پالایش شد

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۸۶۱۲

رده‌بندی دیویی: ۱۲۸۳ ج ۹۹۶ الف ۳۱۲ /۲۹۷ مرجع ☐

سرشناسه: ایوان کیفی، محمدتقی بن عبدالرحیم، - ۱۲۴۸ق.

عنوان قراردادی: معالم الدین و ملاذ المجتهدین. شرح.

عنوان: هدایة المسترشدین فی شرح اصول معالم الدین

شرح پدیدآور:

کاتب: تاریخ کتابت:

محل نشر: [تهران] ناشر: [بی‌نا] تاریخ نشر: ۱۲۸۳ ق

صفحه شمار: [۵۹۲ ص] مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐

زبان: عربی ابعاد: ۲۲×۳۵ نوع خط: سنگی

روش تهیه: وقفی☑ اهدایی☐ خریداری☐ ارسالی☐

واقف: محمدرضا قائمی تاریخ ثبت: اردیبهشت ۱۳۴۱

یادداشتها: دارای حواشی تصحیحی است. این کتاب شرحی است بر معالم الدین از حسن بن زین الدین. عنوان دیگر: معالم الاصول

۲. معالم الدین و ملاذ المجتهدین. شرح.

موضوع(ها): ۱. ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، ۹۵۹ - ۱۰۱۱ ق. معالم الدین و ملاذ المجتهدین - نقد و تفسیر ۳. اصول فقه شیعه - قرن ۱۰ ق.

شناسه(های) افزوده: الف. ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، ۹۵۹ - ۱۰۱۱ ق. معالم الدین و ملاذ المجتهدین. شرح. ب. قائمی، محمدرضا، واقف. ج. عنوان. د. عنوان: معالم الاصول

فهرستنگار: شیبانی تاریخ فهرستنگاری: اردیبهشت ۸۸

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبینی شد

بسم الله الرحمن الرحيم

الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح

كتاب هداية المسترشدين في شرح اصول معالم الدين الذي ينبغي ان يكتب بالتبر على الاحداق وما ابدعه الحبر الاوحدي والعالم المحقق والمحرر المدقق فخر المشايخ المجتهد سند الانام الشيخ محمد تقي اعلى الله مقامه فرادى نظيره وكتابه مع بعض ما يتعلق به من مسئلة حجية الظن وتصحيح الاخبار ... للشيخ نبيه المولى ... ابن الشيخ محمد باقر ... لا زالت ايام افاداته وافاضاته

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف المرسلين محمد وعترته الاطائب الاكرمين قوله الفقه في اللغة الفهم كما نص عليه الجوهري وغيره قال الله تع و
لكن لا تفقهون تسبيحهم وخصه بعضهم بفهم غرض المتكلم من كلامه وآخرون بفهم الاشياء الدقيقة وفي مفردات الراغب انه التوصل الى علم غائب بعلم شاهد والفهم مطلق
الادراك ولذا فسره الجوهري بالعلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب وسرعة انتقاله من المبادي الى المقاصد والظ ثبوت الاطلاقين و
كان الاول هو الاصل في معناه والثاني ماخوذ منه وكيف كان فالظ صدق الاول واطلاق الفقه على الثاني بعيد جدا وعلى فرضه فالظ انه مجاز فيه كما لا يخفى قوله وفي
الاصطلاح الظ ان ذلك من مصطلحات الفقهاء وليس معنى شرعيا ليكون حقيقة شرعية فيه بناء على القول بثبوتها نعم قد اطلق التفقه في الدين على معرفة احكام
الشرع في الاية الشريفة وكذا في الاخبار المأثورة والظ ان المراد به مجرد العلم بالاحكام فاستعماله في الاية فيما عدا المعنى اللغوي غير معلوم وكذا في عدة من الاخبار المسوقة ...

هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية

فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات كالكرم وشجاعته وبالافعال كالكتابة والخياطة

الا شرعيا وبما يتعلق باخر من الاحكام الغير الشرعية كالوجوب الذي يحكم في سائر العلوم والصنايع والحاصل بمقتضى العادة وغيرها ان ذلك خارج عن المصطلح [illegible]

[illegible]

وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله

[illegible]

وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي يطرد
في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو

[illegible]

حكم الله في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه فذا ورد على هذا الحد انه
ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد
وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر
الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض وقولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير في صدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكون الجمع محلى باللام وانه حقيقة في العموم وقولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع

[illegible]

وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع

في العرف فانه يقال لفلان علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل فحينئذ فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه

[illegible]

واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع

في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم

فضعفه ظاهر عندنا

واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله وجه فكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال

اصل اعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادى العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها

ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى ساير العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها

[illegible]

الظاهر من كلام المصنف واما لو كان مبنيا على حمل الاحكام على الظاهرية التكليفية فلا اذ من الواضح اختلافها باختلاف الاراء المنقطع بتكليف كل مجتهد ومقلديه بما ادى اليه الظن وهي ايضا من احكام شرعية متعلقة بخطاب الشارع غاية الامر انها على فرض مخالفتها للواقع احكام ثانوية فهي ايضا مطابقة للواقع على الوجه المذكور وكشف الحال ان هناك حكمين حكم واقعي وهو الذي كلفنا به اولا لولا جهل المكلف المانع من تعلق التكليف به وحكم ظاهري وهو الذي يجب علينا البناء عليه والتعبد به في ظاهر الشرع بمقتضى الادلة الشرعية سواء علمنا مطابقته للاول او ظنناه او شككنا فيه او ظننا خلافه او علمنا المخالفة كما هو في بعض الفروض فالنسبة بينهما عموم من وجه والفقه بحسب الاصطلاح هو الثاني والعلم به يحصل عن الادلة الشرعية التي قررها صاحب الشريعة واوجب علينا العمل بمؤداها وهي الادلة التفصيلية المذكورة في الحد فعلم بذلك ان تفسير الاحكام بالظاهرية يعم الواقعية ايضا فلا حاجة الى حملها على الاعم من الظاهرية والواقعية كما في كلام بعض الافاضل بل لا يخفى ظاهر ما ذكره من مناقشة كما لا يخفى فان قلت لو كان الامر كما ذكر فلا فرق بين المصوبة والمخطئة اذ المفروض مطابقة الحكم المذكور للواقع ايضا وان كان مخالفا للحكم الاولي غاية الامر ان يكون الثاني ثانويا ولا شك ان الاحكام الواقعية ليست كلها اولية لاختلاف الاحكام الواقعية باختلاف الاحوال كالقدرة والعجز والصحة والمرض والحضر والسفر وغيرها من الامور الطارية على المكلف قلت فرق بين الامرين فان مطلوب الشارع في المقام حقيقة هو الاول وانما تعلق التكليف بالاخر نظرا الى اشتباه المكلف وتحقيقه ان الحسن او القبح الحاصل من جهة نفس الفعل اما بملاحظة ذاته او سائر اعتباراته ولو بانضمام تعلق الامر او النهي به هو الحكم الواقعي واما الحسن او القبح الطاري عليه وعلى تركه من جهة اشتباه المكلف وغفلته عما هو عليه وعدم امكان وصوله اليه من غير ان يكون لنفس الفعل او الترك او بعض اعتباراته مما بعث عليه فهو الظاهري المفارق للواقعي وبين الامرين بون بعيد اذ الحكم بالامتثال في الاخير انما يكون مع بقاء الغفلة والجهل واما بعد ظهور الحال فلا امتثال لما هو مطلوب الامر وكل من التكليف الظاهري المفروض والحكم بحصول الامتثال الواقعي بالفعل انما يتم باستمرار الجهل واما بعد انكشاف الخلاف فيرجع الامر الى التكليف الاول فان كان الوقت باقيا وجب الاعادة بمقتضى الاصل لبقاء التكليف ووجوب الامتثال وان كان فائتا وجب القضاء ان صدق الفوات فان قلت كيف يصح القول بعدم تحقق الامتثال مع تعلق التكليف بما اتى به من الفعل قطعا فيكون الاتيان به قاضيا بالاجزاء محصلا للطاعة والامتثال بلا امتراء قلت لا شك في حصول الطاعة باداء ما ثبت وجوبه في الشرع وكذا في حصول العصيان بتركه وان لم يكن مطابقا للواقع لكن نقول ان كلا من الطاعة والمعصية قد يحصل بالاتيان بما هو مطلوب الامر على جهة الوجوب وتركه مثلا وقد يحصل باداء ما يعتقد كونه كذلك من الشارع او بتركه كذلك مع انتفاء المطابقة الا ان هناك فرقا بين الصورتين وذلك انه كما يكون فعل المامور به وترك المنهي عنه مطلوبا للامر فكذا الاتيان بما يعتقده طاعة وترك ما يعتقده مخالفة من حيث انه كذلك مطلوب له بشهادة من الدليل القاطع والمنتهي اليه على الرجوع الى الطريق المفروض فاذا فرض موافقة ما اتى به للواقع كان الحسن فيه من جهتين وكذا القبح في صورة المخالفة ومع انتفاء المطابقة فلا حسن ولا قبح الا من الجهة الاخيرة كما هو الحال في التكاليف الاختبارية فان الحسن او القبح فيها ليس الا من جهة تعلق الامر او النهي بحسب الظاهر فكما انه بعد انكشاف الحال يظهر ان لا وجوب ولا تحريم للفعل في نفسه كذا في المقام وان حصل الامتثال او العصيان من جهة الموافقة او المخالفة المفروضة فاذا انكشف الخلاف تبين عدم الاتيان بما هو مطلوب للامر فيجب تداركه بالاعادة او القضاء على فرض ثبوت القضاء فيه وكذا الحال لو كان الاشتباه في الموضوع فالحال في التكاليف الظاهرية للمجتهد من جهة اشتباهه في الاحكام نظير الحال في التكاليف الجارية ومن التامل في ذلك يتضح حقيقة المرام في المقام وليست التكاليف الاختبارية تكاليف صورية مجازية خالية عن حقيقة التكليف كما يظهر من جماعة من الاعلام وسيجيء بيانه في المحل اللائق به فصار المحصل ان الواجب والحرام الواقعي هو ما كان مطلوبا للشارع او مبغوضا له في نفسه والظاهري هو ما يكون كذلك بحسب اعتقاد المكلف نظرا الى الطريق الذي قرره المكلف له واوجب الاخذ به من حيث كونه موصلا الى الواقع فان تطابقا فقد اجتمع الحكمان والا حصل الافتراق من الجانبين فالحكم بوجوب العمل بمؤدى الدليل انما يكون في الغالب من حيث كونه طريقا موصلا الى الواقع فاذا انكشف الخلاف تبين عدم حصول الامتثال واداء التكليف نظرا الى انتفاء الحيثية المذكورة وعدم حصول ما هو مطلوب للشارع لكن لا يخرج بذلك الفعل الواقع قبل الانكشاف عن كونه متعلقا للتكليف مرادا للشارع لوقوعه حال تعلق التكليف به كذلك لانه بعد ظهور الحال يكون التكليف المتعلق به على نحو التكاليف الاختبارية حسبما اشرنا اليه وتفصيل الكلام في هذا المرام مما لا يسعه المقام ولعلنا نفصل القول فيه في مقام اخر ان شاء الله تعالى اذا تقرر ذلك فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد عرفت ان الاحكام الظاهرية مع المخالفة للواقع واقعية ايضا بوجه وان لم تكن واقعية بمعناها الظاهر والفقه هو العلم بتلك الاحكام وهي احكام شرعية مستفادة من الادلة التفصيلية سواء طابقت الحكم الاول ام لا فان قلت ان العلم بالاحكام الظاهرية انما يحصل من الدليل الاجمالي دون الادلة التفصيلية فان اقصاها افادة الظن بالحكم قلت ان تلك الادلة ليست مفيدة لليقين بملاحظة انفسها واما بملاحظة الدليل القاطع والمنتهي الى القطع القاضي بحجيتها فهي تفيد اليقين قطعا من غير حاجة الى ملاحظة الدليل الاجمالي المفروض بل ذلك الدليل الاجمالي اجمال لذلك التفصيل ثم فان قلت لا زال الفقهاء يخطئ بعضهم بعضا ويخالف بعضهم اخر ويقيم كل منهم الادلة على اثبات مطلوبه وتخطئة صاحبه ومن البين ان ما اختلفوا فيه هو المطالب الفقهية والمسائل المبحوث عنها في تلك الصناعة والفقه اسم لتلك المطالب النظرية المتداولة بينهم وظاهر ايضا انه ليس الاختلاف الواقع بينهم بالنسبة الى الحكم الظاهري ضرورة اتفاق الكل على تعدده بحسب تعدد اراء المجتهدين واختلافه بحسب اختلاف ظنونهم للاجماع على وجوب اخذ كل منهم بظنه وعدم جواز اخذه بقول الاخر وان اعتقد كل منهم تخطئة صاحبه فليس اختلافهم الا بالنسبة الى الحكم الواقعي الثابت في نفسه مع قطع النظر عن ثبوته في حقه بخصوصه او حق مقلديه فلا يكون الاحكام الفقهية الا بالنظر الى الواقع فكيف يحمل الاحكام على الظاهرية قلت كون المبحوث عنه هو الاحكام الواقعية لا ينافي ان يكون الفقه هو الاحكام الظاهرية فان الاحكام الفقهية الحاصلة للمجتهد من حيث وجوب الاخذ بها والحكم بمقتضاها انما تكون فقها ومن هذه الحيثية تكون معلومة للفقيه مقطوعا بها عنده ومن حيث مطابقتها للواقع والمقتضي الادلة الشرعية تكون ظنية في الغالب موردا للاختلاف فبهذه الحيثية تكون متعلقة للاجتهاد موقوع الخلاف في المسائل الفقهية وكون المقصود من الاستدلال هو الوصول الى الواقع واصابة ما هو مقتضى الادلة الموجودة لا يقتضي بكون المظنون هو الفقه لصدق الفقه هو الاحكام الواقعية بل لما كان ثبوت الحكم في الظاهر منوطا بالظن بموافقته للواقع والمقتضى الادلة الشرعية

او القطع

او القطع بها مع امكانه كان المحصل هنا انما هو الواقع ومؤدى الدليل موقوع الاختلاف فيها من تلك الجهة وان كانت من حيث وجوب الاخذ بها وثبوتها على المكلف بحسب الشرع قطعية بها وكانت معلومة للفقيه فالجهة الاولى حيثية الاجتهاد والثانية حيثية الفقاهة والجهة الاولى مقدمة على الثانية ويؤيده ما ذكرنا ان الفقه في ظاهر كلماتهم اسم للعلم بالاحكام الشرعية عن الادلة او للاحكام المستنبطة عن الادلة او للاحكام المستنبطة عن الادلة من حيث كونها كذلك وان قلنا بكون سائر اسامي العلوم موضوعة لنفس المسائل ولذا اخرجوا علوم الملائكة والانبياء والائمة عن الفقه نظرا الى ما تقرر مع وضوح علمهم بالاحكام الشرعية على اتم وجه فيكون جهة تعلق العلم بها على الوجه المذكور معتبرة في صدق الفقه وهي حيثية الفقاهة حسبما قررنا وايضا ما يحصل عند المجتهد من الادلة التفصيلية فقه عندهم مع اختلافهم في اصابة الواقع وعدمه والقطع بعدم اصابة بعضهم سواء جعلنا الفقه اسما لنفس العلوم المفروضة او للمعلومات من حيث تعلق العلم المفروض بها فيكون ذلك شاهدا على اخذ حيثية الفقاهة للحيثية لو وقع الخلاف من جهتها في المسائل الفقهية وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال المتقدم بوجهين اخرين حيث قال ان ظنية المدرك لا تستلزم ظنية الادراك والمدرك المظنون انما هو حكم الله الظاهري ولا ريب ان ادراكه على تحاصل التعريف ان الفقه هو العلم بالمظنونات عن ادلتها وانا ثابت عن ذلك مع وضوحه فهذا التوهم انما يرد اذا جعلنا كلمة المجاورة في التعريف متعلقا بالعلم واما ان جعلناها متعلقة بالاحكام وقلنا بكونه ظرفا مستقرا صفة للاحكام ويجعل الاحتراز عن علم الله والملائكة بقيد الحيثية المعتبرة في الحدود فلا محذور وكلامنا المتقدم في تعلقها بالعلم انما كان جريا على مذاق القوم انتهى ولا يذهب عليك ضعف الجوابين المذكورين اما الاول ففيه اولا انه لا يطابق الايراد المذكور ولا دخل له في دفعه اذ المذكور فيه كون العلم بها منه حاصلا عن الادلة التفصيلية وانما يحصل عن الدليل الاجمالي كالمقلد فهذا الجواب غير متجه به نعم لو اورد عليه بالتنافي بين تعلق العلم والظن به صح الجواب عنه بما ذكره وثانيا انه ان اراد بقوله ان ظنية المدرك لا تستلزم ظنية الادراك المتعلق به فهو بين لغاية الوضوح للملازمة بين الامرين وان اراد انه لا تستلزم ظنية ادراكها لادراك اخر فهو كذلك الا انه ليس هناك ادراكان متعلقان بالاحكام الظاهرية حتى يكون احدهما مظنونا والاخر مقطوعا وكان ما ذكره مبنيا على ان يراد بالحكم الظاهري هو الواقعي المظنون فيكون المظنونية ملحوظة في الاحكام فالمعنى ان الفقه هو العلم بالاحكام الواقعية المظنونة عن ادلتها التفصيلية وهو فاسد لافادته العلم باصل النسبة مع فرض مظنونيتها وهو مع اشتماله على التدافع مخالف للمدعى ولا بد من التاويل بارادة العلم بمظنونيتها وفيه مع ما فيه من التعسف انه غير حاصل عن الادلة التفصيلية بل هو حاصل من الضرورة الوجدانية وقد نص في كلامه على جعل كلمة المجاورة من متعلقات العلم ولو اقلنا ذلك يكون العلم به حاصلا عن الادلة ولو بالواسطة من جهة بعثها على حصول الظن للقاضي بالعلم به على سبيل الضرورة فضعفه اظهر من ان يخفى وايضا من الواضح ان العلم بمظنونية الحكم ليس فقها في الاصطلاح اذ الفقه عبارة عن العلم باحكام معينة وليست من الوجدانيات لنا بعد حصول المظنة كما يتلخص من كلامه وهو ظاهر والظاهر ان ما ذكره نشا من غفلته في تفسير الحكم الظاهري بما للتحقيق فيه ما قدمناه وان اراد من العلم بالنسبة المظنونة العلم بوجوب العمل بها والبناء عليها ففيه مع مخالفته لظاهر كلامه حيث جعلهما مستقلا عن الايراد الثاني ولم يرتض به في ذلك المقام انه ليس الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بمؤدى الاجتهاد من المسائل الاصولية او يتلخص منها وليس مندرجا في مسائل الفقه فضلا عن كونه عين الفقه كما هو مقتضى التحديد واما الثاني ففيه انه ينتقض الحد بعلم المقلد فانه اذا عرف فتاوى المجتهد فقد علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها كما يصدق ذلك على علم المجتهد بالاحكام الحاصلة عن ادلتها عنده كذا يصدق على علم مقلده بتلك الاحكام الحاصلة عنده من غير فرق بل يصدق ذلك على علم الله وعلم الملائكة والمعصومين بالاحكام الحاصلة عند المجتهد لصدق الحد المذكور عليه من غير ريب وتوهم خروجها باعتبار الحيثية المذكورة بين الفساد كما مرت الاشارة اليه ولو سلم اخراجه العلوم المذكورين فانما يخرج به علمهم بنفس الاحكام واما علمهم بالاحكام الحاصلة عند المجتهد فلا اذ اعتبار الحيثية المذكورة مرتبطة بالعلم صح ما ذكره لكنه فاسد لعدم ارتباطها بالعلم اصلا اذ الحيثيات المعتبرة في نظائر المقام هي المقررة لعنوان ما يقيده والمبينة لاعتبار الوصف العنواني فيما اخذت فيه ولذا يدعى فهمهما من الاطلاق وهذا انما يعطي تقييد الاحكام دون العلم ثم انه صرح اولا بحمل الاحكام على النسب فلا وجه لان يجعل الظرف مستقرا صفة لها اذ ليست النسب حاصلة عن الادلة نعم يمكن ان يجعل الظرف متعلقا بالمظنونية الملحوظة في الاحكام بالتفسير الذي ذكره او بالمستنبطة ونحوها من الافعال الخاصة ويكون الظرف مستقرا بمعناه المعروف مع ما فيه من البعد هذا وقد ظهر بما قررناه من الجواب عن اصل الاشكال صحة عد كل من احكام المجتهدين وان اختلفوا فيها المتعددة في مسئلة واحدة من الفقه مع القطع بالخطاء فيما عدا الواحد منها او قيام احتمال الخطاء في كل من احادها نظرا الى كون كل من تلك الاحكام حكما ظاهريا وقع التكليف به في الظاهر فالخطاء في الواقع فقه بهذا المعنى فيقدر ذا علم بقدر يعتد به من الاحكام حسبما قرره وان فرض كون الجميع او معظمها خطأ بملاحظة الواقع هذا بالنسبة الى فقهاء اهل الحق مع عدم التقصير في الاجتهاد واما فقهاء اهل الخلاف فليسوا فقهاء عندنا على سبيل الحقيقة وذلك مع تقصيرهم في تحصيل الحق واما لو فرض بذل وسعهم في ذلك فغاية الامر القول بكونهم معذورين لا انهم مكلفون شرعا بما ادى اليه اجتهادهم ليكون ذلك حكما شرعيا في شانهم على نحو المخطي من فقهاء اهل الحق كما هو الحق من اصول المذهب بل تفصيل القول فيه في محله ثم ولما كان هذا الكتاب موضوعا في الفقه وكان تعريفه المقصود لبيان الاصول من باب المقدمة اقتصر في المقام على بيان حد الفقه وحيث كان الملحوظ بالبحث عندنا هو الكلام في اصول الفقه فالحري ان نشرح حده فنقول قد جرت طريقة القوم على بيان معناه الاضافي والعلمي ومن البين ان المقصود في المقام هو الثاني واما بيان الاول فانما يتعلق لمناسبة بينه وبين معناه العلمي او لدعوى انطباقه على المعنى العلمي بما تخصصا مفهوم الاضافي في الخارج بحسب المصداق في ذلك وهو الذي حاول جماعة منهم ولذا جعلوا الحدين احدهما بحسب معناه الاضافي والاخر بحسب معناه العلمي مشيرين بذلك الى ان بيان معناه الاضافي تحديد بحسب الحقيقة لهذا الفن نظرا الى الدعوى المذكورة كما سنشير اليه انتهى ثم انه قد يدعى كون لفظ الاصول حين اضافته الى الفقه علما للحد الا ان العلم على ان يكون التقييد للخاص وانما خارجا فهو الظاهر من صاحب الوافية وقد يشير اليه ظاهر الاطلاق فانه لا يبعد كون معنى الفقه مقصودا في استعمال اصول الفقه وربما يكون معناه التركيبي ماخوذا في معناه الاصطلاحي بان يكون قد خصص معناه التركيبي ببعض مصاديقه فقد زيدت تلك الخصوصية في معناه الاصلي بالوضع الطاري عليه من جهة التخصيص والتخصص كما قد يقال في لفظ ابن عباس وغيره فان تعيين ابن عباس وغيره من تعيين ابن عباس في عبد الله لا ينافي ان يكون كل من لفظي ابن وعباس وغيره مستعملا في معناه الحقيقي ان كان الخصم

واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى ساير العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث فيه عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخيره عن علم الاصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم الاصول متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا لبيان صحة الطرق وفسادها حكما واما تاخره عن علم اللغة والنحو والصرف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بها الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل اخر

ما يستنبط منها الماهيات الشرعية كالصلوة والصيام ونحوهما وغيرها مثل صفاتها كصلوة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها فان معرفتها ليست من مسائل الفقه حتى يكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها بل هي من مباديه وان ذكرت في طي مسائله مثل مباحث الحقيقة الشرعية وجواز اجراء الاصل في اثبات ماهية العبادات ونحو ذلك مما يبحث عنه في علم الاصول وان كان يستنبط منها الماهيات لكنها لم يمهد لمعرفة الماهيات من حيث انها هي بل للمترتب عليها من الاحكام ولا يذهب عليك ما فيه اما اخراج المنطق والعربية بقيد الممهدة فظاهر او فرض لوضوح كون جميع العلوم المدونة من الامور الممهدة فكيف يعقل خروج شيء منها بذلك ثم بعد تقييدها بقوله لاستنباط الاحكام الشرعية يخرج ذلك حسبما اشرنا اليه [illegible] واما اخراجه الا ما يستنبط منه الماهيات ونحوها فغير صحيح ايضا اذ ليس عندنا قواعد ممهدة لاستنباط نفس الماهيات [illegible] ومن الغريب تسليمه كذلك حيث قال ان معرفتها ليست من مسائل الفقه حتى تكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها فانها لم يكن تمهيد الاصول لبيانها كانت خارجة بقيد الممهدة على حسب ما ذكره في اخراج المنطق والعربية على انه يمكن ان يقال ان الخارج عن الفقه تصور تلك الماهيات لا التصديق بما قرره الشارع من [illegible] الفقه من الحيثية الاولى لا يقضي بخروجها عنه بالاعتبار الثاني ولا يبعد ح ادراجها في الاحكام الشرعية الفرعية او الوضعية كما سيجيء الاشارة اليه [illegible]

[illegible]

[illegible]

لابد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولابد له من مقدمات يتوقف
الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادي ولما كان البحث في العلم الفقه عن الاحكام
الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين

فاندرجت المقدمات التي يستدل بها على تلك المطالب في تلك الفنون والصناعات وكذا غيرها مما يتوقف عليه التصديق بمسائلها مما يذكر في الفن فصارت
اجزاء من الفن ولما كانت خارجة عن المسائل فظهرت المراد بالعلوم في المقام غير ما وضعت تلك الاسامي بازائها هو المطلق او جزء مغاير لما ذكر قوله ويسمى تلك
الامور مسائله حكى المحقق الدواني في حواشيه على المطالع انه قيل تفسير المسائل بالمحمولات المثبتة بالدليل ولذا حمل بعض الافاضل تفسيرها بالمحمولات المنسوبة
الى موضوعاتها امور تصورية لا يتعلق بها التصديق الذي يقصد من النظر في العلم بل هي من شرائط حصول التصديق كما ان تصور الموضوعات كذلك فالحق ان مسائل
العلوم هي المطالب التصديقية المثبتة فيها وهي المحمولات التصديقية اذ الغرض من وضع الفن حصول التصديق بها فمسائل الفن هي ما يتعلق به تلك التصديقات او
المراد ان العلوم بالعلم التصديقي هي النسب التامة الخبرية فتكون مسائل الفنون عبارة عن تلك النسب التامة وهي المتعلقة للتصديق بعد اقامة الادلة فتفسيرها
بالمحمولات اللاحقة لما الاوجه له وقد يؤول بما يرجع الى ارادة النسب التامة وهو قريب جدا مما حكاه المحقق الدواني فان المثبت بالدليل هي النسب التامة فلا بد
اذن من ملاحظة النسبة في المحمولات المثبتة بالدليل فيرجع الى ما قلناه وكان مقصود الفاضل المذكور من تفسيرها بالمحمولات المنسوبة الى موضوعاتها اي من
حيث انها منسوبة اليها فيكون المراد نسبتها [illegible]

[illegible]

فلاجرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع
ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه)

ايضا مندرجا في العرض الغريب حسبما ذكره بل يندرج في الاعراض الذاتية ان كان ذلك الخارج المباين مساويا للذات في الوجود وان كان مباينا له في الصدق كما
في المثال المفروض ولذا يبحث عن الالوان في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي نعم لو كانت الواسطة المباينة مباينة في الوجود ايضا كما في الحركة الحاصلة لجالس
[illegible]

ما ذكر من تسديس الاقسام على النحو المذكور وجواز كون الواسطة في العروض مباينة للمعروض وكذا ما مثل له من عروض اللون للجسم بتوسط السطح وما مثل به
من عروض الحركة للجالس في السفينة فان فيه فساد اسناد الوابطة الحركة في المقام مجرد الخروج من حيز الى حيز فلا ريب في كونها عارضة لذات الجالس وان اريد بها
صدور الحركة منه ومبدئيته لها فمع انه ليس من حقيقة الحركة ليس مستندا الى السفينة ايضا وانما يستند الى الماء والريح المحرك لها ولو صح ذلك بدعوى
جعل القاسر في السفينة مبدأ للحركة المفروضة نزول الحركة بزواله ففيه بعد تسليم ان ذلك غير عارض للجالس في السفينة بوجه اذ ليس فيه مبدأ الحركة
المفروضة لا اصالة ولا تبعا وانما هو من عوارض السفينة خاصة وهو ظ ثم ان ما ذكر من اعتبار المساوات في الوجود في الاعراض الذاتية اذ كان عروضها
لامر غير الذات ليكون المراد بالمباين في الاعراض الغريبة ايض هو المباين في الوجود مما لا يكاد يصح كما لا يخفى كله بالنسبة الى الواسطة في العروض واما الواسطة
في الثبوت فيمكن حصول المباينة فيها قطعا كما مرت الاشارة اليه وما قد يتوهم من ان المباين في نفسه لا يعقل ان يكون مصحح العروض مع المباينة وانما
الارتباط الحاصل بينهما هو المصحح له وهو مما يصح حمله عليه مدفوع بانا ننقل الكلام الى الارتباط المفروض فانه ايض من العوارض وحمله عليه بتوسط الامر المباين
ثانيها ان عد العارض للجزء الاعم من العوارض الذاتية غير متجه فان الظ عدم كونه من العوارض الذاتية للاخص اذ عروضه له بتبعية اتحاده مع الاعم وصدقه عليه
فهو من العوارض الذاتية للاعم فان قلت ان العارض للجزء المساوي انما يعرض للكل بتوسط اتحاده معه فلا يكون عرضا ذاتيا للكل ايض وانما يكون ذاتيا
بالنسبة الى ذلك الامر المساوي خاصة حسبما قرر في الجزء الاعم قلت فرق بين الامرين فان الجزء المساوي عندهم هو المقوم للنوع وبه يتحصل الجنس
اعني الجزء الاعم فلذوات النوع انما يكون بالفصل القريب فيكون الجنس متحصلا بتحصله وح فالعوارض اللاحقة للفصل لاحقة لذات النوع ولو بالواسطة
بخلاف لواحق الجنس فانه لا خصوصية لتلك الذات في لحوقها وليس لحوقها لاستعداد حاصل في خصوصها ومجرد كون ذلك الجنس ذاتيا للنوع لا يقتضي
كون عوارضه ذاتية له لما عرفت من عدم ارتباطها الا بالامر العام وتوضيح المقام ان التحقيق في العوارض الذاتية انها هي المستندة الى ذات المعروض … سواء
اوليا او بالواسطة بان يكون معروضها هي تلك الذات ابتداء او بواسطة مرتبطة بها ارتباطا ذاتيا وهي الداخل المساوي لما عرفت من كونه الاصل في
قوام النوع وانه انما يكون نوعا مخصوصا من جهته فاللواحق الطارية عليه طارية على ذات النوع المخصوص مما يكون لذلك النوع الخاص مدخلية في عروضها
وكذا الحال في الخارج المساوي نظرا الى عروضها ابتداء على ما هو مساو للذات فيكون من العوارض اللاحقة لتلك الذات من غير ان ينضم اليها ما يتخصص
ويتقيد به ذلك النوع حيث ان ذلك النوع موصوف بالعارض المفروض وان افتقر في ذلك الى ضم الوصف بالموصوف فان الافتقار المذكور لا يقضي
بخروج ذلك عن عوارض النوع المفروض كما يعرف الحال فيه من الفرق وساير … الثبوت والحاصل ان العارض بتوسط الخارج المساوي من عوارض الذات بما
هو تلك الذات وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطة في العروض اعم او اخص ولو كانت ذاتية فان قلت على هذا يكون جميع العوارض الذاتية للاعراض المساوية
من العوارض الذاتية للشئ مع انه فاسد على الاطلاق اذ مجرد كون العرض ذاتيا بالنسبة الى العرض الذاتي ولو كان مساويا لا يقضي بكونه ذاتيا بالنسبة
الى معروضه كما في عروض الشدة والسرعة للجسم بواسطة البياض والحركة العارضين له فانهما من الاعراض الذاتية والعارضين المذكورين من الاعراض
الذاتية بالنسبة اليهما ومع ذلك فليسا من الاعراض الذاتية للجسم اصلا ولو فرض كون الحركة او البياض من الاعراض المساوية له او للنوع منه قلت الكلام
في المقام انما هو في العوارض اللاحقة للشئ مما يتصف به ذلك الشئ على سبيل الحقيقة وان كان تبعا للغير اذ لا ينافي ذلك كون الاتصاف حقيقيا غاية
الامر ان لا يكون في بعض صوره ذاتيا والشدة والسرعة في المثالين المفروضين مما لا يتصف الجسم بهما الا على سبيل المجاز من باب توصيف متعلق الشئ
بوصف متعلقه فهما خارجان عن محل الكلام والحاصل ان الاظهر مما ذكرنا ان يكون العارض للشئ بتوسط عرضه المساوي عرضا ذاتيا وهو كذلك ولا يلزم
ذلك ان يكون جميع الاعراض الذاتية للاعراض المساوية اعراضا ذاتية له وان لم يتحقق هناك اتصاف بين الامرين فان قلت كيف يعقل القول بعدم اتصاف المعروض
بالوصف الحاصل لعرضه الحال فيه مع ما هو ظاهر من عدم امكان قيام العرض الا بالجوهر ومع حصول القيام لا بد من الاتصاف غاية الامر ان لا يكون ذلك اتصافا
ذاتيا قلت لا ملازمة بين الامرين فان مجرد القيام بالواسطة لا يقضي بصحة الاتصاف اذ قد يكون قيامه بذلك العرض من جهة اعتباره بشرط لا اي لا على وجه يمكن
حمله على المعروض حسبما قررناه وح فلا يلزم من اتصاف العرض به اتصاف المعروض حسبما قررنا كما هو المفروض في المثالين المذكورين فان الشدة والسرعة انما عرضا
للبياض والحركة باعتبار ملاحظتهما بياضا وحركة اعني اعتبارهما بشرط لا بالمعنى المتقدم لا باعتبار الابيض والمتحرك اعني اعتبارهما لا بشرط نعم لو كان الاتصاف حاصلا
بالاعتبار الاخير لزم اتصاف الموصوف به ايض على سبيل الحقيقة وان لم يكن الاتصاف ذاتيا في بعض الصور هذا ومما قررنا يعرف الحال في العارض للجزء الاعم فانه ليس لذلك
النوع المخصوص مدخلية في عروضه فلا يكون ذلك من العوارض المتعلقة بذات النوع المفروض وانما هو من لواحق ذلك الامر العام ويكون اتصاف النوع به من جهة
اتحاده مع الواسطة المفروضة ومما يشهد لذلك انهم نصوا على ان العارض لامر خارج عام ليس من الاعراض الذاتية كما مرت اليه الاشارة مع ان الامر العام
قد يستند الى الجنس الذي هو جزء الذات فيكون المستند اليه مستندا الى الذات حسبما ذكر ومن عوارض الفصل وبالجملة لو جعل المناط في كون العرض
ذاتيا كونه متعلقا بنفس الذات او بعض ذاتياتها ولو بالواسطة لزم ادراج ذلك في الاعراض الذاتية بل جرى ذلك في جميع ما يعرض الانواع اذ عروض كل عارض انما
يكون لاستعداد حاصل في نفس الذات وذاتياتها بلا واسطة او معها … فلا يبقى هناك عرض غريب لشئ من الانواع وهو خلاف الواقع وما نصوا عليه وان جعل المناط
فيه كون العروض لاستعداد حاصل في ذات المعروض من حيث كونها ذاتا مخصوصة سواء كان بلا واسطة او معها فكما يخرج عنه ح ما يكون عروضه لامر خارج عام كذا
يخرج ما يكون لامر داخل عام من غير فرق اصلا فظهر من ذلك ان ما بنوا عليه من الفرق بين الامرين غير متجه فتحصل مما ذكرنا ان العرض الذاتي ما يكون عارضا
للشئ لنفس ذاته من غير واسطة في العروض او لامر مساو للذات سواء كان داخلا في الذات او خارجا كما نص عليه جماعة من محققي المتأخرين فيكون ح كل من العوارض
الذاتية والغريبة اقساما ثلثة والواسطة الملحوظة في المقام انما هي الواسطة في العروض دون الثبوت فما ذكره بعض الاجلة وحكاه عن التفتازاني في شرح الرسالة
من ان المقصود بها الواسطة في الثبوت فاسد كما عرفت تفصيل الحال فيه مما قررنا ثم انها ان تعتبر الموضوع بالمعنى المذكور لا يكاد ينطبق على شئ من موضوعات

العلوم من وجهين الاول انه ما من علم الا وقد يبحث فيه عن الاحوال اللاحقة للانواع الواقعة تحت موضوعه والاصناف المندرجة فيه وقد نصوا على ان الموضوع في
مسائل الفنون اما اجزاء الموضوع او جزئياته او عوارضه الذاتية والعوارض الخاصة اللاحقة للجزئيات ليست اعراضا ذاتية بالنسبة الى موضوع العلم اذ ليس
عروضها لذات الموضوع ولا لامر مساو له على ما اخترناه ولا لذاتي اعم ايض على ما ذكروه بل انما يكون لامر اخص والا لما اختص بالنوع او الصنف المفروض وقد اجاب
عنه المحقق الدواني بوجهين … ان ما ذكروه في حد … نوع … في العبارة ومعناه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او عن العوارض الذاتية لانواعه ولاعراضه
الذاتية وكانهم اجملوه في المقام ثقة بما فصلوه في موضوعات المسائل ثانيهما الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما فمحمول العلم ما يحمل اليه
تلك الاحوال التي هي محمولات المسائل وهو المفهوم المردد بين جميعها وهو عرض ذاتي لموضوع العلم وان كان كل واحد عرضا غريبا بالنظر اليه وفي … ضعف الوجهين
… منهما من التعسف ان الاول يقضي باختلاط العلوم وعدم امتياز العلم الادنى عن الاعلى كساير العلوم بالنسبة الى العلم الالهي حيث نصوا على ان الموضوعات في ساير العلوم
من العوارض الذاتية لموضوع العلم الالهي فيكون البحث عن عوارضه الذاتية المذكورة في ساير العلوم المدونة مندرجا في الالهي حسبما ذكر في التوجيه وقد يجعل من ذلك
علم الطب بالنسبة الى الطبيعي اذ الموضوع فيه من انواع الجسم الطبيعي من حيث الصحة والمرض وهما من العوارض الذاتية له والثاني انما يتم لو كان الملحوظ في تلك المباحث ما ذكر
من القدر المشترك وليس كذلك اذ المبحوث عنه في الموارد المذكورة انما هو الاحوال الخاصة وليس القدر المشترك الا اعتبارا صرفا لا يلاحظ حين البحث اصلا ويظهر ذلك
بارجاع الموضوع في المسائل والابواب الى موضوع الفن غير صحيح لوضوح الفرق ضرورة ان البحث عن كل منها بحث عن موضوع الفن وهذا بخلاف ارجاع المحمولات الى المفهوم
المردد فان اثبات تلك المحمولات ليس اثباتا للمفهوم المردد قطعا نعم غاية الامر استلزام ذلك صدقه وليس ذلك منظورا في شئ من العلوم كما ذكرنا فظهر بما قررنا ضعف
ما ذكره من وجهين الثاني ان المتداول في المباحث العلمية هو البحث عن الامور العارضة لموضوعاتها بتوسط امر اعم من تلك الموضوعات الا ترى ان الفقهاء يبحثون عن وجوب
الافعال وحرمتها ونحوهما مع ان تلك الاحكام انما تعرض للافعال باعتبار تعلق طلب الشارع لفعلها او تركها ونحو ذلك وهي امور تعم خصوص كل من تلك الموضوعات
وغيرها واجيب عنه بانه يعتبر عندهم في الامر الاعم في الفرض المذكور ان لا يكون اعم من موضوع العلم والحال كذلك في المحمولات المفروضة ونحوها اذ ليست العبادات المفروضة
اعم من موضوع العلم … ان مجرد عدم اعميته من موضوع الفن غير نافع في المقام اذ ليست اعراضها ذاتية بخصوص ما يتعلق بها من موضوعاتها اذ المفروض عروضها
لامر اعم منها ولا بالنسبة الى موضوع الفن اذ لا يلزم ان يكون من الامور المساوية له بل قد يكون اخص منه كما في المثال المفروض فالتحقيق في الجواب عن الايرادين المذكورين
ان يق ان مجرد اخصية العرض واعميته من معروضه لا يقضي بكونه عرضا غريبا بالنسبة اليه كيف وقد عرفت ان العارض بتوسط الامر الاعم او الاخص والمباين من الاعراض الذاتية
اذا كانت الواسطة ثبوتية ومن البين ان اخصية الواسطة واعميتها باخصية العرض او اعم والمباين مما يمكن معهما وجود ذلك العرض في غير ذلك الموضوع ايض فقد يكون اعم
من المعروض الا ترى ان عروض الفصل للجنس وعروض العرض للصنف والتشخص للطبيعة النوعية من الاعراض الذاتية بالنسبة الى معروضاتها مع ان لكل عارضة لنفس
الذات من دون واسطة في العروض ولا مساوات لشئ منها للمعروض نعم العارض بتوسط تلك العوارض في معروضه من الاعراض الغريبة وان كانت الواسطة ذاتية بل مستندة
الى نفس الذات بذاتها بان تكون نفس الذات كافية في عروضها لما عرفت من ان عروض تلك الصفة انما ليس لخصوصية في ذلك الموضوع فليس عروض تلك العوارض
لاستعداد حاصل في ذات المعروض وانما هو من جهة الاستعداد الحاصل في الواسطة التي هي اعم او اخص من الموضوع وحيث لم يكن لخصوصية تلك الذات استعداد المعروض
لم يكن العرض ذاتيا بالنسبة اليها حسبما مر من التحقيق في معناه وليس الهيولى العروض للمعروض باعتبار على الهيولى لعروض ما يعرضه … بكون الهيولى في الاعم ومع
الخصوص لا يكون متهيئا له الا بعد تخصيصها بما يجعلها مستعدة لذلك خلا استعداد النفس الذات وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطة مساوية للمعروض على ما
مر اذ تقرر ذلك فقد ظهر اندفاع الايرادين فان ما ذكر من كون تلك الاعراض لاحقة بتوسط الاعم او الاخص لا ينافي كونها اعراضا ذاتية بالنسبة الى الموضوع لكون
الواسطة فيها واسطة في الثبوت وتلك العوارض لاحقة لذات الموضوع بتوسط تلك الامور فصولا كانت وعوارض الا ترى ان الرفع العارض للفاعل عارض لذات الكلمة
وان كان بتوسط الفاعلية في ثبوته وكذا نصب المفعول وساير عوارض الكلمات بسبب ما يعرض لها من الخصوصيات وكذا الحال في عروض الحركة بالارادة للجسم في ضمن
الحيوان فانها من الاعراض الذاتية للجسم وان كان المبدأ لعروضها هو الارادة التي هي اخص منه وهي من الاعراض الذاتية للحيوان … الحركة المفروضة من العوارض الذاتية للجسم و
الواسطة فيها من الاعراض الذاتية للحيوان الغريبة بالنسبة الى الجسم فقد ظهر مما ذكرنا ان كون الموضوع في المسائل هو جزئيات موضوع الفن من الانواع والاصناف المندرجة
تحته لا ينافي كون الاعراض المذكورة اعراضا ذاتية بالنسبة الى موضوع الفن وكذا الحال فيما ذكروه من كون الموضوع في المسائل هو اجزاء الموضوع او عوارضه الذاتية
فانهم يعنون بها الاجزاء والعوارض المساوية وقد عرفت ان العوارض اللاحقة لهما من العوارض الذاتية للموضوع ثم قوله من مقدمات كانه اراد بالمقدمات التصديقات
التي يتوقف عليها التصديق بمسائل العلم وظاهر اطلاقه يعم ما لو كان التوقف عليها قريبا او بعيدا اخذ جزءا من القياسات المرتبة في العلم او لا فيشمل مسائل ساير الفنون
المستقلة التي يتوقف عليها مسائل الفن والمقدمات التي تستعمل في الفن لاثبات المطالب المذكورة ولذا عد العلوم الاتية من مبادي الفقه قوله من تصورات …
قضية ما ذكره من التعميم في التصديقات تعميم التصورات ايضا لساير التصورات التي يتوقف عليها التصديق بمسائل الفن سواء كانت حدودا للموضوع او الاجزاء او الجزئيات
او العوارض الذاتية مما يقع موضوعا في مسائل العلم وكذا حدود محمولات المسائل وساير التصورات التي يتوقف عليها التصديق بالمقدمات قريبة كانت او بعيدة
مذكورة في ذلك الفن او غيره فاقتصاره في التصورات على ذكر التصورات الثلثة ليس على ما ينبغي وربما يحمل ذلك على المثال قوله ويسمى مجموع ذلك بالمبادي لا يخفى
ان المبادي على ما ذكره هو ما يتوقف عليه التصديق بمسائل الفن فان كانت تصديقا كانت مبادي تصديقية وان كانت تصورا كانت مبادي تصورية وح
يشكل الحال في عد المبادي من اجزاء العلوم كما هو المعروف بينهم اذ يلزم ح جعل كثير من مسائل ساير العلوم جزءا من العلم الذي يتوقف عليها وهو خلاف المعهود
وكان المعهود من اجزاء العلوم غير المعنى المذكور ولذا خص بعضهم المبادي التصديقية بالقضايا التي تتألف منها قياسات العلم والمبادي التصورية بحدود
الموضوع واجزائه وجزئياته وعوارضه الذاتية وبالجملة المناسب ان يراد من المبادي المجعولة جزءا من العلوم التصورات والتصديقات المذكورة في الفن مما يتوقف
عليه التصديق بمسائل ذلك الفن فالاولى جعل حدود الامور المذكورة والمحمولات وحدود ساير التصورات الماخوذة في التصديقات المذكورة في الفن والثاني

هي التي يبنى الفقه عليها فبيانات العلم فيكون للمبادي اطلاقان والمراد منها في المقام هو الاخير ولذا قوبل بالموضوع والمسائل اذ هما الجزءان الاخران
المبادي للعلوم ح فالتعميم المذكور في المبادي التصديقية ليس على ما ينبغي وانما المناسب لذلك هو المعنى الاول فلا تغفل وهناك اطلاق ثالث للمبادي وهو ذكر ما ين
للطالب بها الطالب على ما يبتدء به قبل الشروع في المقصد من الفرق والنسبة بينه وبين كل من اللطائف والمتفاهمين هي العموم من وجه فهي له من الاحكام الخمسة آه ذكر
اثر بحيث في علم الفقه عن سائر الاحكام الوضعية كالسببية والمانعية والشرطية وغيرها فلا وجه لتخصيص المبحوث عنه بالامور الخمسة وقد يدفع بانه ليس في كلامه ما يفيد
الحصر في المذكورات وانما اقتصر عليها اذ هي الاحوال المتعلقة بافعال المكلفين في الغالب فلذلك يرجع السببية والشرطية ونحوهما الى الاحكام المذكورة فان مرجع
سببيته فانه ح سببية الدلوك مثلا لوجوب الصلوة هو وجوب الصلوة عند الدلوك وعدم وجوبها قبله ومعنى اشتراط البيع بالملك او اجازة المالك عدم
صحته مع انتفائهما وهكذا ومنه انه يرجع الصحة والفساد ايضا الى الاحكام التكليفية كما نص عليه غير واحد منهم ولذا قيل باختصاص الاحكام في الخمسة التكليفية نعم
بنى على استقلال الكل من التكليفية والوضعية في كونه حكما شرعيا كما هو المختار لزم ذكر الجميع والا كان المتجه ترك ذكر الصحة والفساد ايضا قوله من حيث كونها فعلا
لافعال المكلفين يرد عليه انه اعتبار خصوص افعال المكلفين يقتضي بخروج ما كان من الاحكام المذكورة متعلقا بافعال الاطفال والمجانين كالحكم بصحة عبادة
وانما غاية نفي عبادات المجنون واستحباب سائر العبادات للصبي المميز بناء على شرعية عباداته كما هو الاظهر ونحو ذلك من الافعال المتعلقة بافعالهم وقد يدفع
عند التزام الاستطراد في المباحث المذكورة وقد يورد عليه ايضا بان كثيرا من مباحث الفقه لا يتعلق بافعال المكلفين كمباحث المواريث سيما الزكاة والارث و
المورث غير مكلف والتزام الاستطراد فيه بعيد جدا وقد يوجه ذلك بان المقصود هناك هو الاحكام المتفرعة عليه المتعلقة بالمكلفين ثم قوله من حيث لا
والتخيير منه انه لا وجه لقصر جهة البحث في الوجهين المذكورين مع تعميمه في المحمول للاخص فكان ينبغي ذكر جهتي الصحة والفساد وقد يؤول بالتعميم في لفظ الا
بحيث يشمل ذلك كان الاولى ان يقول من حيث كونها متعلقا خطاب الشرع قوله اللفظ والمعنى ان اخذ المراد بالمعنى هو المفهوم الذي يقصد من اللفظ دون ما
يلاحظ حين الوضع سواء كان ذلك اللفظ موضوعا بازائه على جهة الخصوص او العموم او لم يكن موضوعا له والمراد باتحادهما ان يكونا متحدين في الملاحظة وان كان للفظ المعين
لذلك المعنى متعدد للواضع او تعدد المعنى المعين بازائه فيجري التقسيم المذكور بالنسبة الى اللفظ والمعنى في جميع الاقسام الآتية الا ان اختلاف الاقسام بحسب الملاحظة
للزوم ملاحظة الكثرة من جانب او احدهما مباينين في تلك الاقسام بخلاف هذا وان لم يكن ملاحظة الوحدة معتبرة في المقام ايضا الا انه لما كانت الكلية والجزئية باعتبار
ملاحظة نفس المفهوم من حيث تجويز صدقه على الكثرة وعدمه لزم اتحاد المعنى الملحوظ من تلك الجهة وان فرض ضم غيره اليه اذ لا مدخل له في الاتصاف المذكور
فليس الملحوظ في تلك الملاحظة الا معنى واحدا ولو فرض ضم معنى آخر اليه فهو بملاحظة اخرى لا ربط لها بتلك وبتلك الملاحظة ومن ثم لا حظ الوحدة في المقام
الاقسام ثم ان المصنف بالصفات المذكورة بالذات هو المعاني خاصة وانما يتصف الالفاظ بها على سبيل التبعية كان الصفات الاتية يتصف بها الالفاظ بالذات
ولا يتصف المعاني بها الا بالتبعية على فرضه قوله اما ان يمنع نفس تصور المعنى آه اراد بذلك ان تكون نفس تصور المعنى مانعا عن الصدق على الكثرة مع قطع النظر عن
جميع ما هو خارج عنه فيكون المعتبر في القسم الاخر ان لا يكون نفس تصور المعنى مانعا عن الصدق على الكثرة وان امتنع صدقه عليها بسبب الواقع مع قطع النظر الى غير الجهة
المذكورة اما بامتناع صدقه على شيء من الافراد او امتناع صدقه على ما عدا الواحد منه البناء في التقسيم دلالي مما ذكر من بناء التقسيم على اقسام
فرض صدقه على كثيرين وعدمه في القسمين المذكورين لما في لفظ الفرض من الاشتراك بين التقدير والتجويز ولا يصح الحمل الا على الاخير ليخرج الكلي
الذي لا يمتنع صدقه على شيء مطلقا كشريك الباري او على ما يزيد على الواحد كواجب الوجود عن حد الكلي واندراجه في الجزئي لعدم تجويز صدقه على كثيرين
وقد يدفع عنه بامكان تصحيح الحد بالفرق بين استحالة الفرض وفرض المستحيل والمذكور في الحد هو امتناع الفرض والممتنع في الكلي المفروض انما هو المفروض
دون الفرض وبينهما لا يخفى نظرا الى الامتناع تجويز العقل ذلك في بعض الكليات مما يكون امتناع صدقها على الافراد ضروريا كاللاشيء والممتنع ايضا يلزم اختلاف
حال المفهوم في الكلية والجزئية بالنظر الى البين الذي المذكور فانه قبل قيام البرهان على امتناع صدقه على كثيرين يندرج في الحد المذكور وبعد قيام البرهان
عليه عند العقل يخرج عنه ثم انه قد يورد على التقسيم المذكور تارة بان الشبح المرئي من البعيد مما يجوز العقل صدقه على امور عديدة مع انه ليس بكلي وقد يشتق
ان يتبع على ان العقل يجوز ان يكون شبحا واحدا من امر بحيث يصدق على غيره فلذا يحتمل ان يكون كل واحد منها هو المقصود فيصدق ذلك على كثيرين مع كونه جزئيا حقيقيا
واخرى بانكار من المفاهيم الجزئية مطابق لصورها التي في اذهان الجماعة فيلزم ان يكون كليا وما يتوهم من ان الكلية والجزئية من العوارض الذهنية التي لا تعرض للمفهوم
الحاصلة في الذهن دون الامور الخارجية مدفوع بانا لا نلاحظ المفهوم المذكور من حيث وجوده في الخارج بل من حيث تصوره المتصور له فانه ذلك المفهوم الحاصل
في العقل مع كونه جزئيا حقيقيا منطبق على جميع تلك الصور الكثيرة الحاصلة في الاذهان العديدة ويندفع الاول بان المقصود امتناع صدق المفهوم على الكثرة على
سبيل الشمول كالانسان الصادق على افراده لا على سبيل البدلية اذ مصداقه ح واحد بحسب الواقع لا تكثر منه وانما يقوم الاحتمال في العقل لعدم تعين مصداقه
البدلية وكذا الحال في الصورة المدركة للصبي الا انه لعلم او لاكثر تعدد الاحاد المنطبقة عليها بحسب الجميع واحد ومن ذلك يعلم ان النكرة التي يراد بها فرد ما على
سبيل الابهام تندرج في الجزئي وان كان مفادها شيوع معناها واطلاق الكلي عليها في كلماتهم انما جاز نظرا الى ملاحظة شيوعها بين تلك الجهة منزلة الكلي
الصادق على كثيرين لو لم يلاحظ ملحوظ الشيوع في وضعه للطبيعة الكلية المطلقة والثاني بان المراد امتناع صدقها على كثيرين بحسب الوجود الاصلي دون
الظلي فانه بناء على ما ذهب اليه المحققون من وجود الاشياء بعينها في الاذهان تكون حقيقة الجزئي موجودة في اذهان عديدة مع كونها حقيقة واحدة
غير قابلة للصدق على كثيرين الوجود الخارجي دون الوجود الذهني فاورد عليه من انتقاضه بالكليات التي لا وجود لافرادها الا في الاذهان كالعلم
مدفوع بان ذلك هو الوجود الخارجي بالنسبة اليها فعلى هذا يكون المقصود من الوجود الخارجي الوجود الاصلي كما ان الوجود الذهني هو الوجود الظلي فانه يجيء
لو كانت الدعوى المتقدمة من تشخص الجزئي حقيقيا كما هو المدعى ان قيام الجزئي الحقيقي بمحال المتعددة دعوى على ما عرفت مما يستحيل
صدقه على كثيرين بحسب الوجود الاصلي وقيام الجزئي الحقيقي من حيث الوجود الظلي بمحال متعددة لا مانع منه لرجوعه اذن الى اشخاص متعددة

من العلم وان كان المعلوم شخصا واحدا والحاصل قيام شخص واحد من العلم بمحال عديدة قوله اما ان يتساوى معناه الى ذهب عليك انه
لا يجري شيء من القسمين المذكورين في الكليات الفرضية اذ لا صدق هناك حتى يتساوى او يتفاوت فتكون واسطة بين القسمين المذكورين وانما لم يتعرضوا
لها نظرا الى انه لا فائدة في البحث عن الامور الممتنعة وقد يدرج ذلك في المتواطي لتساويها في الصدق على الافراد الفرضية نظرا الى صدق تلك المفاهيم على افرادها
على نحو واحد مع قطع النظر عما هو خارج منها نظرا ما ترتب في صدق الكلي عليها او يقال ان المراد بالتساوي عدم حصول التفاوت في الصدق فيصدق مع انتفاء
الصدق ايضا قوله او يتفاوت سواء كان الاختلاف بالاولية بان يكون صدقه على احدهما قبل صدقه على الاخر قبلية زمانية او غيرها والمقصود ان يكون بعض افراده
على غيره في صدق ذلك الكلي عليه بنفس ذلك الكلي لا بغيره فليس من ذلك تقدم صدق الانسان على الاب بالنسبة الى صدقه على الابن اذ التقدم هناك انما
هو في صدق الانسان عليه خارجا لا بنفس الانسانية فهو من التقدم في الوجود نظرا الى توقف وجود الابن على وجود الاب فلا تقدم له بالنسبة من الانسانية
اذ ليس صدق المفهوم مط على الابن متوقفا على صدقه على الاب وبالاولوية بان يكون صدقه على بعض الافراد بالذات دون بعض او بالشدية بان يكون ذلك
المفهوم في بعض الافراد اقوى من البعض وقد يعبر عن الثلثة بالاولوية لحصولها بكل من الاعتبارات الثلثة المذكورة والوجوه الثلثة من التشكيك حاصلة في الوجود
فان صدقه على الواجب اولى بالوجوه الثلثة من صدقه على الممكن قوله سواء كانت المعاني آه المدار في تعدد المعنى على اختلافه بحسب المفهوم سواء اندرج احد
المعنيين في الاخر اولا وسواء اتحدا في المصداق كليا كما في المتساويين او جزئيا كما في العام المطلق ومن وجه وتباينا فيه مع اتصال احدهما بالاخر كالصفة
والموصوف ومفارقته له فان جميع الصور المفروضة مندرجة في المتباينة وان لم يكن هناك تباين بين المعنيين في كثير من صوره فلا ربط للتباين المعروف بالمقام
في المقام ثم ان ذلك يعم ما لو تعدد الوضع فيهما او اتحد كما في المشتقات وما لو وضع اللفظ لهما او لاحدهما او لم يوضع لشيء منهما فيعم الحقائق والمجازات منفردة و
ملحوظة مع الاخر قوله وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى سواء كان لكل من اللفظين وضع مستقل او كان الجميع موضوعا بوضع واحد كما في جالس وقاعد في وجه وكذا
الحال لو كان الوضع في احدهما شخصيا وفي الاخر نوعيا او فرض حصوله وليس منه نحو زيد هذا وان كان الموضوع له في المبهمات خاصا اذ الموضوع له هناك خصوص
افراد المشار اليه من حيث انه مشار اليه فالمفهوم متغاير وان اتحدا في المصداق ثم ان اطلاق العبارة قاض بصدق الترادف بالنسبة الى المجازات والملفق من
الحقيقة والمجاز وهو خلاف ظاهر الاصطلاح قوله من وضع واحد فسر المصنف ره ذلك بما لم ينظر فيه الى الوضع الاخر فالمقصود تفرد كل من الاوضاع وتفرده بان لا يكون
تابعا لغيره ولا منظورا فيه حال الغير وكان القرينة عليه ان مقتضى العبارة كون تعدد المعنى حاصلا من الوضع الواحد فلا بد من اتحاد الوضع على النحو المعروف وهو
قاض باتحاد المعنى لا تعدده نعم على القول بثبوت الوضع العام مع كون الموضوع له خاصا ينصرف ظاهر العبارة اليه الا ان القول به انما شاع بين المتاخرين والتقسيم مبني
عليه ولذا لا يذكرون ذلك في الاقسام وايضا وضوح الحال في تعدد الاوضاع في المشترك كاف في الصرف عنه وكيف كان فعدم ارادة الوحدة بمعناها
المعروف ظاهر في المقام وانت خبير بان مجرد ذلك لا يعين حمله على المعنى المذكور ولذا اريد به ظاهره من عدم النظر الى الوضع الاخر مطلقا ويوجه ما يرد عليه من المرتجل فيما
يقابله على التوجيه الثاني وما يتوهم من ان تفسيره له بذلك لتعريف بين الفساد على انه يرد عليه خروج اللفظ الموضوع وضعا مستقلا لمعنى آخر بملاحظة
مناسبة للمعنى الاول فانه لا ينبغي التأمل في اندراجه في المشترك مع خروجه عن الحد المذكور بل ظاهر تقسيمه خروجه عن الاقسام المذكورة لعدم اندراجه في شيء من الاقسام الاتية
ايضا وعلى ظاهر عبارته بناء على الوجه المذكور يندرج في المجاز ولو حمل العبارة على ارادة الوضع المنفرد الذي لا يكون تابعا لوضع آخر مترتبا عليه كما في المنقول التخصصي
ولو لوحظ فيه المناسبة للمعنى الاول فهو مع بعده عن ذلك التفسير المذكور يقتضي فساد ما ذكره في المرتجل اذ لا يمكن تصحيح ظاهره الا بالتعسف الا ان يبنى على انه لو فرض
بلوغ المجاز الى حد الحقيقة من جهة الغلبة مع عدم هجر الاول كان من المشترك مع خروجه عن الحد المذكور قطعا وعلى ظاهر كلامه يندرج في المجاز في وجه وفي المنقول في
آخر كما سيأتي الاشارة اليه والاول واضح الفساد والثاني بعيد جدا مخالف لظاهر الاصطلاح لاعتبارهم تحقق الهجر في حصول النقل ثم ان اعتبار تعدد الوضع في المشترك قاض
بعدم شموله لما اذا تصور الواضع معنيين ووضع اللفظ لكل منهما او تصور معاني مختلفة على سبيل الاجمال ووضع اللفظ بازاء كل منها لاتحاد الوضع هنا وان
تعدد الموضوع له مع ان الظاهر اندراج ذلك في المشترك اذ لا فرق في الحقيقة بين ايراد الوضع بصيغة مخصوصة به او بنحو يتعلق بكل واحد من المعاني المختلفة ويجري الاشكال
المذكور في المشتقات التي تكون مباديها مشتركة فانه يجري الاشتراك اليها مع عدم تعدد الوضع فيها اذ هي موضوعة بوضع واحد نوعي الا ان يقال ان لها وضعين
احدهما شخصي وهو وضعها بحسب المادة والاخر نوعي وهو وضعها الهيئي وهو كلام ظاهري مخالف للتحقيق وان اوهمه بعض العبارات اذ من البين ان وضع المادة
مخصوص بتلك المادة المأخوذة على الهيئة المخصوصة الملحوظة في مباديها ولا يعم تلك المادة على اية هيئة كانت ليعم المشتقات فالوضع الحاصل في المادة المأخوذة في
المشتقات انما يأتي من الوضع النوعي المتعلق بها غاية الامر ان يكون الوضع النوعي هناك مختصا بما اذا كان المبدأ موضوعا فيكون موضوعية المبدأ من قيد الملحوظ
في وضع المشتق ولا يقضي ذلك بكون المادة في ضمنها موضوعة بذلك الوضع فلفظة ضارب موضوعة بالوضع النوعي لمن قام به الضرب ويكون انفهام مجموع ذلك
المعنى بذلك الوضع لا غير وان توقف معرفة مفاد المادة على العلم بوضع الضرب نظرا الى ترتب الوضع المذكور عليه وقضية المعنى بهذا الوضع اليه من الموضوع
بالوضع الاول وقد يوجه بتنزيل الوضع المذكور منزلة وضعين احدهما بالنسبة الى الهيئة والاخر بالنظر الى المادة حيث ان الملحوظ عند الواضع كون الهيئة مفيدة
لشيء والمادة لاخر فمعنا الهيئي انما يحصل بنفس هذا الوضع استقلالا ومعنا المادي انما يسري اليه من اللفظ الموضوع بوضع آخر فاللفظ الموضوع ملحوظ
على سبيل العموم بالنسبة الى الامرين الا ان الوضع نوعي بالنسبة الى الهيئة وشخصي بالنظر الى المادة والاشتراك المفروض انما لوحظ بالنسبة الى الامر و
بهذا الوجه يمكن تنزيل بعض العبارات الدالة على تعدد الوضع في المشتقات فان قلت كيف يصح القول بكون الوضع بالنظر الى المادة خاصا مع ان معناها
المادي ملحوظ على جهة العموم بقرينة انه ليس شيء من معاني المبادي ملحوظا هناك بالخصوص قلت الحال كما ذكرت الا ان هناك فرقا بين اللحاظين فانه قد يكون الملحوظ
في الوضع هو الجهة العامة ويكون كل من الخصوصيات مما وضع اللفظ بازائه من جهة كونه من افراد المعنى الملحوظ من حيث صدق المفهوم المفروض عليه كما هو
الحال في اسماء الاشارة ونحوها من القول بوضعها للخصوصيات وقد يكون الموضوع له هو خصوص كل من المعاني الخاصة ويكون المعنى العام ملحوظا لمجرد

كونها التلاحظتها او وجها من الوجوه الباعثة الاحضار ما في الذهن من غير ان يكون لخصوصية تلك المفهوم العام مدخلية في المعنى الموضوع له كما في الصورة المفروضة
فان كلا من خصوصيات المواد الحاصلة في ضمنها انما وضعت لخصوصيات معانيها الخاصة وان كان احضار كل منها في الذهن حال الوضع على وجه عام وكذا الحال
في الصور المتقدمة فان الوضع هناك وان تعلق بامر يعم الكل الا ان كلا من تلك الخصوصيات مما وضع اللفظ بازائها بخصوصها فلولا كان الوضع المستقل المنفرد
من غير فرق اصلا وح فيمكن ادراج ذلك في العبارة من حيث تحقق الوضع لكل منها غير منظور فيه الوضع للاخر وان حصل الوضع للكل بجعل واحد فلعل غاية الكلام
في توجيه هذا المقام ثم ان ظاهر العبارة يعم ما لو بقي الوضعان على حالهما او هجر احد المعنيين وكلاهما نظرا الى حصول الوضع بالنسبة اليهما وكذا لو وضع اللفظ لاحد معنيين
في اللغة ثم وضع للاخر في العرف ابتداء من دون ملاحظة الوضع الاول مع بقاء ذلك المعنى او هجره وادراج ذلك كله في المشترك محل خفاء والظاهر اندراج الاخير في
المرتجل هذا ويتم الاشتراك ما لو كان الوضعان تخصيصين او نوعيين او مختلفين او اتحد اللفظان من جهة اعلالهما او اعلال احدهما فلا يبعد ادراجهما في المشترك كان
العملية والحرفية اذ الاظهر تعلق الوضع بما بعد الاعلال لا ان يكون الاعلال عارضيا فالظاهر عدم اندراجه فيه ولو كان احد اللفظين موضوعا بوضعين في الاخر بوضع
واحد كان الحرفية والمركبة من نعمل لامر نون التاكيد ففي ادراجهما في المشترك وجهان وظاهر الحد الخروج وان لحقهما احكام الاشتراك ويجري ذلك في المركبات الموضوعة
للاعلام كعبد الله علما ومركبا اضافيا وتابط شرا فان ظاهر الحد المذكور يعم ما لو كان الوضعان في لغة واحدة او لغتين في عرف واحد او عرفين الا انه لا يلحقه احكام
الاشتراك غالبا مع الخلاف لحمله مع الاطلاق على مصطلح القائل ويجري التعميم المذكور في المترادفين ايضا قوله وان اختص الوضع باحدهما لا يخفى انه لا يعتبر في المجاز ولا
في المنقول والمرتجل اختصاص الوضع باحد المعنيين بصورة التعدد ايضا كما لو كان للفظ معنيان او معان ثم استعمل في غيرها مجازا او نقل اليه فلا وجه لاعتبار اختصاص
الوضع بواحد منهما ثم انه ان اراد اختصاص مطلق الوضع به لزم ان يكون المنقول خارجا عن الوضع بالنسبة الى معناه المنقول اليه بل يلزم ان يكون المرتجل مستعملا من دون
الوضع والمناسبة وهو من الغلط قطعا لا اختصاص الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز وان اراد به الوضع الواحد بالمعنى الذي فسره به ليكون اللام للعهد لزم ان يكون
اللفظ الموضوع لاحد المعنيين بمناسبة الاخر اذا لم يغلب استعماله فيه مندرجا في المجاز نعم لو حمل الوضع الواحد على الوجه الاخير من الوجهين المذكورين فيما حكي عنه من
التفسير اندفع ذلك الا انه لا يتم عد المرتجل من جملة ذلك لوضوح تعدد الوضع فيه بالمعنى المذكور كيف ولولا ذلك لزم ان يكون استعماله قبل الغلبة غلطا لوقوعه
من دون الوضع والمناسبة قوله من غير ان يغلب فيه قيل المراد بالغلبة ان يهجر المعنى الاول فالمراد الاعم لقرينة بخلاف المعنى الثاني قلت فيه بعد غلبته ان يكون اللفظ اكثر
استعماله في المعنى الثاني الى ان وصل الى حد الحقيقة مع عدم هجر الاول مندرجا في الحقيقة والمجاز وهو واضح الفساد وقد يفسر الغلبة بشيوع استعماله في
المحاورات الى ان يتبادر منه اللفظ من دون ملاحظة شيء من القرائن الخاصة والعامة سواء ساوى الحقيقة الاولى او غلب عليها وانما اطلقها عليها اتكالا على
وضوح الحال اذ لا مجال لتوهم الاكتفاء بمطلق الشيوع وغلبة الاستعمال والا لانتقض حد المجاز والمنقول طردا وعكسا بالمجاز المشهور فالمراد بها خصوص الغلبة البالغة
الى الحد المذكور سواء حصل معها هجر الاول ام لا وح فيندفع اندراج الفرض المذكور في المجاز لكن يلزم اندراجه في المنقول ولا يقولون به لما عرفت من اعتبارهم فيه حصول
الهجر وقد ظهر بما ذكرنا ضعف ما قد يورد في المقام من لزوم اندراج المجاز المشهور في المنقول وخروجه عن المجاز نظرا الى تحقق الغلبة فيه لمساواته للحقيقة او رجحانه عليها فيفتقر
فيه حمل اللفظ على الحقيقة الى قيام القرينة وذلك لما عرفت من ان المراد بالغلبة في المقام ما يوجب تعين اللفظ لذلك المعنى فيقضي بالتوقف في الحمل او رجحان المعنى
الغالب مع قطع النظر عن جميع القرائن حتى ملاحظة الشهرة وهو غير حاصل في المجاز المشهور هذا ولا يذهب عليك ان استعمال المنقول في كل من معنييه على سبيل الحقيقة
لحصول الوضع بالنسبة الى كل منهما غير ان اطلاقه مع انتفاء القرائن ينزل على المعنى الاخير والحمل على الاول يتوقف على قيام القرينة وربما يتوهم زوال الوضع بالنسبة
الى الاول فاذا استعمل فيه كان مجازا فينعكس فيه الامر وهو فاسد اذ لا رافع هناك للوضع بعد تحققه ومجرد انصراف اطلاقه الى الاخير وافتقار حمله على الاول الى القرينة
من جهة الغلبة المفروضة لا يقضي بكون الاول مجازا كيف ولو كان مجازا لما اتجه جعله قسيما له ولانتقض به حد المجاز ومن هنا يعلم ان الالفاظ المتروكة في العرف لا
يلحق بالمهمل مع حصول الهجر بالنسبة اليها هذا اذا استعمل في الاول من جهة الوضع له واما اذا كان بملاحظة العلاقة الحاصلة بينه وبين الاخير كما هو الظاهر من
استعماله فيه بعد تحقق النقل فلا شك في كونه من المجاز ويجري الوجهان في استعمال المشترك في احد معنييه مع هجره او بقائه على حاله ولذا اعتبرت الحيثية في
حدي كل من الحقيقة والمجاز قوله فهو الحقيقة والمجاز المعروفان التسمية بالحقيقة والمجاز فرع الاستعمال ولذا عرفنا في الشرح بالكلمة المستعملة فيما وضعت له
في اصطلاح به التخاطب وما يؤدي ذلك كما هو مذكور في الكتب الاصولية والبيانية وهو غير ملحوظ في الحقيقة على ما ذكره فلا يستقيم اطلاقه ولو قيل
باختصاص المقسم بما اذا تحقق الاستعمال اذ المراد بالمعنى هو الامر المقصود من اللفظ ففيه مع عدم دلالة عليه لا يفيد ذلك كونه مقصودا بالفعل انه يلزم
من ذلك تخصيص سائر الاقسام كالمشترك والمترادف بذلك كما هو بعيد بل يعم لها بما هو المستعمل وغيره ثم ان في العبارة اشكالا اخر فان تخصيص المجاز بالذي لم
يغلب على الحقيقة يقتضي خروج الغالب عليها مع اندراجه في المجاز ايضا فان المنقول العرفي او الشرعي مجاز لغوي ولو بعد النقل والغلبة وقد يعتذر بان الحيثية
معتبرة في المقام فيكون من حيث غلبته منقولا ومع قطع النظر عن غلبته وتعيين اللفظ له اذ لوحظ في الاستعمال علاقته لمعناه الاول يكون مجازا لكن استفادة
ذلك من العبارة مشكل لكنه تسامح في التعبير اتكالا على وضوح الامر قوله فهو المنقول اللغوي الخ ينسب الى ما وقع النقل بحسبه من الشرع او اللغة او العرف العام
او الخاص وثبوت المنقول بالوجه الاخير مما لا ينبغي كلام فيه وانما النزاع في المنقول الشرعي معروف يأتي الكلام فيه انشاء الله والمنقول اللغوي لم يثبت وجوده فهو مجرد فرض
وللذاكر كجماعة ومثل له بعضهم بالغائط فانه اسم للارض المنخفضة وقد جعل اسما للحدث المعروف وهو كما ترى وكانه مبني على تعميم اللغة للعرف القديم واما
العام ح المنقول العرفي فالمعروف وجوده وربما ناقش فيه بعضهم لشبهة ركيكة بينة الاندفاع ثم ان الظاهر ان المراد به ما يعم عرف معظم اهل اللسان بان لا يختص بطائفة دون
اخرى ولا يعتبر فيه العموم لسائر الافراد ولا ينافيه عدم ثبوته عند شرذمة قليلة ولا ينافي العلم بثبوته الجهل بتحققه عند جميع اهل اللسان بان لا يختص الخادم ثم
انه قد يكون الوضع في المنقول تعيينيا حاصلا من وضع اللفظ للمعنى الثاني لمناسبته لما وضع له اولا وهل يكتفي فيه بمطلق المناسبة الملحوظة او يعتبر ان تكون مصححة
للتجوز وجهان وظاهر اطلاقهم يومي الى الاول وهو الاوجه وقد يكون تعينيا حاصلا من كثرة استعمال اللفظ فيه وح قد يكون الاستعمال فيه اولا على سبيل المجاز الى

ان يصل الى حد الحقيقة وقد يكون اطلاقه عليه على سبيل الحقيقة كما اذا كان من قبيل اطلاق الكلي على الفرد لا بارادة الخصوصية من اللفظ فشاع الاطلاق المذكور
الى ان تعين اللفظ له وانسبق الى الفهم بخصوصه كما يحتمل ذلك في الدابة للقادون فلا يكون لفظه الارادة مسبوقا بالمجاز وفي كلام العلامة في النهاية اشارة الى
ذلك حيث قال واعلم ان العرف العام يخصص في مرتين الاول اشتهار المجاز بحيث يصير حقيقة عرفية الى ان قال الثاني تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة المشتقة
من الدبيب واختص ببعض البهائم فان مقابلته بالمجاز يومي الى عدم كون الاستعمال في الثاني مجازا بان يكون الخصوصية ملحوظة في استعماله فيه قوله وان كان بدون
المناسبة فهو المرتجل فيشركان في حصول الغلبة في المرتجل على نحو المنقول وخلوه عن المناسبة فيه والفارق بينه وبين المنقول والفارق بينه وبين المجاز امران احدهما ذلك
والاخر حصول الغلبة فيه بخلاف المجاز وانت خبير بان لزوم خلو استعمال المرتجل قبل حصول الغلبة المفروضة عن الوضع والمناسبة حسب ما مر فلا يندرج في الاستعمال الصحيح وغاية
ما يتعسف في تصحيح ذلك ان يدعي ثبوت الوضع فيه في الجملة ويدعي اعتبار ملاحظة عدم المناسبة بينه وبين المعنى الاول من جهة تلك الملاحظة يحصل نوع تبعية للموضوع له
فيه من التكلف ما لا يخفى على ان اعتبار ذلك في المرتجل غير معلوم ولا منقول في كلماتهم فيه بالنسبة الى وضعه الاول فيختص الوضع المنفرد فيه باحد معانيه وفيه مع ما فيه من التكلف
البين ان اعتبار ذلك في المرتجل غير معلوم ولا منقول في كلماتهم وانما المعتبر فيه عدم ملاحظة المناسبة وان كانت موجودة واين ذلك من اعتبار ملاحظة عدم المناسبة مضافا
الى ان اعتبار الغلبة فيه غير ظاهر اذ لم يعتبر ذلك في حده ومع البناء على اعتبارها فيه يلزم خروجه قبل الغلبة عن جميع الاقسام المذكورة وظاهر العلامة اندراجه في المجاز و
بين فساده وظاهر اطلاقات المرتجل في كلامهم يعطي اعتبار مغايرة الواضع للثاني للواضع للاول ولو بالاعتبار من جهة اختلاف العرف الذي وقع الوضع فيه حاصلا
هناك هجر المعنى الاول ام لا ثم وحيث ان المصنف قد فتح مباحث الالفاظ على قليل من مطالبها وكان هناك فوائد عديدة يليق الاشارة اليها ومطالب جمة يتوقف
كثير من المباحث المتعلقة بالالفاظ عليها كان الحري الاشارة الى ما يليق بالمقام لذكرها ولنتبع ذلك في فوائد الاولى ان دلالة اللفظ على المعنى قد يكون بالوضع وقد يكون
بغيره فمن الاول دلالة اللفظ على ما استعمل فيه من المعاني المطابقية الحقيقية ومن الثاني دلالته على المعاني التضمنية والالتزامية فان دلالته عليها من جهة استلزام
الكل الجزء والملزوم اللازم وهو انما يأتي من جهة العقل من غير ارتباط له بالوضع وقد يجعل دلالته عليها وضعية لتوقفها على الوضع وهو الذي اعتبره المنطقيون
فحكموا بكون الدلالات الثلث وضعية واما ما ذكرنا فهو المذكور في كتب البيان وهو الانسب بالمقام وكيف كان فهذا البحث لفظي لا طائل تحته فانه ان فسرت الدلالة
الوضعية بما يكون للوضع مدخلية في حصولها سواء كانت بلا واسطة او معها اندرج ذلك في الوضعية ضرورة توقفها على الوضع اذ دلالة اللفظ على المعاني التضمنية
والالتزامية فرع الدلالة على المعنى المطابقي المتوقف على الوضع وان فسرت بما يكون مستندا الى الوضع ابتداء كما هو الظاهر في معناها لم تكن من الوضعية وقد
يقال بالتفصيل بين التضمنية والالتزامية اذ ليست الدلالة على المعنى المطابقي الا عين الدلالة على الجزء والمفروض ان الدلالة الاولى وضعية فيكون دلالته على
الاجزاء ايضا كذلك وهذا بخلاف الالتزام وفيه ان هناك فرقا بين ملاحظة الاجزاء بلحاظ واحد هو لحاظ الكل وبين ملاحظة كل منها منفردا في اللحاظ والمعنى التضمني
هو الاخير والدلالة عليه غير الدلالة على الكل وما قد يتوهم من انه انما تكون الاجزاء مدلولة للفظ بملاحظتها في ضمن الكل لا منفردة فهي مدلولة بدلالته على الكل فكيف
يجعل الدلالة على الجزء مغايرة للدلالة على الكل مدفوع بانهما انما يتحدان ذاتا لا اعتبارا بمعنى ان هناك دلالة واحدة اذا نسبت الى الكل كانت مطابقة واذا
نسبت الى الاجزاء كانت تضمنا فهما مختلفان في اللحاظ فاذا كانت تلك الدلالة بالملاحظة الاولى وضعية لا يستلزم ان تكون باعتبار الثاني ايضا كذلك ثم لا يخفى
ان اعتبار ملاحظة الجزء في ضمن الكل لحاظا مستقلا غير ملاحظته في ضمن الكل بملاحظة الكل فالجزء مدلول في ضمن الكل على النحو الثاني الا ان اعتبار كون الدلالة تضمنية
حاصل باللحاظ الاول ولا ينافي ذلك ملاحظة الجزء استقلالا او لو اعتبر كونه في ضمن الكل فان العقل وقد ظهر بما ذكرنا ان الاظهر اندراج المفاهيم ونحوها في الدلالات
العقلية كسائر الاستلزامات العقلية كدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص ونحوهما وقد يتفرع على الوجهين جواز الاعتماد في ذلك على الظن ان قيل بكون
الدلالة فيها وضعية وعدم الاعتداد بالظن مع كونها عقلية لعدم الاعتداد بالظنون العقلية ويدفعه الاكتفاء بالظن في الدلالات اللفظية لجريان الاستعمالات
عليه فلا فرق بين جعلها وضعية او عقلية نعم العقلية الصرفة الغير المستفادة من اللفظ على حسب المخاطبات العرفية فيعتبر فيها من القطع سواء كانت الملازمة بين الامرين
بين الامرين بينا بالمعنى الاخص او غير بين كما هو الحال في الاستلزامات العقلية من دلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته ونحوها فانها خارجة عن الدلالات اللفظية وان
كانت الدلالة عليها بواسطة اللفظ ولذا لم يندرج في شيء من الدلالات الثلث وقد يجعل من الاول دلالة المجازات على المعاني المجازية فانها انما يصح استعمال المجاز من
جهة ترخيص الواضع واذنه في الاستعمال كما هو ايضا نوع من الوضع النوعي فيكون دلالتها على تلك المعاني ايضا بالمطابقة لكونها تمام الموضوع له بالوضع المذكور وقد يشكل
بانه لا حاجة في دلالة اللفظ على معناه المجازي الى الوضع بعد وجود القرينة ضرورة ان المعاني المجازية من اللوازم الذهنية للمعاني الحقيقية ولو بحسب العرف و
العادة بعد انضمام القرينة فالانتقال اليها يحصل من المعاني الحقيقية المنضمة الى القرينة فهي وان لم تكن لازمة للموضوع له مطلقا لكنها لازمة له في الجملة ولو بعد
انضمام القرينة وذلك كاف في حصول الالتزام غاية الامر ان لا يكون لازما مطلقا ولذا نص علماء البيان على كون الدلالة في المجازات من قبيل الالتزام وح فيكون الحال
فيها كسائر الدلالات الالتزامية في عدم استنادها الى الوضع بلا واسطة اذ ليس لترخيص الواضع تاثير في دلالتها على تلك المعاني اصلا اذ ليس الانتقال اليها
الا مستندا الى ما ذكرنا فيقوى دخولها في قبيل الثاني على نحو غيرها من المداليل الالتزامية حسب ما مر وقد يقال بان الوضع الترخيصي الحاصل في المجاز وان
لم يكن مفيدا للدلالة اللفظية على المعنى كما هو الشان في الحقائق اذ الدلالة هناك حاصلة مع قطع النظر عنه من جهة انضمام القرينة الا ان جواز استعمال اللفظ فيه
بحسب اللغة لما كان امرا توقيفيا متوقفا على ترخيص الواضع توقف عليه ولذا لا يجوز استعمال اللفظ في اي جزء واي لازم فرض وانما يتبع جوازه الترخيص المذكور المعلوم
من تتبع استعمالات اهل اللسان فالمعاني المجازية ايضا مما وضع اللفظ بازائها على الوجه المذكور فيكون دلالتها بهذا الاعتبار وضعية مندرجة في المطابقة كما في
ذلك بالنسبة الى المعاني الحقيقية وفيه ان ما ذكر انما يفيد توقف جواز الاستعمال في تلك المعاني على اذن الواضع وترخيصه واما نفس الدلالة فغير مستندة الى اذنه
وترخيصه والملحوظ في المقام هو حال الدلالة لا جواز الاستعمال والمناط في كون الدلالة وضعية او عقلية كون الباعث على الانتقال الى ذلك المدلول ابتداء هو
الوضع او العقل فاذا لم تكن الدلالة في المقام منوطة بالوضع المعروف ثم كانت حاصلة من جهة التزام ذلك المعنى للمعنى الحقيقي ولو بواسطة القرينة اتجه الحكم بكونها وضعية

واما الحال فيها كسائر المداليل الالتزامية وتوقف استعمال اللفظ فيها على الوضع المذكور لا يجعل دلالته عليها وضعية كما ان ما ذكرناه لم يصح بذلك ان يكون فيها مداليل مطابقية لكونها تمام الموضوع له بهذا الوضع النوعي وبذلك يظهر وجه الجمع بين ما ذكره علماء البيان من كون الدلالة في المجازات التزامية وما نص عليه بعض محققي الاصوليين من كون المعنى المجازي مدلولا مطابقيا فان تلك المعاني مداليل التزامية من جهة ان الانتقال اليها انما يحصل بتوسط المعاني الحقيقية ولو من جهة القراين المنضمة ومطابقية من حيث كونها تمام الموضوع له بهذا الوضع الترخيصي المجوز لاستعمال اللفظ فيها وان لم يتوقف على ذلك دلالتها عليها وحيث كان الملحوظ عند علماء البيان هو حال الدلالة اشاروا الى كونها التزامية حاصلة بتوسط المعاني الحقيقية هذا ولا يذهب عليك ان المعاني المجازية وان كانت لازمة للمعاني الحقيقية ولو بعد انضمام القرينة الا ان فهمها لا يتوقف على الانتقال الى المعاني الحقيقية اذ كثيرا ما يفهم المراد من اللفظ من جهة القراين من غير علم بما وضع اللفظ له فتكون القرينة هي الدالة على ارادة تلك المعنى من اللفظ ابتداء من غير انتقال اليه مما وضع اللفظ له وان شئت قلت ان اللفظ دال عليه بتوسط تلك القرينة المنضمة اليه وح يشكل الحال في درج ذلك في شيء من الدلالات الثلث وليس الباعث على الانتقال اليه الوضع ابتداء ولا مع الواسطة فالظ كونها من الدلالات العقلية لكن المدلول بتلك الدلالة مندرج في المدلول المطابقي على التقريب المذكور فتم ان ما ذكرناه من الكلام جار في دلالة الحكاية على المحكي اذ لا حاجة في دلالتها عليه الى الوضع ضرورة حصول الدلالة بنفس التلفظ بها غاية الامر توقف الالتفات الى نفس اللفظ على قيام القرينة الصارفة عن جعله لما اخطره معنا كما هو الغالب في الاستعمالات ولا يبعد القول بتوقف صحة استعماله كذلك على ترخيص الواضع واذنه لئلا يخرج به الاستعمال عن قانون اللغة وكيف كان فيشكل الحال في اندراجها تحت الحقيقة والمجاز والظ خروجها عنهما فهي واسطة بينهما ويرشد اليه الظ عدم اندراجها في شيء من اقسام الكلمة اذ لم تكن من الالفاظ الموضوعة وان نزلت منزلة الاسم في الاستعمالات لثانيها ان الغالب في وضع الالفاظ ان تكون بازاء المعاني التي يستعمل اللفظ فيها كما هو الحال في معظم الالفاظ الدائرة في اللغات وح فقد يكون ذلك المعنى حاصلا في نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه فليس من شان اللفظ الا احضار ذلك المعنى ببال السامع وقد يكون ذلك المعنى حاصلا بقصد من اللفظ من غير ان يحصل هناك معنى قبل اداء اللفظ فيكون اللفظ آلة لايجاد معنا واداء مقصود ويجري كل من القسمين في المركبات والمفردات فالاول من المركبات الاخبارات والثاني منها الانشاءات ولذا قالوا ان الخبر ما للخارج يطابقه او لا يطابقه والانشاء ما ليس له خارج بل يحصل معنا بقصد من اللفظ والنوع الاول مفردات معظم الالفاظ الموضوعة فانها انما تفيد احضار معانيها ببال السامع من غير ان تفيد اثبات تلك المعاني في الخارج في اعم من ان تكون ثابتة في الواقع او لا والنوع الثاني منها كاسماء الاشارة والافعال الانشائية بالنسبة الى مضمونها النسبي وعدة من الحروف كحروف النداء وحروف المشبهة بالفعل ونحوها فان كلا من الاشارة والنسبة الخاصة والنداء والتاكيد حاصل من استعمال هذا الضرب بلوازم في معانيها فمفاد تلك الالفاظ ايجاد معانيها الانشائية في الخارج نظير الانشاءات في المعاني التركيبية هذا وقد يكون وضع اللفظ لا بازاء معنى يستعمل فيه وح فقد يكون موضوعا بازاء امور لغير افادة المعاني كالاصوات كاد فيما الكالمة وتنوين الترنم ونحوهما وقد يجعل لفائدة معنوية كالتاكيد المستفاد من بعض الحروف الزائدة كمن في قولك ما في الدار من رجل وقد يكون فيهم ذلك ابهم كبعض اخر من الحروف الزائدة والظ خروج الجميع عن قسمي الحقيقة والمجاز كما يظهر من ملاحظة حديهما وقد يعبر عن هذا النوع من الوضع في غير الصوت الاخيرة بالوضع الالي الافادي كما قد يعبر عن الاول بالوضع الاستعمالي وقد يكون الوضع لاجل ان يتركب منه الالفاظ الموضوعة كوضع حروف التهجي وقد يعبر عنه بالوضع التحصيلي ثالثها انه قد يكون المقص باستعمال اللفظ افادة الموضوع له وقد يكون المقص افادة غير ما وضع له ابتداء وح فالغالب ان يكون الموضوع له واسطة في الانتقال اليه بمعونة القرينة الدالة عليه من غير ان يراد ذلك من اللفظ بل انما يكون واسطة في الانتقال خاصة وقد لا يكون المعنى الموضوع له واسطة في الانتقال اليه ايض بل يكون القرينة هي المفهمة لارادة ذلك المعنى من غير انتقال الى معناه الموضوع له اصلا كما اشرنا اليه وقد يكون المقص بالافادة غير ما وضع له لكن يراد من اللفظ خصوص ما وضع له ابتداء لينتقل منه الى المعنى المقص ولا اشكال في كون الاستعمال على النحو الاول حقيقة وعلى الوجه الثاني مجازا واما الثالث فيندرج في الحقيقة بملاحظة ما ترى من ظاهر حدها نظرا الى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ابتداء وان جعل ذلك واسطة في الانتقال الى غيره ومنه ما سبق الاشارة اليه وهذه الطريقة شايعة في الاستعمال منها العام المخصوص على ما هو الاظهر فيه من استعماله في العموم ودلالة المخصص على ما هو المراد بحسب الواقع حسبما ياتي الكلام فيه في محله ومنها الكناية حيث ان الانتقال الى المعنى الكنائي انما يكون بتوسط ارادة الموضوع له من اللفظ ابتداء لينتقل منه الى ما هو المقص بالافادة وقد جعلها علماء البيان قسيما للحقيقة والمجاز حيث اعتبروا في المجاز لزوم القرينة المعاندة لارادة الحقيقة وجعلوا الكناية خالية عنها قلت والظ ان مقصودهم بذلك عدم اعتبار قيام القرينة على كون المراد هو بيان المعنى الكنائي خاصة كما هو الشان في المجاز بل يعم ما لو كان المراد هو ذلك واريد به بيان الامرين معا فالمعتبر في الكناية هو كون المعنى الكنائي مقصودا بالافادة من الكلام سواء كان الموضوع له ايض مقصودا بالافادة معا او لا فهو اعم من الوجهين بخلاف المجاز فان المقص فيه افادة المعنى المجازي خاصة من دون افادة المعنى الحقيقي فهو ملزوم للقرينة المعاندة والتزم فيه ظاهر ما قررناه فانه لما كان اللفظ في المجاز مستعملا في المعنى المجازي لزم وجود القرينة المعاندة حسبما ذكروه لمنافاة استعماله في المعنى المجازي لاستعماله في المعنى الحقيقي واما في الكناية فلما كان المستعمل فيه هو الموضوع له واريد الانتقال الى المعنى الكنائي بتوسطه كان قيام القرينة على كون المقص من الكلام افادة ذلك غير مانع عن كون افادة الموضوع له مقصودا معه ايض فلذا قالوا ان القرينة المعاندة غير لازمة في الكناية اذ قد تم استعمالها بدونها وما في بعض المقامات من المقارنات الاتفاقية وليس من الامور المعتبرة في تحققها واما قيام القرينة من الحال او المقال على كون المعنى الكنائي مقصودا بالذات في الجملة فمما لا مجال للتامل فيه اذ لا شك في انصراف الاطلاق مع عدمها الى الحقيقة على الوجه الاول فهي مشاركة للمجاز في لزوم القرينة المفهمة لما شاركتهما في الخروج عن الظ وانما التفاوت بينهما في كون المستعمل فيه في المجاز ابتداء غير الموضوع له غالبا وفي الكناية هو الموضوع له والمقص منه الانتقال الى لازمه وملزومه والحكم به فان قلت ان المعنى الحقيقي قد يراد ابتداء في بعض المجازات ويقصد منه الانتقال الى المعنى المجازي كما ياتي الاشارة الى عدة منها فلا يتم ما ذكر من الوجه في الفرق بينه وبين الكناية ولا يمكن الفرق ايض باعتبار وجود القرينة المعاندة في المجاز وعدمه في الكناية لامكان وجود القرينة المعاندة في الكناية ايضا وان لم تكن من لوازمها فاي فرق بينها وبين المجاز في تلك الصورة وقد يظهر من ذلك ايض عدم اتجاه ما ذكر من الوجه في اعتبار القرينة المعاندة في المجاز دون الكناية قلت الانتقال

ويمكن ان يقال الظرفيت [illegible] وقد يعرف بالاداة غير الحرف بجنس من المعاني على ذلك المعنى العبد [illegible] من هذا مدلولها في العلة الا ان الاشارة انما بجملة ذا الكناية وجهها يكون مما يلاحظ به من المعنى موصوف اخص الحروف المشبهة الاوضاع

في الكناية انما يكون من احد المتلازمين في الوجود الى الاخر فيحكم بثبوت احدهما حتى ينتقل الى ثبوت الاخر فهناك قد يقصد اثبات اللازم خاصة فيكون الحكم بثبوت الامر الاخر الوصلة اليه وقد يراد منه اثبات الامرين من غير منافاة بين القصدين اصلا بخلاف الحال في المجاز وان فرض جعل ارادة المعنى الحقيقي وصلة الى الانتقال اليه بمعونة القرينة فانه لما كان الانتقال على غير النحو المذكور لم يمكن الجمع بينهما كما في التمثيل والعام المخصوص ونحوهما فالفارق بينهما كون التعبير في الكناية على نحو لا ينافي ارادة غير الموضوع له لارادة الموضوع له بخلاف المجاز اذ لم نقل بجواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه بل لو قلنا بجوازه للمنافاة بينهما ايض بحسب الارادة الخاصة المتعلقة بكل منهما ولذا نص اهل البيان بكون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة فالقصد في الكناية مرتبطان بخلاف الاستعمال في الحقيقة والمجاز لانفصال كل من الارادتين هناك عن الاخر فكان كل منهما هو المراد من اللفظ دون الاخر حسبما ياتي الكلام فيه ثم نعم هذا على ما هو الاظهر في تفسير الكناية ويستفاد من كلام السكاكي حيث نص على ان الحقيقة في المفرد والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين تفترقان في التصريح وعدمه ومن التفتازاني في التلويح حيث قال انه لا بد في الكناية من ان يقصد تصوير المعنى الاصلي في ذهن السامع ثم ينتقل عنه الى المكنى عنه فيكون الموضوع له مقصودا في الكناية من حيث التصوير دون التصديق حتى ينتهي فلا حكم بل هو صريح بان الموضوع له مقص في المقام من اللفظ الا انه ليس مقصودا بالتصديق بل الغرض منه الانتقال الى المكنى عنه والتصديق به فيكون المستعمل فيه في الكناية هو الموضوع له حسبما ذكرناه فما اورد عليه بعض الافاضل من انه لا بد في المجاز ايض من تصوير المعنى الحقيقي ليفهم المعنى المجازي المشتمل على المناسبة المصححة للاستعمال فدعوى كون الموضوع له مقصودا في الكناية دون المجاز تحكم من الاكتفاء بالفرق البين بين المقامين فان المعنى الموضوع له مراد من اللفظ في الكناية بخلاف المجاز اذ لم يستعمل اللفظ فيه الا في المعنى المجازي غاية الامر انه يدل على المعنى الحقيقي بمقتضى الوضع لكان عالما به وينتقل منه الى ما استعمل فيه اللفظ بمعونة القرينة واين ذلك من استعمال اللفظ فيه وارادة تصويره في ذهن المخاطب كما في الكناية وقد يقال بجواز كون المستعمل فيه في الكناية هو المعنى الكنائي خاصة غير انه يجوز معه ارادة الموضوع له ايضا او ليس معها قرينة معاندة لارادة الحقيقة وتوضيح ذلك ان المعنى الكنائي مقص من الكناية قطعا اما باستعمال اللفظ فيه فلا يكون الموضوع له مرادا اصلا او باستعماله في الموضوع له والانتقال اليه بتوسطه فيكون الموضوع له مرادا معه ايضا وقد يستظهر ذلك من حدها المعروف من انها لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه بحمله على كون اللازم مرادا من العبارة قطعا واما الموضوع له فيمكن ان يراد معه ايض بان يستعمل اللفظ في الموضوع له وينتقل منه الى اللازم وان لا يراد معه بان يستعمل في نفس اللازم لينتقل اليه من المدلول الحقيقي كما في المجاز فعلى الاحتمال الاول يكون حقيقة اصولية وعلى الثاني مجازا اصوليا وحيث انها محتملة للامرين وليس معها قرينة صارفة عن ارادة الموضوع له رأسا جعلوها في البيان قسما ثالثا وجعلوا المايز بينها وبين المجاز وجود القرينة المنافية فيه ان مجرد دوران اللفظ بين الوجهين المذكورين لا يجعلها قسما ثالثا في المقام غاية الامر ان يصح حمل اللفظ على الحقيقة بالنحو المذكور وعلى المجاز ومن البين ان عدهم الكناية قسيما للحقيقة والمجاز ليس مبنيا على مجرد الاصطلاح المجرد قيام الاحتمال المذكور بل ليس الا لكونها نحوا خاصا من الاستعمال مخالفا للمجاز والحقيقة بالتفسير المذكور في كلامهم وهو ما بيناه والظ انطباق الحد المذكور على ما ذكرناه اذ قضيته ما ذكر في الحد كون المعنى الكنائي مرادا قطعا وكون ارادة الموضوع له معه ايض محتملا ومن البين ان ذلك انما يصح مع عدم استعمال اللفظ في المعنى الكنائي ابتداء اذ مع استعماله كذلك فيه لا يصح استعماله في المعنى الحقيقي ايض الا على القول بجواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وليس ذلك من الكناية في شيء كما سنبينه ثم ان المقص من ارادة اللازم منها ليس باستعمالها فيه ايض ابتداء بل يكون مقصودا بالافادة من العبارة وان كان بتوسط فهم ملزومه فيمكن ان يكون الملزوم مقصودا بالافادة ايض فيراد بالكلام المذكور افادة امرين وان لا يكون بان يكون المراد منه افادة اللازم خاصة وليس المقص جواز ذلك فعلا في جميع الكنايات بل المراد ان ارادة المعنى الكنائي من حيث هو لا ينافي ارادة المعنى الموضوع له كما تنافيها ارادة المعنى المجازي فالاحتمال المذكور قائم في الكناية في نفسها مع قطع النظر عن الخارج فلا ينافيه قيام قرينة خارجية مانعة عن ارادة الموضوع له بحسب ما مر بيانه كيف ولو حمل العبارة على غير ذلك لزم اندراج الكناية المجامعة للقرينة المانعة عن كون الموضوع له مقصودا بالافادة في المجاز كما هو اللازم على التفسير المذكور فلا ينعكس الحد ومما قررنا ظهر ما في كلام التفتازاني في شرح التلخيص حيث نص في غير موضع منه على ان المستعمل فيه في الكناية انما هو غير ما وضع له اللفظ له الا انه يجوز ارادة الموضوع له ايض قال في اوايل بحث الحقيقة والمجاز ان الكناية لم يستعمل في الموضوع له بل انما استعمل في اللازم الموضوع له مع جواز ارادة الملزوم ومجرد جواز ارادة الملزوم لا يوجب كون اللفظ مستعملا فيه انتهى اذ من الظ انه ان قام هناك قرينة توجب الصرف عن الموضوع له فلا مجال لاحتمال الارادة فيندرج ذلك في المجاز وليس من الكناية في شيء وان لم تقم هناك قرينة صارفة تعين الحمل على الحقيقة اخذا بالقاعدة المسلمة التي جرت عليها المخاطبات من بدو اللغة فقيام احتمال الارادة الموضوع له على الوجه المذكور مما لا وجه له فان قلت انه لا بد من قيام القرينة على ارادة المعنى الكنائي قطعا لكن يقوم هناك احتمال الارادة الموضوع له معه وعدمها وهو الفارق بينها وبين المجاز قلت ان كان المقص باحتمال المذكور استعماله في كل من المعنيين المذكورين كان مبنيا على جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وعدم كونه مرجوحا بالنسبة الى استعماله في المجازي خاصة واما مع عدم جوازه او مرجوحيته بالنسبة الى استعماله في خصوص المجازي فلا مجال لهذا الاحتمال وان اريد استعماله في المجموع المركب من المعنيين فلا شك في كون الاستعمال هناك مجازا ايضا موقوفا على وجود القرينة الصارفة وليس ذلك من الكناية في شيء وهو ظ وقد ينزل ما ذكره على ما بيناه ويظهر الوجه فيه بملاحظة ما ياتي بيانه في اخر هذه الفائدة فتلخص مما ذكرنا ان الكناية مستعملة ابتداء في معناها الحقيقي لينتقل منه الى الامر الخارج عنه سواء كان المقص هو افادة ذلك الامر الخارج خاصة او افادة المعنى الحقيقي معه ايض ومن البين ان ذلك ايض مخالفة للظ فلا يحمل العبارة عليه الا مع قيام قرينة على كون الغرض المسوق له الكلام بيان غير مدلوله الحقيقي في الجملة سواء كان المدلول الحقيقي مقصودا بالافادة ايض او لا وهذا الوجه كما ترى طريق خاص في التعبير مخالف للتعبير بكل من الحقيقة والمجاز ويقع فيه الاختلاف في الدلالة وضوحا وخفاء على نحو المجاز ولذا جعلوه احد المقاصد في فن البيان فجعلوا الكناية قسيمة للحقيقة والمجاز فقسموا الالفاظ على اقسام ثلثة واعتبروا في المجاز الاقتران بالقرينة المعاندة لارادة الحقيقة ومنها الاستعارة على قول السكاكي حيث ذهب الى انها مستعملة في معناها الحقيقي وان التصرف فيها في امر عقلي فلا يطلق اسم المشبه به على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به فاذا كان نقل اسم المشبه الى

المشبه من جهة نقل معناه لم يكن مجازا لغويا نظرا الى انه واحتج لذلك بانه لولا ان الاستعارة على ما ذكر لم تكن مشتملة على المبالغة اذ لا مبالغة في نقل مجرد اللفظ كان نقل لفظ المشبه به الى المشبه بالوضع الجديد مع ما هو ملحوظ من حصول المبالغة فيها بارادة على التشبيه ورد ذلك بظهور اطلاق اسم المشبه به على المشبه وظهور عدم اندراج المشبه في المشبه به على سبيل الحقيقة فلا محالة يكون مستعملا في غير ما وضع له وهو معنى المجاز والمبالغة انما تحصل هناك من جهة ملاحظة المشابهة والتشبيه المضمر في النفس والفرق بينها وبين نقل الاسم بالوضع الجديد ظاهر والفرق بينه وبين التشبيه المصرح بالمغايرة عدم اندراج المشبه في المشبه به هناك وابهام اندراجه فيه في الاستعارة نظرا الى ان اللفظ لاضمار التشبيه في النفس ويكون ابلغ في ظهور المشابهة حيث اطلق عليه اسم المشبه به ولذا احتج جمهور اهل البيان كونها من قبيل المجاز اللفظي اقول التحقيق ان اطلاق اسم المشبه به على المشبه مع كون المشبه خارجا عن افراده الحقيقية لا يقضي بالتزام استعمال اللفظ في غير ما وضع له للفرق بين استعمال اللفظ في المعنى واطلاق الكلي على الفرد الا ترى ان استعمال الكلي في خصوص الفرد مجاز مع ان اطلاقه على ذلك ليس من المجاز الست في قولك رايت انسانا قد اطلقت الانسان على شخص الفرد الذي رايته مع انه ليس مجازا قطعا لاستعماله في نفس مفهومه ينبهك على ذلك انك لو قلت رايت انسانا وقد رايت شجرا كان قولك كذبا ولم يكن الاستعمال غلطا فانك لم تستعمل قولك انسانا الا في مفهوم فرد من الانسان الغير الصادق على الشجر وكذا الحال في قولك رايت عالما وقد رايت زيدا الجاهل وقولك رايت زيدا العالم وهو جاهل في الواقع فلو اشتبه عليك الحال فزعمته على ما اخبرت ظهر عليك حصول الغلط في الحكم دون الغلط في الاستعمال وكذا في الاخير بالنسبة الى الحكم الضمني اللازم من التوصيف وهذا هو الوجه في عدم كون الاسامي الواردة على الشيء المرئي من بعيد بحسب اختلاف اعتقاد المتكلم فيه غلطا في استعمالها فيما وضعت لها واطلاقها على ذلك من جهة اعتقاد انطباق كل من تلك المعاني معه او انما الغلط هناك في الاعتقاد المذكور واذ تبين ذلك ظهر ان مجرد اطلاق اسم المشبه به على المشبه لا يقضي باستعماله في مفهوم لامكان استعماله في المفهوم الذي وضع اسم المشبه به بازائه واطلاقه على ذلك الفرد لدعوى انطباقه عليه من غير استعمال اللفظ في المفهوم المفروض ليكون مجازا في المعنى الموضوع له وهو المراد من اللفظ الا انه غير منطبق على ما اطلق عليه على سبيل الحقيقة ففيها مخالفة للظاهر من تلك الجهة وهي جهة اخرى غير استعمال اللفظ فيه ولا الذي عليه مدار الكلام في المقام فالاستناد في استعمال الاستعارة في غير ما وضع له الى الاطلاق المذكور غير متجه وكذا دعوى استعمالها فيما وضع له البتة اذ لا شاهد على تعيينه كما عرفت لامكان استعمالها في غير ما وضع له تنزيلا له منزلة الموضوع له من جهة المشابهة كان يراد بالاسد في اسد يرمي مطلق الشجاع الصادق على الفرد المخصوص المتعلق للحكم في الاستعمال المفروض فظهر بما قررنا تصحيح الاستعارة بكل من الوجهين المذكورين ودوران الامر فيها بالخروج عن الظاهر على كل من النحوين الا ان الوجه الاول ابلغ فلا يتعين احدهما بحسب الاستعمال وانما يتعين بملاحظة المستعمل نعم يظهر في بعض انواع الاستعارة تعين كون استعمال اللفظ فيما وضع له والمقصود منها الانتقال الى ما يشبهه وامر في ذلك الاستعارة في المركبات ويسمى بالتمثيل كما في قولك اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى المستعمل في مقام بيان تردد المخاطب فان من البين ان تلك المفردات لا يمكن اخذها بازاء المعنى والقول باستعمال المركب في المعنى الذي شبه بمعناه الاصلي من دون استعمال المفردات في شيء بين الفساد لوضوح ان المعنى التركيبي انما يؤخذ من معاني المفردات فاذا لم تكن مستعملة في شيء لم يعقل استعمال المركب في المعنى المقصود فهي لا محالة مستعملة في معانيها الحقيقية او المجازية وحيث ان استعمالها في المعاني التي يتركب منها المعنى المجازي المقصود في المقام غير ظاهر بل فاسد لو امكن تصحيحه في المثال المفروض على بعض الوجوه الركيكة فلا يجري في غيره تعين الامر في استعمالها في معناها الحقيقي فيكون الغرض من استعمالها في معانيها ملاحظة معناها التركيبي في ذهن السامع لينتقل منها بمعونة القرينة الى ما يشابهه فالمقصود من تاديته العبارة المذكورة هو الحكم بالمعنى المجازي الا ان اللفظ غير مستعمل فيه وانما استعمل في معناه الحقيقي للانتقال الى المجازي المشابه له بواسطة القرينة حسب ما بيناه هذا ما يقتضيه التحقيق في المقام وقد يرجع اليه ما ذكره علماء البيان في بيانه الا ان تطبيق كلامهم عليه لا يخلو عن خفاء ومن ذلك الاستعارة التخييلية كما في قوله واذا المنية انشبت اظفارها فان المقصود منها اثبات ذلك الامر المختص بالمشبه به لتخييل ان المشبه من جنسه وهو انما يكون باستعمالها فيما وضعت له ومنها المبالغة باصنافها الثلثة من التبليغ والاغراق والغلو فان المبالغة هناك انما تحصل باستعمال اللفظ فيما وضع له غير انه ليس المقصود منه اثبات تلك المعنى على سبيل الحقيقة بل المراد المبالغة في الامر المقصود في ذلك المقام من المدح والذم ونحوهما هذا ولا يذهب عليك ان الصور المذكورة كلها مندرجة في حد الحقيقة على ظاهر حدها المعروف بين علماء الاصول والبيان لما عرفت من استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في الجميع مع ان الظاهر بعد التامل في الاستعمالات عدم اندراج شيء منها في الحقيقة واتفق الفريقان على عد بعضها من المجاز والخلف في الكناية فالبيانيون جعلوها قسيما لهما واشتهر عند علماء الاصول ادراجها في المجاز وقد نص عليه بعضهم بل ربما يحكى اجماعهم عليه فيشكل الحال في الحد المذكور بالنسبة الى كل من الحقيقة والمجاز والذي يخطر بالبال في تصحيح هذا المرام ان يقال ان المراد باستعمال اللفظ في المعنى في المقام هو اطلاق اللفظ وقصد افادة المعنى المطلوب بان يكون ذلك المعنى اول ما اريد حقيقة من اللفظ سواء تقدمه مراد صوري جعل واسطة في الانتقال اليه كما في الصور المفروضة او لا كما في الحقائق وساير انحاء المجاز فيتفرع على ذلك اندراج الكناية في احد وجهيها في الحقيقة باصطلاح اهل الاصول وهو ما اذا اريد من اللفظ افهام معناه الحقيقي واريد الانتقال منه الى لازمه ايضا فيكون المعنيان مقصودين بالافادة فالمستعمل فيه على ما قررناه هو المعنى الحقيقي خاصة اذ ليس لازمه مرادا بالاصالة ابتداء وانما اريد بتوسط ارادة المعنى الحقيقي فهو مدلول التزامي للفظ قد صارت دلالة اللفظ عليه من جهة كونه لازما لما اريد منه مقصودا للمتكلم من غير ان يستعمل اللفظ فيه ولذا لا يكون قصد تلك الدلالة متوقفا على ترخيص الواضع كما هو الحال في استعمال اللفظ في معانيه المجازية فبعد استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وتعلق القصد به يحصل الدلالة على ذلك اللازم قهرا ولا يتفاوت الحال في استعمال اللفظ بين ان تكون تلك الدلالة الخارجية مقصودة للمتكلم ايضا او لا فالفرق بينه وبين ما اذا لم يكن المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة ظاهر للمتامل لوضوح حصول التصرف في اللفظ هناك حيث اطلق واريد به غير معناه الموضوع له فيتوقف على ترخيص الواضع له لئلا يخرج عن كلام العرب من غير فرق بين ما يستعمل اللفظ في غير الموضوع له ابتداء او ما يجعل ارادة المعنى الموضوع له صورة وصلة اليه فاتضح ان الذي يستعمل اللفظ فيه على الوجهين فظهر بما ذكرنا عدم اندراجها اذن في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا وسيجيء لذلك مزيد توضيح في محله انشاء الله فان قلت اذا كان المناط في استعمال اللفظ في المعنى ان يكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلي الاولي من العبارة بعنوان لا يتقدمه مقصود اصلي اخر يكون الانتقال اليه من جهته وان تعدد مرادة معناه المجرد لا يصال اليه لزم خروج كثير من الاستعمالات

عن الحقيقة كما اذا كان الغرض المسوق له الكلام افادة لازم الحكم او كان الغرض الاصلي هو التلذذ بمخاطبة المحبوب ونحو ذلك من الاغراض مع انه من الظاهر اندراج ذلك كله في الحقيقة فما الفارق في المقام قلت من البين ان هناك لوازم لنفس الاخبار والمخاطبة ولوازم للمعنى المخبر به فان كان المقصود بالافادة هو اللازم على الوجه الثاني فهو يندرج في المجاز وينطبق عليه حده لكونه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع مناسبته له واما ارادة اللازم على الوجه الاول فليس من استعمال اللفظ في ذلك اصلا بل المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي الا انه ليس مقصود المتكلم من الكلام افادة مضمونه بل ساير الفوايد المترتبة على ذلك الكلام من لازم الحكم او غيره فالمعنى الموضوع له مقصود بالذات من ذلك الكلام بالنظر الى ما قصد من الالفاظ وان لم يكن ذلك هو المقصود بالذات من التكلم ولا يعتبر في قصد المعنى من اللفظ بالذات ان يكون المقصود بالذات من التكلم افادة ذلك لوضوح انه قد يكون المراد امورا اخر مع عدم استعمال اللفظ في شيء منها وبتقرير اوضح ان لوازم الكلام اما ان يكون من لوازم الموضوع له فلا يراد من الكلام افادة الموضوع له بل افادتها فيكون ذلك من المجاز واما ان يكون من لوازم الاخبار او التكلم او المخاطبة ونحوها فكونها هي المقصودة بالافادة لا ربط له باستعمال اللفظ كيف ولو كان اللفظ هناك مستعملا في تلك اللوازم لزم ان يكون غلطا اذ لا واسطة بين الحقيقة والمجاز والاستعمال الصحيح منحصر فيهما عندهم وذلك لانتفاء المناسبة بين الموضوع له وبينها الا ترى ان الموضوع له لقولك زيد مات هو موت زيد بحسب الواقع وهو مما لا ربط له بعلم المتكلم وليس بينهما مناسبة مصححة لاستعمال اللفظ الموضوع بازائه فيه وانما هو من لوازم الاخبار به حيث ان الاخبار بشيء يقضي بعلم المخبر بمضمون ما يخبر به فذلك من الفوايد المترتبة على الكلام وقد يكون مقصود المخبر هو افادة تلك الفائدة دون الفائدة الاصلية المترتبة على ذلك الكلام اعني افادة ذلك المخبر به وهذا مما لا ربط له بالمعنى الذي يستعمل فيه اللفظ اصلا ويعرف بالتامل فيما قررناه ان ارادة التذلل والتخشع ونحو ذلك من الكلام على الوجه المذكور كما في قولك انا عبدك ومملوكك ونحو ذلك من القسم المتقدم فيكون اللفظ المستعمل على ذلك الوجه مندرجا في المجاز الا ان المجاز هناك غالبا في المركبات فتامل في المقام فصار المتحصل انه ليس المراد بالمستعمل فيه في المقام ما اريد من اللفظ ابتداء او من جهة التوصل الى غيره بل المراد به ما كان المقصود الاصلي الاولي من اللفظ افادته فح ان كان المقصود من اللفظ كذلك افادة ما وضع له كان حقيقة وان اريد مع ذلك الانتقال الى لازم ذلك المعنى ايضا كما هو احد وجهي الكناية وان كان المقصود كذلك افادة غيره كان مجازا سواء كان ذلك بتوسط ارادة الموضوع له او بدون توسطها مع قيام القرينة الصارفة عن ارادة الموضوع له مط ومع عدمه ويندرج في ذلك الوجه الاخر من الكناية هذا على اصطلاح الاصوليين واما على اصطلاح البيانيين فان كان المقصود بالافادة هو المعنى الموضوع له خاصة فهو الحقيقة وان كان المقصود بالافادة هو غير ما وضع له مع قيام القرينة المعاندة لارادة الموضوع له فهو المجاز وان كان غير ما وضع له مقصودا بالافادة من دون اعتبار قرينة معاندة لارادة الموضوع له فهو الكناية سواء كان الموضوع له مقصودا بالافادة ايضا او لا فاصطلاح الاصوليين في كل من الحقيقة والمجاز مغاير لاصطلاح البيانيين وهما بالمعنى الاول اعم مط منهما بالمعنى الثاني ولتحقيق الكلام في الكناية محل اخر ليس هذا موضع ذكره ولعله يجيء الاشارة الى بعض منه في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه انشاء الله تعالى وقد ظهر بما ذكرناه ان استعمال الاستعارة على الوجهين المذكورين من المجاز اللفظي اذ ليس المقصود الاصلي من اللفظ هو بيان المعنى الحقيقي فما ذكره السكاكي من كونها حقيقة لغوية بناء على الوجه الاول وان التصرف في امر عقلي خاصة ليس على ما ينبغي فان الاظهر فيها هو القول الاشهر هذا غاية ما يوجه به المقام ومع ذلك فتصحيح المقصود بذلك لا يخلو عن كلام وتطبيق الحد عليه لا يخلو عن خفاء والاتيان بذلك بمثل تلك التعبيرات في الحدود والتقسيمات غير خال عن الاشكال وكان وضوح الحال عندهم من الخارج قرينة متممة للحد

ثم الرابعة الوضع باعتبار الموضوع قد يكون شخصيا وقد يكون نوعيا وذلك لان الواضع اما ان يلاحظ شخصا من اللفظ متعينا بمادته وهيئته ويضعه بازاء المعنى فالوضع فيه شخصي لتعلقه بشخص معين من اللفظ غير ممكن الصدق على الفاظ مختلفة وان كان بحسب الواقع كليا لتعدده بحسب تعدد ازمنة الاستعمال وتعدد المستعملين ولو في زمان واحد فان ذلك لا يوجب تعددا في نفس اللفظ انما يقضي بتعدد الاستعمال فوحدة اللفظ من قبيل الوحدة النوعية لا ينافي التكثر في الوجود فليس المراد بالتشخص في المقام ما لا يمكن صدقه على كثيرين كالجزئيات في بادي النظر بل المراد به كما قلنا هو اللفظ المخصوص الذي يستحيل صدقه على الفاظ مختلفة وح فاذا وضع ذلك اللفظ للمعنى تعين له بحيث ما وجد من غير ان يحتاج في تعيين تلك الجزئيات له الى معين اخر بل يتعين له بذلك الوضع وح فلا وجه لجعل اللفظ حال الوضع مرآة لمستعملاته ووضع خصوص كل من تلك المستعملات بازاء المعنى المقصود فان الاعتبار المذكور تعسف كيف ولا داعي الى الالتزام به ولا الى احتماله في المقام مع ظهور خلافه واما ان يلاحظ حال الوضع امرا عاما شاملا لالفاظ مختلفة شمول الكلي لجزئياته او شمول الامر العرضي لمعروضه فيضع ذلك الامر بازاء المعنى او يجعل ذلك الامر مرآة لملاحظة ما يندرج تحته من الالفاظ الخاصة او الخصوصيات العارضة لها ويضع كلا منها بازاء المعنى فيجعل ذلك ما يعينه من المعنى فيكون الوضع ح نوعيا اما على الاول فلكون الموضوع نفس النوع واما على الثاني فلكون النوع هو المتصور حال الوضع والامر الموضوع ح وان كان اشخاص تلك الالفاظ او الخصوصيات العارضة لتلك الالفاظ الخاصة الا انها غير متصورة بشخصها بل في ضمن النوع حيث جعل تصور النوع مرآة لملاحظتها فلما كان الملحوظ حال الوضع هو النوع وكانت الاشخاص الموضوعة متصورة اجمالا بتصور ذلك النوع عد الوضع نوعيا فالوضع النوعي يتصور في بادي الراي على كل من الوجوه الاربعة المذكورة لكن الوجه الاول منها غير حاصل في وضع الالفاظ ضرورة تعلق الوضع فيها بخصوص كل واحد منها واخذ اللفظ على وجه عام ووضعه للمعنى من غير ان يتعلق الوضع بلفظ مخصوص غير معهود في وضع الالفاظ فالقول به في وضع المشتقات بان يجعل الموضوع هناك هو مفهوم ما كان على هيئة فاعل مثلا الصادق على تلك المصاديق من غير ان يتعلق الوضع بخصوص شيء منها تعسف كيف ولو قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فانه ان اريد بذلك كون المفهوم المذكور موضوعا بازاء ذلك فهو بعيد جدا اذ من الظاهر بملاحظة الاستعمالات تعلق الوضع بنفس تلك الالفاظ ومن البين ان المفهوم المذكور ليس من قبيل اللفظ وانما هو معنى صادق عليه وان اريد به كون مصاديق ذلك المفهوم موضوعة بازائه فهو خروج عن الفرض والحاصل ان الظاهر تعلق الوضع في المشتقات بخصوص كل من تلك المصاديق كما هو معلوم من ملاحظة العرف واللغة فان كلا من الضارب والناصر والقائم والقاعد ونحوها موضوع لمن قام به كل من المبادي المذكورة لا ان الموضوع هناك امر عام حاصل في ضمن كل واحد منها من غير تعلق الوضع بتلك الالفاظ الخاصة اصلا ويظهر ضعف ما ذكره بعض الافاضل من ان الواضع لما كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ فانما وضع لفظا كليا منطبقا انطباق الكلي على جزئياته كما يتشخص الكلي باللفظ في ضمن مثل ضارب كذلك يتشخص المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك

جزئيا المعنى جزئي بل لفظة ضارب من حيث انه تحقق فيه الهيئة الكلية موضوع لمن قام به الضرب من حيث انه تحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك التجوز في لفظة ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل ان يقال زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بل بملاحظة المعنى الكلي انتهى فانه يرد عليه اولا ان ما ذكره من كون الموضوع في المقام عاما منطبقا وهو ما كان على ذلك ... قضيته ذلك ان يكون المفهوم المذكور موضوعا بازاء المعنى المعروض دون خصوص الالفاظ وقد عرفت انه في غاية البعد ثانيا ان اطلاق المشتقات على معانيها بناء على ما ذكره انما يكون حقيقة اذا اريد بها مفهوم ما قام به المبدأ لكن على وجه مخصوص ليؤدي ان يكون الخصوصية غير مقصودة من اللفظ فيكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد على جهة الحقيقة وليس المقام من ذلك لما عرفت من ان المقصود من لفظة ضارب مثلا موضوع من قام به الضرب في ذلك من مصاديق من قام به المبدأ ولم يوجد عنوان ذلك المفهوم اصلا وح فيتعلق القول بكون الموضوع له هو مفهوم ما قام به المبدأ كيف يعقل القول بكون استعماله فيما قام به الضرب حقيقة وهو مفهوم مغاير للمفهوم المذكور قطعا وما ذكره من التنظير غير منطبق عليه فان المراد بالانسان هنا هو مفهوم الانسان وقد حمل على زيد لاتحاده معه واين هذا مما نحن فيه والمثال الموافق للمقام اطلاق الماشي وارادة مفهوم الحيوان منه نظرا الى صدق مفهوم الماشي عليه ولا ريب انه ليس استعمالا له في الموضوع له اصلا وقد يكون ذلك في بعض الصور غلطا وثالثا انه لو سلم كون ذلك استعمالا له في المفهوم المذكور الملحوظ مع خصوصية فلا شك انه ليس المراد به مطلق ذلك المفهوم لتكون الخصوصية من اللفظ مجازا ليس المفهوم من لفظة ضارب الا الخصوص من قام به المبدأ الذي هو الضرب فلتثبت تلك الخصوصية مرادة الا من نفس اللفظ ولا شك في كون اطلاق الكلي على الفرد مجازا اذا اريد الخصوصية من اللفظ وقد يدفع عنه بان الخصوصية المذكورة انما تراد من المادة فمعناه الهيئي على حاله من غير تصرف فيه سوى الملاحظة على ذلك ويمكن دفع الوجه الثاني بما سيأتي الاشارة اليه ان شاء الله نعم لو صح حمل كلامه عليه هذا وقد يستدل على عدم كون الموضوع في المقام عاما بانه لو كان كذلك لزم ان لا يكون شيء من استعمالات خصوصيات الصيغ حقيقة ضرورة عدم تعلق الوضع بخصوص كل من تلك الافراد المندرجة تحت ذلك الامر العام ولا مجازا لظهور انه ليس ذلك من استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له من جهة علاقة النوع عليه بل استعمال لغير اللفظ الموضوع فيما وضع له لما يناسب تلك اللفظ فهو على عكس المجاز لكون وضع اللفظ هناك لمعنى مخصوص فيستعمل ذلك اللفظ في غيره لعلاقة له ومنافقه ان الوضع للمعنى بلفظ مفروض فيستعمل غيره فيه لارتباطه بتلك اللفظ ارتباط الخاص بالعام والمقيد بالمطلق وبالجملة ان الوضع المتعلق بالكلي على ما فرض في المقام لا يسري الى افراده فهي باقية على اهمالها فلا يصح استعمالها ومع الغض عن ذلك فغاية الامر ان تكون تلك الاستعمالات مجازات وواسطة بين الحقيقة والمجاز لو قلنا بثبوت الواسطة بينهما وعلى اي من الوجهين فلا شك في خروج ذلك عن مقتضى الظاهر ومع الالتزام به في جميع تلك الاستعمالات من غير باعث عليه وفيه ان وضع الكلي للمعنى خاص بوضع فيه جميع جزئياته من حيث اتحادها بتلك الطبيعة الكلية كما هو الحال في الاوضاع الشخصية حسبما عرفت فليس المستعمل ح مغايرا للموضوع بحسب ما ذكرناه من اتحاد الطبيعة الكلية مع افرادها في الخارج واجيب عنه بان المستعمل هنا انما هو خصوص الجزئيات المتقومة بخصوص المواد لا مطلق النوع المتحد معها اذ المفهوم من لفظة ضارب مثلا هو الذات المتصفة بالضرب وهو مدلوله المطابقي المعلوم بالرجوع الى العرف واللغة ولو كان بحسب ملاحظة النوع الكلي الحاصل في ضمنه لكان معناه مطلق الذات المتصفة بالمبدأ من غير ان يؤخذ فيه الاتصاف بخصوص الضرب اصلا والوضوح عدم وضع النوع لتلك الخصوصية مع انها مستفادة من نفس اللفظ قطعا ولا يتم ذلك الا بالقول بتعلق الوضع بخصوص كل من تلك الالفاظ الخاصة وما قد يتوهم من ان استفادة تلك الخصوصية انما يجيء من ملاحظة وضعها المادي المتعلق بالمبدأ المخصوص فبعد انضمام الوضع الكلي الى ذلك يكون مفاد المشتق وضعا لخصوص المعنى المذكور مدفوع بان اعتبار خصوصية المادة غير واف بذلك بل اما ان قيل بان وضعها الكلي للدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ فظاهر ان المستفاد من خصوص تلك الالفاظ بعد ملاحظة الوضعين هو ذلك المعنى ومعنى المادة واين ذلك من مفاد المشتقات كضارب ونظائره واما ان قيل بوضعها للدلالة على ذات ما ثبت له خصوص المبدأ المقترن به فلان المفهوم المذكور ايضا امر عام حاصل في جميع المشتقات غاية الامر انه يلزم من ذلك بعد ملاحظة وضع المادة كون تلك الذات متصفة بالمبدأ المخصوص كالضرب مثلا فلا يكون خصوص ذات ثبت له الضرب معنى مطابقيا لضارب بل امرا حاصلا بالالتزام من ملاحظة وضعه النوعي المتعلق بالهيئة والشخصي المتعلق بالمادة ومن المعلوم خلافه اذ ليس مفاد ضارب ابتداء الا ذات ثبت له المبدأ المقترن بالهيئة الخصوصية الذي هو الضرب بملاحظة معناه المادي فيفهم بعد ملاحظة الامرين ان الضارب من ثبت له الضرب فهو مما يتوقف فهمه من اللفظ على ملاحظة وسط لا يكون اللفظ موضوعا بازائه ضرورة عدم الحاجة في فهم المعنى الحقيقي بعد العلم بالوضع الى وسط يكون الانتقال من جهته وفيه اما اولا فبان وضعها الهيئي لمن قام به المبدأ ليس على نحو يتكرر ملاحظة المبدأ في الصيغ المندرجة تحت تلك العناوين بان يلحظ تارة مبادئها الخاصة الموضوعة بالاوضاع الشخصية ثم يلاحظ منها المبدأ على سبيل الاجمال نظرا الى اخذه ما كان في وضعها الهيئي حتى يكون الحال فيها على ما ذكر بل ليس مدلول كل من تلك الصيغ بملاحظة الوضعين المذكورين الا من قام به ذلك المبدأ الخاص الحاصل فيها غيران دلالتها على المادة بملاحظة وضعها المادي ودلالتها على من يقوم به ذلك بوضعها النوعي الكلي الموضوع له بوضعها الهيئي هي الذات من حيث قيام المبدأ بها فمعناها الهيئي مفهوم ناقص تعلقي لا يتم الا بمادتها فاخذ المادة في معناها الهيئي انما هو لكونها من متممات ذلك المفهوم لا لكونها جزءا منه بل لتوقف تصوره على ما عليها فحيث كان وضعها الهيئي منوطا بوضعها المادي وكان معناها الهيئي مرتبطا في ذاته بمعناها المادي لم ياخذ معناها المادي في معناها الهيئي ليصح بذلك تصوره فالمادة الملحوظة في وضعها الهيئي مرآة لملاحظة معناها المادي على سبيل الكلية والاجمال قد اخذت فيه لتوقف تصوره عليها فاذا فرض قيام تلك الهيئة بمادة مخصوصة تعين ذلك الكلي في ضمن تلك المادة وكان مفاد الهيئة هو من قام به ذلك المبدأ فاذن مخصوص من قام به ذلك المبدأ الخاص ليس جزءا من معنى الموضوع له ولا متوقفا فهمه على ما زيد على ملاحظة الوضعين المذكورين اذ التعين المذكور من لوازم ذلك المعنى حيث اخذ في مفهومه الشيء المرتبط الى الغير فمع تعين ذلك الغير بوضعها المادي لا بد من تعينه فظهر بما قررنا ان ما ذكر من توقف دلالة الضارب على ذات ثبت له الضرب على ملاحظة الوسط بناء على كون ما وضع له الهيئة كليا ان اريد به عدم كفاية وضع الهيئة فيه بل لابد من ملاحظة وضع المادة ايضا فهو مما لا كلام فيه لوضوح عدم تمامية وضع تلك الالفاظ على الوجه المذكور الا بها لما عرفت من ارتباط وضعها

الهيئي

الهيئي بالمادي وان اريد به توقف فهم المعنى المذكور بعد ملاحظة الوضعين الى وسط كما هو قضية الكلام المذكور فهو بين الاندفاع ضرورة تعين معناها المادي والهيئي بذلك بعد تعلق الهيئة بمادة مخصوصة حسبما بيناه فينتقل الذهن الى المعنى المذكور من غير ملاحظة تلك المادة والهيئة المفروضتين من غير حاجة الى الوسط اصلا واما ثانيا فبان ذلك على فرض تسليمه انما يفيد عدم وضعه النوعي المذكور للذات ثبت له المبدأ على سبيل الاطلاق واما ان قيل بوضعه لجزئيات المفهوم المذكور فلا مانع منه اصلا غاية الامر ان يكون الوضع هناك عاما والموضوع له خاصا اعني خصوص الذات المقترنة بخصوص المواد المفروضة فيكون الموضوع له للنوع الكلي الحاصل في ضمن ضارب هو الذات المتصفة بمبدأ الضرب وان كان ذلك ملحوظا بعنوان كلي اذ لا يلزم من ملاحظته على نحو كلي ان يكون الموضوع له ايضا كليا ولا ان يكون بحصر ذلك المفهوم ملحوظا بخصوصها في الخصوصيات التي وضعت بازائها فتبين بما قررنا انه كما يراد دفع الاشكال المذكور بجعل الوضع في الموضوع عاما والموضوع له خصوص الجزئيات كذا يمكن دفعه بجعل الوضع في الموضوع ايضا خصوص الجزئيات وامكان الموضوع عاما على انا نقول بتوقف اندفاع الاشكال المذكور على جعل الموضوع له هناك خاصا اذ لا يندفع الاشكال بمجرد كون الموضوع جزءا من تلك الجزئيات لو كان الموضوع له مطلق ما قام به المبدأ باي من الوجهين المذكورين اذ لو جعل الموضوع له خصوص تلك الجزئيات فقد اندفع الاشكال من غير حاجة الى جعل الموضوع ايضا خصوص الجزئيات كما هو المدعى فدفع الاشكال المذكور بمجرد جعل الموضوع خصوص الجزئيات كما في التقرير المذكور كما ترى والقول باستلزام خصوصية الموضوع كون الموضوع له ايضا خاصا بين الفساد فظهر بذلك ان ما ذكرنا في ابطال عموم الموضوع في المشتقات الى ما ذكر غير تام وان الذي ذكرناه مبنيا على ما اشرنا اليه فظهر ايضا بذلك صحة وقوع الوضع النوعي على الوجه الثاني من الوجوه الاربعة المذكورة دون الاول وقد يقال بكون الوضع النوعي المتعلق بالمشتقات على احد الوجهين المذكورين الاخيرين وذلك بان يقال ان هناك وضعين تعلقا بتلك الالفاظ احدهما بالمواد المعروضة لتلك الهيئات والاخر بالهيئات العارضة لها ودلالة تلك الالفاظ على معانيها باعتبار الوضعين المذكورين فالموضوع بالوضع الاول هو خصوص المادة المعروضة ووضعه شخصي والموضوع في الثاني كلي ومدلوله ايضا مثله وخصوص الجزئيات المندرجة تحته فكون مفاد ضارب من قام به الضرب انما حصل من الوضعين المذكورين وقد نص بعض الافاضل بان الهيئة من حيث هي لا تدل الا على امر كلي والخصوصية مدلول المادة فعلى هذا يكون الوضع هناك على الوجه الثالث ولو قلنا بكون الهيئة المعروضة ملاحظة من جهات الهيئات العارضة لقائم وقاعد ونائم ونحوها والموضوع خصوص تلك الجزئيات كان من قبيل الرابع وعلى اي من الوجهين المذكورين يكون الوضع المتعلق بتلك الهيئات مقيدا بما اذا كانت عارضة لمادة موضوعة منصرفة والوضع المتعلق بالمواد بما اذا كانت معروضة لهيئة موضوعة فيكون الوضع المتعلق بموادها مغايرا للوضع المتعلق بمصادرها اذ ذلك الوضع غير كاف في موضوعية المواد الحاصلة في ضمن هيئات المشتقات ضرورة اختصاص ذلك الوضع بتلك الهيئة الخاصة بالمصادر لعدم ... فلا يعقل موضوعية المواد الحاصلة في المشتقات بذلك الوضع هذا غاية ما يوجه به احتمال كون الوضع في المشتقات على احد الوجهين المذكورين لكنه ضعيف ايضا لما عرفت من بعد تعلق الوضع بها بغير اللفظ ولزوم التعسف البين في التزام تعلق الوضعين بلفظ واحد فالظاهر عدم تعدد الوضع المتعلق بكل من الالفاظ فالهيئة والمادة المعروضة لها موضوعة بوضع واحد نوعي كما اشرنا اليه وما يتوهم من كون وضع مواد المشتقات شخصيا فانما يعرف بالاوضاع المتعلقة بمصادرها لا المواد الحاصلة في ضمنها وانه لما كان المنظور في الوضع المذكور هو دلالة المادة على الحدث ودلالة الهيئة على اعتبار ذلك الحدث حملا على الذات نزل ذلك منزلة وضعين وكان قضية النسبة الى الاول شخصيا لاختصاصه بالمادة المعينة لشرائطها المادة المعينة من المبدأ من جهة الوضع المذكور وبالنسبة الى الثاني نوعيا لكليته ما تجري في ابطال تعدد الوضع في المقام ما مر من الكلام وقد ظهر بما عرفت من الجواب عنه يندفع به القول بكون مفاد الهيئة مفهوم من قام به المبدأ كما قد يستفاد من كلمات بعضهم وقد مر الكلام فيه وكيف كان فظهر بذلك ايضا عدم كون وضع المشتقات على احد الوجهين الاخيرين نعم ان قلنا بثبوت الوضع في المركبات فالظاهر كون الموضوع فيها نفس الهيئات العارضة بعيد عن الالتزام وضع هناك في مجموع الجملة بان تكون تلك الالفاظ المجتمعة المعروضة للهيئات المعروضة موضوعة ثانيا بوضع وحداني متعلق بالمجموع كما لا يخفى فما يستفاد من كلام بعض الاجلة من كون الحال في المركبات على نحو المشتقات محل نظر وح فيحتمل تعلق الوضع بتلك الهيئات على كل من الوجهين المذكورين والاظهر كون الموضوع مطلق الهيئة فيسري الوضع الى جزئياتها الا انها مما لا داعي الى التزام تعلق الوضع بجزئيات ذلك المفهوم كما قلنا به في المشتقات لكن ستعرف ان الاظهر عدم ثبوت وضع في المركبات فلا يظهر بما ذكر وقوع الوضع النوعي على شيء من الوجهين المذكورين نعم لا يبعد القول به في كثير من الاوضاع الكلية المذكورة في العربية فان كلا من تلك القواعد حكم وضعي صادر من الواضع فهي مندرجة في الاوضاع النوعية على احد الوجهين المذكورين اذ ليس الموضوع هناك خصوص اللفظ بل ما يلابسه من الاعاريب والعوارض اللاحقة له والاظهر كون الموضوع هناك عاما دون كل من الخصوصيات المندرجة تحته اذ لا داعي الى الاعتبار المذكور والعدول عن وضع الامر المتقدم الى جعله مرآة لوضع جزئياته حسبما اشرنا اليه ومن جملة الاوضاع النوعية الوضع الحاصل في المجازات وفيه نوعية من جهة اللفظ والمعنى اذ لم يلحظ فيه خصوص مادة ولا هيئة ولا خصوص معنى دون اخر وحيث ان الوضع هناك غير باعث بتعيين اللفظ للمعنى بحيث يفيد دلالة اللفظ عليه على ما هو الحال في الاوضاع الحقيقية بل الدلالة الحاصلة في اللفظ هناك انما هي من جهة القرينة وانما ثمر الوضع المذكور جواز استعمال اللفظ فيه بحسب اللغة العربية كما مرت الاشارة اليه لم يندرج ذلك في الوضع بمعناه المعروف ولذا قالوا باختصاص الوضع بالحقائق وجعلوا المجاز خارجا عن الوضع واستعمال اللفظ في غير ما وضع له الا ان الترخيص الحاصل من الواضع في استعمال اللفظ فيه دون المعاني الخالية عن تلك العلاقة نحو من الوضع بمعنى الاعم وبهذا الاعتبار صح شمول الوضع له وربما يسمى الوضع الحاصل فيه ترخيصا ويمكن اعتبار الموضوع هناك عاما منطبقا فيكون كل من الوضع والموضوع عاما والموضوع له خاصا الضمير وقوع الترخيص على كل من الوجهين المذكورين من غير تفاوت في المقام بين كل من الاعتبارين ومن الوضع النوعي الترخيصي وضع التوابع اللاحقة للكلمات كقولهم عطشان نطشان وخراب يباب وهرج ومرج ونحوها فان تلك الالفاظ وان كانت مهملة في اصلها الا ان الواضع قد رخص في استعمالها في مقام الاتباع اثباتا وتاكيدا وذلك ايضا نحو من الوضع حسبما اشرنا اليه من الوضع الترخيصي النوعي ايضا وضع الحكايات بازاء المحكي والثمرة المتفرعة على الترخيص المذكور جواز استعمال اللفظ في ذلك بحسب اللغة دون افادة الدلالة عليه لحصولها بدون اعتباره كما اشرنا اليه في المجاز الخامسة ينقسم الوضع باعتبار ما يوضع له والمعنى المتصور حال الوضع الى اقسام وتفصيل القول فيه ان الذي لا بد من توقف الوضع على ملاحظة المعنى وتصوره فاما ان يكون المعنى الذي يتصور حال الوضع

غير قابل للصدق على كثيرين وكليا شاملا للجزئيات على التقديرين فاما ان يضع اللفظ لتصوره او لغيره او لما يعمهما او لما يدرج تحته بان يجعل ذلك المعنى
عنوانا له ومرآة لملاحظته ليصح له بذلك وضع اللفظ بازائه فهذه وجوه اربعة لا سبيل الى الثاني منها ضرورة ان الخاص لا يمكن ان يكون عنوانا للعام ومرآة
لملاحظته الا ان يجعل مقياسا لتصوره كان يتصور جزئيا من الجزئيات ويضع اللفظ بازاء نوعه وهو خروج عن المفروض لتصور ذلك الامر العام حينئذ بنفسه وان كان
ذلك بعد تعقل الخاص فيبقى هناك وجوه ثلثة احدها ان يتصور معنى جزئيا غير قابل الصدق على كثيرين ويضع اللفظ بازائه فيكون الوضع خاصا والموضوع
له ايضا خاصا ولا خلاف في وقوعه كما هو الحال في الاعلام الشخصية … مفهوما جزئيا وجعله مرآة لملاحظة مفهوم آخر يتصادقان فيضع اللفظ
بازاء ذلك الامر كما اذا تصور زيد بعنوان هذا الكاتب ووضع اللفظ بازائه ثانيها ان يتصور مفهوما عاما قابل الصدق على كثيرين ويضع اللفظ بازائه
فيكون كل من الوضع والموضوع له عاما وهو ايضا لا كلام في تحققه كما هو الحال في معظم الالفاظ وناقشه بعض الافاضل في جعل هذه الصورة من قبيل الوضع
العام نظرا الى انه لا عموم في الوضع لتعلقه بمفهوم واحد لا يتصف بتعدد بعد كون المقصود من عموم الوضع كما نصوا عليه ونبه عليه ذلك الفاضل عموم المعنى الملحوظ
في حال الوضع فلا مشاحة في الاصطلاح ومع الغض عن ذلك فعموم الموضوع له او شموله لافراده يقضي بعموم الوضع ايضا لسرايته الى جميع المصاديق المندرجة في ذلك
الامر العام فيصح اطلاق ذلك اللفظ عليها على سبيل الحقيقة من حيث انطباقها على تلك الطبيعة المتحدة معها وحيث ان العام الملحوظ في المقام هو العام المنطقي
فلا يندرج فيه العام الاصولي لعدم صدقه على كل من جزئياته فعلى هذا قد يتوهم كون الوضع فيه من القسم الاول وليس كذلك فان معنى العموم ايضا كلي منطقي
بالنسبة الى موارده وان لم يكن كذلك بالنظر الى الجزئيات المندرجة فيه فان العموم الحاصل في كل رجل غير الحاصل في كل امرأة وهكذا الملحوظ في وضع كل للعموم
هو المعنى الشامل للجميع وهكذا الكلام في نظائره فهي مندرجة في هذا القسم قطعا نعم لا يندرج فيه نحو كل انسان الا انه لم يتعلق هناك وضع بمجموع اللفظين الا
عام بالنسبة الى كل منهما ومن هذا القبيل الوضع المتعلق باسماء الاجناس واعلامها وان اخذ في الاخير اعتبار التعين والحضور في الذهن فان ذلك ايضا امر كلي ملحوظ
في وضعها على جهة الاجمال فتعريفها من الجهة المذكورة مع اختلاف حضورها باختلاف الاذهان والاشخاص لا يقضي بتعلق الوضع بالخصوصيات على انه لو فرض اخذ كل من
تلك الخصوصيات في معناها فهو لا يقضي بتعدد المعنى اذ المفروض ان الموضوع له نفس الطبيعة الكلية وتلك الخصوصيات خارجة عن الموضوع له ومن ذلك ايضا وضع
النكرات … وقد يشكل الحال في المشتقات نظرا الى ان الملحوظ في وضعها هو المعنى العام الشامل لخصوص كل من المعاني الخاصة الشاملة لكل ما يندرج في الصيغة
المفروضة من خصوص كل واحد منها مع ان الموضوع له هو تلك الخصوصيات فيكون من قبيل الوضع هناك عاما والموضوع له خصوص جزئياته ولذا اختاره العضدي فيها
وجعلها كالمبهمات وكون كل من تلك المعاني الخاصة ايضا عاما شاملا لما تحتها من الافراد لا ينافي ذلك اذ لا يعتبر في القسم الثالث ان يكون الموضوع له خصوص الجزئيات الحقيقية
ويمكن دفعه بانه لما كان كل من تلك الالفاظ الخاصة متصورا اجمالا في ضمن الامر العام الملحوظ للواضع حين وضعه النوعي كان كل من معانيها متصورا على سبيل الاجمال
ايضا لكن الوضع المتعلق بتلك الجزئيات انما تعلق بكل منها بالنظر الى معناه المختص بحسب ما مر في بيان الوضع النوعي فلفظ ضارب انما وضعت في ضمن ذلك الوضع
لخصوص من قام به الضرب ولفظ عالم لخصوص من قام به العلم وهكذا فينحل الوضع المذكور الى اوضاع شتى متعلقة بالفاظ متعددة لمعان مختلفة فالوضع المتعلق
بكل لفظ من تلك الالفاظ انما هو لما يقابله من المعنى الملحوظ في وضع كل منها عام والموضوع له ايضا ذلك المعنى لا خصوص جزئياته فملاحظة ما يعم خصوص كل
من تلك المعاني حين الوضع انما هي من جهة ملاحظة ما يعم خصوص كل واحد من تلك الالفاظ المتعينة بازاء كل منها … لم يلحظ هناك معنى عاما
واما اذا لوحظ كل لفظ منها بازاء ما يخصه من المعنى كان كل من الوضع والموضوع له بالنسبة اليه عاما بتلك الملاحظة التي هي المناط في وضع كل من تلك الالفاظ بحسب
الحقيقة فان قلت ان شيئا من تلك المعاني الخاصة لم يلحظ حين الوضع بخصوصه وانما الملحوظ هو مفهوم من قام به مبدؤه وهو امر عام شامل للجميع فكيف يتصور ان
يكون كل من المعاني الخاصة ملحوظة للواضع قلت ان كلا من تلك المعاني وان لم يكن ملحوظا بنفسه لكنه ملحوظ بما يساويه ويساوقه فان مفهوم من قام به مبدؤه اذا لوحظ
بالنظر الى خصوص كل واحد من الالفاظ المختلفة في المبادي كقائم وقاعد ونائم ونحوها انطبق على المفهوم المراد من كل واحد منها من غير ان يكون اعم منه فلا يكون المعنى
الملحوظ في وضع كل من تلك الالفاظ لمعناه ما يعم ذلك المعنى وغيره وان لم يكن كل من تلك المفاهيم الخاصة ملحوظة بخصوصها اذ لا يعتبر فيما يكون كل من الوضع والموضوع
له فيه عاما ان يكون الموضوع له متصورا على سبيل التفصيل بل لو جعل بعض وجوهه عنوانا لتصوره فوضع اللفظ بازائه كان جاريا مجرى نظيره فيما يكون فيه كل من الوضع
والموضوع له خاصا والحاصل ان مفهوم من قام به المبدأ ليس مما تعلق الوضع به على اطلاقه ولا لجزئياته من حيث انطباقها على ذلك المفهوم كما هو الحال في اسماء
الاشارة ونحوها بان جعل المفهوم المذكور عنوانا لخصوص تلك المفاهيم المختلفة المندرجة تحته على حسب ملاحظة الالفاظ الموضوعة في ضمن الامر العام المفروض فوضع
كل من تلك الالفاظ المختلفة الملحوظة على سبيل الاجمال لكل من تلك المفاهيم المختلفة المساوية للمفهوم المذكور بعد ملاحظة المادة الخاصة المعتبرة في كل لفظ من تلك
الالفاظ المعتبرة فملاحظة تلك المعاني على سبيل الاجمال انما هي لكون الالفاظ الموضوعة بازائها ملحوظة كذلك وتلك الملاحظة الاجمالية منزلة منزلة التفصيل في وضع كل لفظ
منها للمعنى الخاص به كما اذا ذكر الفاظ مخصوصة ومعان خاصة وقال وضعت كلا من الالفاظ المذكورة لكل من تلك المعاني المفروضة فانه وان اخذ الالفاظ والمعاني في
حال الوضع على نحو اجمالي الا انه منزل منزلة التفصيل كما مرت الاشارة اليه فالفرق بين المشتقات واسماء الاشارة ونحوها ظاهر لا سترة فيه فان اريد بكون الوضع فيهما
والموضوع له خاصا جعلهما من قبيل واحد فهو واضح الفساد وان اريد به كون المفاهيم المختلفة الملحوظة في الوضع النوعي المتعلق بها المبهمات واحد فهو مما لا ريب فيه وان انحل
ذلك في الحقيقة الى اوضاع عديدة … بالفاظ متعددة لمعان كلية مختلفة فيشبه ان يكون الاختلاف في ذلك لفظيا نظرا الى اختلاف الاعتبارين المذكورين
وقد يقال … قلنا بكون الموضوع في المقام هو ما تصوره الواضع من المفهوم الكلي … فاعل مثلا دون خصوصيات الالفاظ المندرجة
تحت المفهوم المذكور … الجزئيات المندرجة تحت مفهوم من قام به مبدؤه كان الوضع هناك عاما والموضوع … كما اذا قلنا بكون
الموضوع له ايضا ذلك المفهوم كان كل من الوضع والموضوع له عاما قطعا وانما يجري الوجهان المذكوران لو قلنا بكون الموضوع خصوص جزئيات المفهوم المذكور وخصوص
جزئيات المفهوم الاخر المفروض … من جهة الاعتبارين وان كان الاظهر هو ما عليه جماعة من المحققين من كون كل من الوضع والموضوع له في كل من تلك الالفاظ المذكورة

في ذلك العنوان عاما كما هو الحال فيما ذكرناه ثالثها ان يتصور معنى عاما ويضع اللفظ بازاء جزئياته فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا سواء كان الموضوع له
منه الجزئيات حقيقية او اضافية وما يظهر من كلام بعضهم من اختصاصه بالاول غير متجه كيف ولا يجري ذلك في كثير مما جعلوه من هذا القسم كالحروف فانها وان وضعت
عندهم لخصوص المعاني المتعينة بمتعلقاتها الا انها مع ذلك قد تكون مطلقة قابلة للصدق على كثيرين كما في قولك كن على السطح وكن في البلد ونحوهما فان كلا من
الاستعلاء والظرفية المتعينين بمتعلقاتهما في المثالين قد يستعمل فيهما اللفظ على وجه لكنهما مع ذلك صادقان على افراد كثيرة لا تحصى وبالجملة ان مفاد على
وفي في المثالين المذكورين قد جعل مرآة لملاحظة حال الكون الكلي بالنسبة الى السطح والبلد فهو تابع له في الكلية وان كان ذلك جزئيا اضافيا بالنسبة الى مطلق
الاستعلاء والظرفية وكذا الحال في اسماء الاشارة ان قلنا بوضعها للاعم من الاشارة الحسية وغيرها فان الكليات يشار اليها بعد ذكرها وما قيل من ان الكلي المذكور
من حيث انه مذكور بهذا الذكر جزئي صار في حكم الجزئي فاستعمل لفظ هذا فيه من تلك الحيثية فهو جزئي بتلك الملاحظة مدفوع بان تلك الحيثية انما تصحح الاشارة
اليه واما المشار اليه فهو نفس الماهية من حيث هي الا ترى انه لو قلت وضع لفظ الانسان للحيوان الناطق وهذا المعنى عام لم ترد بذلك الا الاشارة الى ذلك
المفهوم من حيث هو ليحكم عليه بالعموم لا الى خصوص ذلك المفهوم من حيث تقيده بالحضور في ذهنك وذهن السامع وان كان ذلك الحضور مصححا للاشارة
اليه كما هو الحال في المعهود وينبه على ذلك ملاحظة الاسم المعرف الواقع بعد ذلك في المثال المذكور اذ لا ينبغي التامل في كونه كليا مع انه اشارة الى المذكور اذ لا
… ما اريد بذلك ان قلنا بوضعها لخصوص الاشارة الحسية تعين وضعها للجزئيات الحقيقية فيكون الاستعمال المذكور مجازا واما الضمائر فلا
ينبغي التامل في اطلاقها على المفاهيم العامة فيما اذا كان مرجعها كليا فانه لا يراد بها الطبيعة المرسلة بل بملاحظة تقدمها في الذكر وذلك لا يقضي بصيرورتها
جزئيا حقيقيا كما عرفت فما في كلام بعضهم من الحكم بوضع الضمائر واسماء الاشارة لخصوص الجزئيات الحقيقية لكون التعين فيها بامر حسي يفيد الجزئية ليس
على ما ينبغي كما عرفت الوجه فيه واما الموصولات فوضعها بناء على القول المذكور للاعم من الوجهين امر ظاهر لا سترة فيه فان غاية ما اخذ فيها من الخصوصية هي التعينات
الحاصلة بصلاتها ومن البين ان التعين الحاصل بها اكثر ما يكون امرا كليا كما في قولك اكرم الذي اكرمك واعط من جائك ونحو ذلك ومما يوضح الحال فيها ملاحظة الموصولات
الماخوذة في الحدود فانها انما اخذت لبيان المفاهيم الكلية فلا يراد هناك من الموصول الا امرا كليا ومن الغريب ما يوجد في كلام بعض الافاضل وحكى التصريح
به عن العسكري في رسالته الوضعية من كون الموضوع له في كل من المبهمات الثلثة جزئيا حقيقيا واجاب عما ذكره بعضهم من كون الصلة في نفسها امرا كليا وضم الكلي
الى الكلي لا يفيد تشخصا بان التشخص الحاصل في المقام ليس بمجرد ضم ذلك الكلي اليه بل من جهة الاشارة به الى ذات المخصوصة كما في قولك الذي كان معنا امس
… وذلك نظير اضافة النكرة الى المعرفة الباعثة على تعريفها كما في قولك غلام زيد فانه وان كان ذلك المفهوم كليا ايضا الا ان المقصود بالاضافة هو الاشارة الى غلام
شخصي وانت ترى ان ما ذكره لو تم فانما يتم في خصوص المثال ونظائره لا في سائر المواضع حسبما اشرنا اليه والبناء على الخصوص في وضع الموصولات بما ذكره وكون استعمالها فيما
ذكرناه من المجاز مجازفة بينة نعم قد اعتبرت خصوصية في المفاهيم التي وضعت بازائها الالفاظ المذكورة تكون تلك الخصوصية جزئيا حقيقيا بالنسبة الى كليها الملحوظ
حال وضعها فان الحروف مثلا انما وضعت لخصوص المفاهيم لو اعتبرنا الملاحظة حال غيرها فتلك المفاهيم الخاصة وان كانت كلية في نفسها في كثير من الصور لكن
خصوصيته وقوعها مرآة لملاحظة الحال في غيرها جزئي حقيقي من جزئيات كونها مرآة لملاحظة الغير فلفظة على مثلا انما وضعت لخصوصيات الاستعلاء الواقع
مرآة لمعرفة حال الغير وحيث ان مفهوم الاستعلاء الواقع مرآة لحال متعلقه وان كان كليا في نفسه لكن في كونه مرآة لملاحظة حال الكون والسطح في قولك كن على السطح
جزئي حقيقي من جزئيات الاعتبار المذكور والحاصل ان نفس المعنى الحرفي الماخوذ مرآة لحال الغير وان كانت في نفسها كلية الا ان كونها مرآة لخصوص كل من متعلقاتها جزئي
حقيقي بالنسبة الى ما اعتبر فيها حال وضعها من كونها مرآة لحال غيرها ويجري ذلك في جميع المبهمات ومعاني الافعال الا ترى ان الموصول انما وضع للشيء المتعين بصلته
وتعينه بصلته الخاصة جزئي حقيقي من جزئيات التعين بالصلة وان كان نفس المفهوم المتعين بها كليا ايضا وانت خبير بان تلك الخصوصيات لا تجعل نفس ما وضع له تلك
الالفاظ جزئيات حقيقية وانما يكون الاعتبار الملحوظ في كل منها جزئيا حقيقيا المطلقة حسبما بيناه فان عنى القائل بوضعها للجزئيات الحقيقية افادة ذلك فلا كلام
لكنه لا يساعده العبارة وان اراد به كون نفس المفهوم الذي وضعت بازائه جزئيا حقيقيا ففساده ظاهر مما قررناه هذا وقد اختلفوا في تحقق الوضع على الوجه المذكور
على قولين فقد ذهب اليه جماعة من محققي المتاخرين وقالوا به في اوضاع المبهمات الثلثة والحروف باجمعها والافعال الناقصة وكذا الافعال التامة بالقياس الى
معانيها النسبية والضابط فيها كل لفظ استعمل في امر غير منحصر لمعنى مشترك لا يستعمل فيه على اطلاقه فان الملحوظ عندهم حين وضع تلك الالفاظ هو ذلك
الامر الجامع المشترك بين تلك المستعملات والموضوع له هو خصوص تلك الجزئيات فجعل ذلك الامر العام مرآة لملاحظتها حتى يصح وضع اللفظ بازائها وهذا القول
هو المعزى الى اكثر المتاخرين بل الظاهر اطباقهم عليه من زمن السيد الشريف الى يومنا هذا والمحكي عن قدماء اهل العربية والاصول القول بكون الوضع والموضوع
له في جميع ذلك عاما فيكون الحال في المذكورات من قبيل القسم الثاني عندهم وهذا هو الذي اختاره التفتازاني لكنه ذكر ان المعارف ما عدا العلم انما وضعت
لتستعمل في معين وظاهره ان الواضع اشترط في وضعها المفهوم الكلي ان لا تستعمل الا في جزئياته وفي الحواشي الشريفية نسبة توهم وضعها لمفهوم
كلي شامل للجزئيات والغرض من وضعها له استعمالها في افرادها المعينة ونبه الى ان هذا الاعتبار انما وقع في كلام جماعة من المتاخرين تفصيا من المنافاة
بين وضعها للمفهومات الكلية وعدم صحة استعمالها الا في الجزئيات واما القدماء فلم يذهبوا الى ذلك فيما عثرنا عليه من كلامهم حجة القول الاول وجوه احدها
انه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للمعاني الكلية لصح استعمالها فيها بل لزم بضرورة قضاء الوضع بصحة الاستعمال فانه اقوى السببين في جواز استعمال اللفظ
لاندراج الاستعمال معه في الحقيقة فعلى هذا ينبغي ان يصح استعمال هذا في مفهوم المفرد المذكر المشار اليه على سبيل الاطلاق واستعمال انا في مفهوم المتكلم على
الاطلاق واستعمال الذي في مطلق الشيء المتعين بصلته والتالي باطل بضرورة عدم جواز الاستعمالات المذكورة بحسب اللغة والعرف فانه لا يقصد بتلك الالفاظ
الا بيان المعاني الجزئية دون المفاهيم الكلية والفرق بينها وبين الالفاظ الدالة على تلك الكليات واضح بعد ملاحظة العرف واورد عليه بقلب الدليل بانها
لو كانت موضوعة بازاء الجزئيات لجاز استعمالها في المطلقات على سبيل المجاز لوجود العلاقة المعتبرة … كان وضعها للماهية الكلية فاصح بجواز استعمالها

فيها كذا وضعها للجزئيات فاض بجواز استعمالها في المفاهيم غاية الامر يكون المصحح لاستعمالها في الكليات بناء على الاول هو الوضع الحقيقي وشبهه في الثاني
هو الوضع المجازي مع انه لا يجوز استعمالها فيها ولو على سبيل المجاز فما يجاب به بناء على الثاني يجاب به على الاول ايضا والجواب عنه ظاهر بعد ملاحظة ما تقدم
انتهى من بيان الحال في المجاز فان مجرد وجود نوع العلاقة المعروفة غير كاف عندنا في صحة التجوز وانما المناط فيه العلاقة المعتبرة في العرف بحيث لا يكون الاستعمال
معها مستهجنا عرفا فلعل ما نحن فيه من جواز استعمال المجاز مدار عدم الاستقباح في العرف بخلاف الحال في الحقيقة لدوران جواز الاستعمال هناك مدار الوضع فالفرق
بين الصورتين واضح وما على كلام القوم من الاكتفاء في صحة التجوز بوجود نوع العلاقة المنقولة مبان وجود واحد من تلك العلائق من المقتضيات لصحة الاستعمال
وقد يجامع حصول المقتضى وجود المانع فلا يعمل عمله فالترخيص العام الحاصل من الواضع في استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع حصول واحد من تلك العلائق لا يقضي
بجواز الاستعمال مع تحقق المنع منه في خصوص بعض المقامات لقيام الدليل عليه كما في المقام لوضوح تقديم الخاص على العام والحاصل ان الترخيص المذكور كسائر
القواعد المقررة انما يؤخذ بها في الجزئيات مع عدم ظهور خلافها في خصوص المقام وهذا بخلاف الوضع لكونه علة تامة لجواز الاستعمال في الجملة ولا يعقل هناك المنع
من الاستعمال بالمرة مع تحقق الوضع له واورد عليه بانك تدعي المنع من الاستعمال مع تحقق الوضع كما في الرحمن والافعال المنسلخة من الزمان والجواب عنه ظاهر اما عن
لفظ الرحمن فبعد تسليم صدق مفهومه الحقيقي على غيره تعالى بانه لا مانع من الاستعمال بحسب اللغة وانما المانع هناك شرعي فلا ربط له بالمقام واما عن الافعال المنسلخة
عن الزمان ان سلم ولا يصح الزمان فلنقلها بحسب العرف فالمنع من استعمالها في الزمان انما طرء لها في العرف بعد حصول النقل ولا مانع من استعمالها فيه بملاحظة
وضع اللغة والتزام مثله في المقام غير متجه لظهور المنع من استعمالها في ذلك بحسب اللغة ايضا ومع الغض عنه فلا داعي الى التزام النقل في المقام من غير باعث عليه
بعد ثبوت كون الموضوع له لتلك الالفاظ هو الجزئيات بضميمة اصالة عدم النقل كونها كذلك بحسب اللغة ايضا على ان المقصود في المقام تحقق الوضع العام مع
كون الموضوع له هو خصوص الجزئيات ووجود ذلك في الاوضاع العرفية كاف في ثبوت المرام فتأمل ويمكن الجواب عن الحجة المذكورة بان المعاني الكلية الماخوذة
في وضع الالفاظ المفروضة انما اخذت على وجه لا يمكن ارادتها من اللفظ الا مع وجودها في ضمن الجزئيات من غير ان يكون خصوص شيء من تلك الجزئيات مما وضع
اللفظ له بيان ذلك انا قد اشرنا سابقا الى ان المعاني المرادة من الالفاظ قد تكون امورا واقعية مع قطع النظر عن ارادتها من اللفظ فانما يراد من اللفظ احضارها بال
السامع وقد لا تكون كذلك بان تكون ارادة تلك المعاني من الالفاظ هو عين ايجادها في الخارج فالمعاني التي وضعت تلك الالفاظ بازائها انما تتحقق في الخارج
من اللفظ سواء كانت معاني تركيبية كما في الانشاءات والاوامر او كما في اسماء الاشارة فانها انما وضعت للمشار اليه من حيث تعلق الاشارة به لا لمفهوم المشار اليه
من حيث هو ليحصل احضار ذلك المفهوم عند اداء تلك الالفاظ بل لما تعلق به فعل الاشارة واراد بها تحصيل معنى الاشارة في الخارج باستعمال لفظة هذا في معناها بخلاف استعمال
لفظ الاشارة والمشار اليه فيما وضع له فانه لا يتحقق به الاشارة ولا يكون الشيء مشارا اليه بتعلق بذلك بل انما يحصل به احضار ذلك المفهوم بالبال وتصويره في ذهن
السامع لا غير فنظير لفظة اشير اذا اريد بها انشاء الاشارة وان كان الفرق بينهما واضحا من جهات اخرى ولهذا قد ينزل هذا منزلة اشير في الاستعمال فيجري عليه بعض
احكامه كالمشار اليه في الخارج فنقول ان ارادة معنى المشار اليه على الوجه المذكور من لفظة هذا ونظائرها غير ممكن الحصول الا في ضمن متعلق خاص لوضوح عدم امكان
تعلق الاشارة الا بمتعلق مخصوص وعدم تحققها في الخارج الا في ضمن فرد خاص من الاشارة وجزئي حقيقي من جزئياتها ضرورة عدم امكان حصول الكلي الا في ضمن
الافراد فلا يمكن استعمال تلك الالفاظ الا في معان خاصة واشارات مخصوصة وان لم تكن تلك الخصوصيات مرادة من نفس اللفظ بل هي لازمة لما هو المراد منها لوضوح
عدم حصول مطلق الاشارة في الخارج الا في ضمن اشارة خاصة وعدم تعلقها الا بمتعلق مخصوص فبذلك يظهر الوجه في بناء تلك الالفاظ واعراب لفظ الاشارة
والمشار اليه فان الماخوذ فيهما مفهوم الاشارة وهو معنى تام اسمي بخلاف ما وضع له هذا لاشتماله على نفس الاشارة التي هي معنى ناقص حرفي قد جعلت آلة ومرآة لملاحظة
الذات التي اشير اليها فهو مفتقر الى متعلقها افتقارا ذاتيا كغيره من المعاني الحرفية واذا تقرر ذلك ظهر اندفاع ما ذكر في الاحتجاج من انها لو كانت موضوعة للمفهوم
العام لزم جواز استعمال هذا في مطلق المشار اليه المفرد المذكر على ما هو الحال في لفظ المشار اليه لما عرفت من وضوح الفرق بين الامرين وعدم امكان ارادة المشار
اليه على الوجه الماخوذ في معنى هذا الا في ضمن خصوص الافراد فهذا هو السر في عدم اطلاقه الا على الخصوصيات وعدم جواز استعماله الا في الامر العام على اطلاقه وعمومه
فلا دلالة في ذلك على وضعه لخصوص تلك الجزئيات وعدم وضعه للقدر الجامع بينها كما ادعوه بل لا بعد اصلا في القول بوضعه للقدر الجامع بين تلك الخصوصيات
ويشير اليه انه لا يفهم من لفظة هذا في العرف الا معنى واحد يختلف متعلقه بحسب الموارد ولا يكون ارادته الا في ضمن جزئي معين بحسب الواقع فلا يكون اطلاقها على
الجزئيات بارادة الخصوصيات من نفس اللفظ بل لحصول الموضوع له في ضمنها وتوقف ارادته على ذلك فالموضوع له للفظة هذا هو المشار اليه المفرد المذكر من حيث
تعلق الاشارة به وحصول الاشارة من انما لا حظة وهو مفهوم كلي في نفسه الا انه لا يمكن ارادته الا في ضمن الفرد ضرورة كون الاشارة الواقعة من جزئيات مطلق الاشارة
واقتضاء الاشارة في نفسها تعين الامر المشار اليه لكون ذلك من اللوازم الظاهرة لحصولها ضرورة استحالة الاشارة الى المبهم من حيث انه مبهم فتعين المشار اليه وخصوصية
الاشارة انما يعتبر في مستعملات تلك الاسماء من الجهة المذكورة لا لوضعها لخصوص تلك الجزئيات ويجري نظير ما قلناه في سائر ما جاء من هذا القبيل كما في الضمائر
فانها انما وضعت للتعبير عن المتكلم او المخاطب والغائب المذكور وما بحكمه لا بان تكون تلك المفاهيم ماخوذة في وضعها على سبيل الاستقلال حتى يكون الموضوع
له للفظة انا مثلا هو المفهوم من لفظ المتكلم ليصح اطلاقه كلفظ المتكلم على مطلق المتكلم بل باخذ تلك المفاهيم من حيث حصولها وصدورها قيدا في وضع اللفظ للذوات
التي تجري عليها المفاهيم المذكورة وحيثية معتبرة فيها فتلك الذوات بملاحظة الجهات المفروضة قد وضعت لها الالفاظ المذكورة فالمراد بكون انا موضوعا للمتكلم
انه موضوع للذات بجعل صدور الكلام حيثية معتبرة في وضع اللفظ له وكذا الحال في لفظة انت وهو وغيرهما فالموضوع له للفظة انا هو من صدر منه الكلام و
للفظة انت من القي اليه الكلام وللفظة هو من سبق ذكره صريحا او ضمنا بجعل حصول تلك الصلات آلة لملاحظة تلك الذوات وتلك المعاني وان كانت امورا
كلية في نفسها صادقة على ما لا يتناهى الا ان استعمال اللفظ فيها لا يمكن ان يتحقق الا في ضمن جزئي من جزئياتها واما الموصول فلانه موضوع للشيء المتعين
بصلته لا بضم مفهوم التعين الى مفهوم الشيء ليكون مفاده هو المفهوم المركب من المفهومين بل المراد به الشيء المتحقق تعينه بصلته وهذا المعنى مما لا يمكن حصوله

بدون

بدون ذكر الصلة فهو وان كان امرا كليا صادقا على كثيرين الا انه لا يمكن استعمال اللفظ فيه بدون ذكر الصلة التي يتحقق بها التعين المذكور ويتم بحصولها ذلك
المفهوم فذكر الصلة مما يتوقف عليه حصول المفهوم المذكور ويفتقر اليه افتقارا ذاتيا بحيث ان التقييد بها ماخوذ في وضع تلك الالفاظ وان كان القيد خارجا
فلا يعقل ارادة ذلك المفهوم بدون وجود الصلة ولاجل ذلك لحقها البناء فلا يمكن استعمال تلك الالفاظ في معانيها الا مع ذكر صلاتها وان امكن تصور
ذلك المعنى ووضع اللفظ بازائه من دون ضم صلة خاصة او خصوصيات الصلة على جهة الاجمال لكن يتوقف على ملاحظة تقييده بالصلة ولو على وجه كلي
حسبما اشرنا اليه فما اورد عليه من لزوم جواز استعمال الذي في مطلق الشيء المتعين بصلته فيه على الخطيبين الاعتبارين مضافا الى ان المفهوم من الذي
في جميع استعمالاته هو نفس الشيء وانما الاختلاف في الخصوصيات الملحوظة معه فالقول بكون الوضع في الموصول عاما والموضوع له خاصا كما ترى كوضع الفعل بعد ما ذكرنا
مثل الفعل واما الحروف فلانها موضوعة للمعاني الرابطية المتقومة بمتعلقاتها الملحوظة مرآة لحال غيرها حسبما فصل في محله وذلك المعنى الرابطي اخذ في الوضع على وجه وان
كلي الا انه لا يمكن ارادته من اللفظ الا بذكر ما يرتبط به فلا يمكن استعمال اللفظ في ذلك المعنى الكلي الا في ضمن الخصوصيات الحاصلة من ضم ما جعل مرآة لملاحظة
حاله لتقوم المعنى الرابطي به فالخصوصية في ضمن الجزئي هنا ايضا من لوازم الاستعمال فيما وضعت له بالنظر الى الاعتبار الماخوذ في وضعها له لا لتعلق الوضع بتلك الخصوصيات
فعدم استعمالها في المعنى العام على اطلاقه انما هو لعدم امكان ارادته كذلك لا لعدم تعلق الوضع به كما زعموه فيكون المستعمل فيه انما هو الطبيعة المقترنة بشرط
شيء لا بما في وضعها للطبيعة لا بشرط اذ لو كان استعمالها فيها مستلزما لحصول الخصوصية واستعمالها في تلك المفاهيم على استقلال الملاحظة ليس استعمالا
لها فيما وضعت له لما عرفت من عدم تعلق الوضع بها من تلك الجهة فلا وجه لالتزام القائل بعموم الموضوع له بجواز استعمالها كذلك وكذا الحال في الافعال بالنسبة
الى معانيها النسبية فانها في الحقيقة معان حرفية لا يمكن حصولها الا بذكر متعلقاتها حسبما ذكرناه في الحروف وانت بعد التامل فيما قررناه تعرف ضعف ما ذكر في
هذه الحجة وسائر حججهم الاتية كما يتبين البيان لتلك ويظهر بما بيناه وهن ما ذكره المحقق الشريف في شرح المفتاح عند بيان القول المذكور من ان الموضوع له
عنده هو الامر الكلي بشرط استعماله في جزئياته المعينة وقال في حاشية له هناك لفظة انا مثلا موضوعة على الراي الاول لمفهوم كلي هو المتكلم المفرد لكن اشترط في هذا
وضعها ان لا يستعمل الا في جزئياته ثم حكم بان كثيرا من القول المذكور واستصوب القول الاخر ولا يخفى ان بعض كلام الذاهبين الى القول المذكور اشارة الى ذلك عند
من المتاخرين كالتفتازاني في مقام كما اشرنا اليه كانه الجائه اليه ما يرى من توقف تصحيح كلام القائل به على ذلك نظرا الى ما ذكره في هذه الحجة وغيرها كما يظهر من
التفتازاني في التزامه برفع ما عرفته من ايراد تلك بيان القول المذكور مع انه لا حاجة الى اعتبار المذكور اصلا ولا الى التزام التجوز في استعمالها المذكور لما ادعاه الشرط
جماعة من الاجلة ثم انه لا ريب ان القول المذكور على ما قررناه في كمال الوهن والركاكة في اعتبار الشرط المذكور في اوضاع تلك الالفاظ من السماجة ما لا يخفى بل
مرجع ذلك بمقتضى ما ذكروه من كون الاستعمال في الجزئيات بخصوصها الا من حيث انطباق الكلي عليها الى كون تلك الالفاظ بمقتضى الاشتراط المذكور بمنزلة الموضوعة
بازاء تلك الجزئيات فيكون راجعا على انحاء الوجوه الى القول الاخر نعم لو قيل بان استعمالها في الجزئيات لا من حيث الخصوصية بل من حيث انطباق الكليات التي وضعت
بازائها عليها فيحصل من الاشتراط المذكور عدم جواز استعمالها في تلك الكليات على الوجه الاخر نظرا الى كون الوضع توقيفيا فلا يجوز التعدي فيه عما اعتبره الواضع
امكن ان يوجه به القول المذكور الا ان فيه خروجا عن الطريقة المعروفة في الاوضاع لان فيه تفكيكا بين الوضع ... كما ادعى في الاحتجاج المذكور ثانيها انها لو
كانت موضوعة للمعاني الكلية لكانت الالفاظ المذكورة مجازات لا حقائق لها نظرا الى عدم استعمالها في المعاني الكلية اصلا وهو مع ما فيه من البعد لا وجه لا
لتزامه من غير باعث فيه دليل ظاهر عليه اذ لا داعي الى حمل الاستعمالات المعروفة على المجاز والقول بوضع تلك الالفاظ المتداولة لمعان لم تستعمل فيها اصلا كيف
ومن المقرر كون الاصل في الاستعمال الحقيقة حتى يتبين المخرج مضافا الى انه لو كان الحال فيها على ما ذكر لما انحصر لدى التمثيل للمجازات التي لا حقائق لها الى التمثيل
بالامثلة النادرة كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان مع ما فيها من المناقشة وكان التمثيل بالالفاظ المذكورة المتعينة في المقام في العقل عن كونها في صح
التمثيل بتلك الامثلة الخفية ولا له ظاهرة على انتفاء اللازم المذكور كما قاله والجواب عنه ظاهر مما بيناه اذ لا داعي الى التزام التجوز في تلك الالفاظ بالنظر الى اطلاقها
على تلك المعاني الخاصة اذ ليس تلك الا من قبيل اطلاق الكلي على الفرد ومن البين انه انما يكون على وجه الحقيقة اذا لم يؤخذ في المفهوم والمراد من اللفظ ما يزيد على
معناه الموضوع له كما هو الحال في المقام اذ ليس المراد من لفظ هذا مثلا في سائر الموارد الا امرا واحدا وان انطبق ذلك على امور مختلفة ووقوع تلك اطلاقها
على خصوص الافراد من اللوازم الظاهرة لاستعمالها في معناها الموضوع له حيث انه لا يمكن ارادتها من اللفظ الا في ضمن الفرد فليست تلك الخصوصيات مرادة من
اللفظ منضمة الى معناه الموضوع له في الاستعمال بل انما يكون ارادة تلك الخصوصيات باستعمال تلك الالفاظ فيما وضعت له فما عزاه المحقق الشريف ولعله الى القائلين
بعموم الموضوع له لتلك الالفاظ من التزام التجوز في استعمالاتها الشائعة مبني على توهم لزوم ذلك للقول المذكور لا على نصهم عليه لما عرفت انه توهم
فاسد لا وجه لالتزامهم به كيف ولو قالوا بذلك لكانت المجازات التي لا حقيقة لها امرا شائعا عندهم لا وجه لاغفالهم عنها ولا لتمسكهم لها بتلك الامثلة
النادرة حسبما ذكر وفي ذلك دلالة ظاهرة على كون الاستعمالات الشائعة واقعة عندهم على وجه الحقيقة مع ذهابهم الى كون الموضوع له هناك هو المفاهيم
المطلقة دون كل من تلك الامور الخاصة ثالثها ان المتبادر من تلك الالفاظ عند الاطلاق انما هو المعاني الخاصة دون المفاهيم الكلية وهو دليل على كونها
موضوعة لذلك دون ما ذكر من المعاني المطلقة نظرا الى انه امارة الحقيقة بالنسبة الى الاول وامارة المجاز في الثاني والجواب عنه ظاهر مما
مر لمنع استناد التبادر المذكور الى نفس اللفظ اذ مع عدم انفكاك ارادة المعاني المذكورة من تلك الالفاظ عن ذلك والدلالة على ارادة تلك الخصوصيات
ثبات بمجرد الدلالة عليها من غير توقف على امر اخر غيرها لا ينبغي ظهور في استناد التبادر المدعى الى نفس اللفظ لينهض دليلا على الوضع مما ذكرنا
يظهر الحال فيما ذكر من عدم تبادر المعاني المطلقة رابعها انها لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكانت تلك المعاني هي المفهومة منها اولا وعند الاطلاق
وكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني بعد انضمام القرينة الصارفة من ارادتها كما هو الشان في المجاز وليس الحال كذلك قطعا
اذ المفهوم من لفظ هذا مثلا هو الشخص المشار اليه من غير حضور المفهوم المشار اليه اصلا والجواب معلوم مما بيناه بعد القول بعدم التجوز في شيء من تلك الاستعمالات

عن الارادة الموضوع له حتى يتوقف فهمها على وجود القرينة فهي مما تكون مفهومة بارادة الموضوع له ودعوى عدم حصول واسطة في فهم الخصوصية من اللفظ بالمرة ممنوعة بل انما هو من جهة استحالة انفكاك ارادتها عن ارادة الموضوع له نعم كانت الملازمة هناك واضحة جدا بحيث يرى في بادي النظر فهمها من اللفظ ابتداء ولا مرية انه بعد التأمل عند التنبه وما ذكر من عدم حضور مفهوم المشار اليه بالبال ان اريد به عدم فهم ذلك المفهوم ملحوظا بالاستقلال كما هو الحال في لفظ المشار اليه فمسلم لا نقول بوضع لفظ هذا لذلك اصلا وان اريد به عدم فهم شيء اشير اليه وجعلت الاشارة مرآة الملاحظة فهو بين الفساد كيف وليس المفهوم من لفظ هذا في العرف الا ذلك خامسها انه لو كان ما ذكر لزم اتحاد معاني الحروف والاسماء لكون كل من من والى وعلى موضوعا على هذا التقدير لمطلق الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي من المعاني الاسمية المستقلة بالمفهومية ولذا وضع بازائها لفظ الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي من الاسماء وهو واضح الفساد ضرورة اختلاف معاني الاسماء والحروف بحسب المفهوم حيث ان الاولى مستقلة بالمفهومية ويصح الحكم عليها وبها بخلاف الثانية لعدم استقلالها بالمفهومية وعدم صحة الحكم عليها وبها اصلا ويجري ذلك في الافعال ايضا بالنسبة الى معانيها النسبية فانها ايضا معان حرفية ومع البناء على الوجه المذكور تكون معان اسمية مستقلة بالمفهومية والجواب عنه ان الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية ليس من جهة عموم الموضوع له في الاسماء وعدمه في الحروف حتى يتميز المعاني الحرفية عن المعاني الاسمية على القول بوضع الحروف لخصوص الجزئيات دون القول بوضعها للمفاهيم المطلقة كيف ومن البين ان جزئيات تلك المفاهيم ايضا امور مستقلة بالمفهومية على نحو مفهومها الكلي فكما ان مطلق الابتداء مفهوم مستقل كذا الابتداء الخاص وان افتقر معرفة خصوصيته الى ملاحظة متعلقة فان ذلك لا يخرجه من الاستقلال وصحة الحكم عليه وبه بل الفرق بين الامرين في كيفية الملاحظة حيث ان الملحوظ في المعاني الاسمية هو ذات المفهوم بنفسه والملحوظ في المعاني الحرفية كونه آلة ومرآة لملاحظة غيرها ومن البين ان ما جعل آلة لملاحظة الغير لا يكون ملحوظا بذاته بل الملحوظ بالذات هنا هو ذلك الغير فهذه الملاحظة لا يمكن حصولها الا بملاحظة الغير فهذه المعاني لا يمكن حصولها الا بملاحظة الغير ولذا قالوا انها غير مستقلة بالمفهومية وانه لا يمكن الحكم عليها وبها لتوقف ذلك على ملاحظة المفهوم بذاته فحصول المعاني الحرفية في الذهن متقوم بغيرها كما ان وجود الاعراض في الخارج متقوم بوجود معروضها بخلاف المعاني الاسمية فانها امور متحصلة في الاذهان بانفسها واذ كان نفس المفهوم في المقامين امرا واحدا فكما يمكن اعتبار جزئيات الابتداء مثلا مرآة لملاحظة الغير فيتعلق بوضع لفظة من لكل منها كذا يمكن اعتبار مطلق الابتداء مرآة لحال الغير فيتعلق بوضع من بازائه فيكون الابتداء ملحوظا بذاته من المعاني الاسمية وملحوظا باعتبار كونه آلة ومرآة لحال الغير من المعاني الحرفية مع كون ذلك المفهوم امرا كليا في الصورتين والحاصل انه لا اختلاف بين المعنى الاسمي والحرفي بحسب الذات وانما الاختلاف بينهما بحسب الملاحظة والاعتبار فيكون المعنى باحد الاعتبارين تاما اسميا وبالاعتبار الآخر ناقصا حرفيا ويتفرع على ذلك امكان ارادة نفس المفهوم على اطلاقه في الاسماء من غير ضمه الى الخصوصية بخلاف المعنى الحرفي اذ لا يمكن ارادته من اللفظ الا بضمه الى الغير ضرورة كونه غير مستقل بالمفهومية في تلك الملاحظة فلا يمكن ارادته من اللفظ الا مع الخصوصية حسبما بيناه ومن ذلك لا يتعين بوضعها لكل من تلك الخصوصيات فان قلت ان الابتداء المأخوذ مرآة لحال الغير لا يكون الا جزئيا من جزئيات الابتداء متقوما في الملاحظة بخصوص متعلقه فلا يعقل ان يؤخذ مطلق الابتداء مرآة لحال الغير حتى يكون مفاد لفظة من هو الابتداء على اطلاقه قلت توقف تحقق الحيثية المأخوذة في الوضع على تحقق المفهوم المذكور في ضمن جزئي من جزئياته وكون ما اطلق عليه اللفظ دائما خصوص الجزئيات لا يستلزم ان تكون تلك الخصوصيات مأخوذة في الوضع اذ لا مانع من تعلق الوضع بنفس ذلك المفهوم وتكون تلك الخصوصيات من لوازم الحيثية المعتبرة في المعنى الموضوع له فلا يمكن استعمال اللفظ فيه الا في ضمن جزئي من تلك الجزئيات حسبما اشرنا اليه فلحاظ الابتداء مرآة لحال الغير انما يكون في ضمن الخصوصية المنضمة اليه والمعنى الملحوظ في الوضع هو القدر الجامع بينها اعني مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآة لحال الغير فذلك المفهوم من تلك الحيثية لا يمكن حصوله ولا ارادته الا في ضمن الجزئيات من غير ان تكون تلك الجزئيات ملحوظة حين الوضع ولو على سبيل الاجمال حسبما ذكروه فليس المقام من قبيل مطلق الابتداء موضوعا له للفظة من بان يكون ذلك المفهوم بملاحظة حال اطلاقه كما هو الحال في حال تصوره موضوعا له لذلك اللفظ بل المقام كون ذلك المفهوم لا خصوص جزئياته موضوعا له لذلك ان اعتبر هناك حيثية في الوضع لا يمكن تحققها الا في ضمن الجزئيات فالموضوع له في ضمن تلك الجزئيات هو القدر الجامع بينها اعني مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآة لملاحظة الغير وتلك الخصوصيات من لوازم تلك الحيثية المعتبرة في الوضع فذلك المعنى الملحوظ حال الوضع ليس موضوعا له للفظة من بتلك الملاحظة ضرورة انه ليس في تلك الملاحظة مرآة لحال الغير وانما هو ملحوظ لحاله الاخرى في حال وضعها مرآة لحال الغير وعنوان الملاحظة لها كذلك كيف والمعنى الحرفي غير مستقل في الملاحظة وتعلق الوضع بالمعنى يستلزم استقلاله في اللحاظ فلا يعقل تعلق الوضع بالمعنى الحرفي من حيث انه معنى حرفي بل ذلك المفهوم من حيث انه معنى اسمي يجعل عنوانا لكونه معنى حرفيا ويوضع اللفظ بازائه فهو في تلك الملاحظة نظير ملاحظة المعدوم المطلق الحكم عليه بانه لا يحكم عليه كما هو الحال ايضا في الحكم على المعنى الحرفي بانه لا يحكم عليه ولا به فلا تغفل ويجري ما قلناه بعينه في المعاني النسبية الملحوظة في وضع الافعال اذ هي ايضا معان حرفية والحال فيها على نحو سواء سادسها انهم صرحوا بان الحروف والضمائر واسماء الاشارة وغيرها من الالفاظ التي وقع النزاع فيها معان حقيقية ومعان مجازية ويرجحون حملها على معانيها الحقيقية مع التردد بينها وبين غيرها حال الاطلاق وهو لا يتم الا على القول بوضعها للمعاني الجزئية اذ لو قيل بوضعها للمفاهيم الكلية لزم ان يكون جميع تلك الاستعمالات مجازية فلا وجه للتفصيل ولا الترجيح لارادة المعاني الحقيقية على غيرها لوضوح اشتراك الجميع في المجازية بحسب الاستعمال وجوابه بما ذكرنا فلا حاجة الى اعادته ويحتج للقول بوضعها للمفاهيم الكلية بوجوه احدها نص اهل اللغة بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء والى للانتهاء وعلى للاستعلاء الى غير ذلك وتلك المفاهيم امور كلية ثانيها ان ظاهر كلماتهم في تقسيم الالفاظ انحصار متعدد المعنى في المشترك والمنقول والمرتجل والحقيقة والمجاز فلو كان الوضع في تلك الالفاظ لخصوص الجزئيات لكانت من متعدد المعنى قطعا مع عدم اندراجها في شيء من المذكورات فيكون قسيما لها وهو خلاف ما يقتضيه كلام القوم ثالثها وهو اضعفها انها لو كانت موضوعة بازاء الجزئيات لزم استعمالها ابتداء من حين تعلق الوضع بها ضرورة توقف الوضع على تعيين المعنى وهو واضح البطلان واجيب عن الاول بحمل كلامهم على ارادة المصداق دون المفهوم كيف ومقصودهم من بيان معاني تلك الالفاظ هو معرفة المراد منها في الاستعمالات ومن البين ان المراد منها في الاستعمالات هو المصداق دون نفس المفهوم للاتفاق على عدم جواز استعمالها فيه

الثاني بان تقسيم الالفاظ الى الاقسام المعروفة لما كان من القدماء وهم لما لم يتنبهوا لهذا النوع من الوضع لم يذكروه والمتأخرون مع اثباتهم لذلك لم يغيروا الحال في التقسيم عما جرى عليه القوم بل جروا في ذلك على منوالهم واشاروا الى ما اختاروه في المسألة في مقام آخر وعن الثالث بما هو ظاهر من الفرق بين الحضور الاجمالي والتفصيلي والقدر اللازم في الوضع هو الاول والمستحيل بالنسبة الى البشر انما هو الثاني تذنيب واذ قد عرفت جميع ما ذكرناه تعرف تصحيح الوضع في المقام على كل من الوجهين المذكورين وانه لا دليل هناك يفيد تعيين احد الصورتين وان كان الاظهر هو ما حكي عن القدماء على الوجه الذي قررناه لما عرفت من تطبيق الاستعمالات عليه فلا حاجة الى التزام التغاير بين المعنى المتصور حال الوضع والموضوع له فانه تكلف مستغنى عنه مخالف لما هو الغالب في الاوضاع بل وكانه الاوفق عند التأمل بظاهر الاستعمالات ولولا ان عدة من الوجوه المذكورة قد الجأت المتأخرين الى اختيار الوجه المذكور لما عدلوا عما يقتضيه ظاهرها ويعاضده ظاهر كلام الجمهور ويؤيده ايضا ظاهر ما حكي عن اهل اللغة وحمل كلامهم على الوجه المتقدم وان كان ممكنا الا انه لا داعي اليه مع خروجه عن الظاهر وما ذكر من قيام الشاهد عليه مدفوع بما عرفت من تصحيح الاستعمالات على كل من الوجهين المذكورين وعليك بالتأمل فيما فصلناه فاني لم ار احدا حام حوله فما قررناه فان وجدته حقيقا بالقبول فهو من الله ولا حول ولا قوة الا بالله السادس ذهب جماعة من علماء العربية الى اختصاص الوضع بالمفردات فلا حاجة وان المركبات لا وضع فيها من حيث التركيب لحصول المقصود من الانتقال الى المعنى التركيبي بوضع المفردات فلا حاجة في استفادة ذلك منها الى وضع آخر ويدفعه ان مجرد وضع المفردات غير كاف فيما يراد من المركبات فان الجمل الخبرية مثلا اذا اريد بها الاخبار عما تضمنته كانت حقيقة دون ما اذا اريد بها غير ذلك فتكون موضوعة لافادته وهو مراد ما يعطيه اوضاع المفردات فانه حاصل فيها مع عدم ارادة الاخبار وايضا فانه اذا اريد بها افادة المدح وبيان التحزن والتحسر والتذلل والتخشع والضعف والوهن ونحو ذلك كان مفاد المفردات في الجميع على حاله من غير تفاوت الا بالنسبة الى المعنى التركيبي فلولا القول بثبوت الوضع للهيئات التركيبية لما صح القول بكونها حقيقة في الاخبار منصرفة اليه عند الاطلاق مجازا في غيره وبيان ان دلالة المفردات بعد ضم بعضها الى البعض كافية في افادة الاخبار هو مدلول تلك الالفاظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية واما كون الملحوظ سائر الفوائد المترتبة على الكلام فلا بد من قيام شاهد عليه اذ لا تفي المفردات بالدلالة على ارادتها بعد قيام القرينة على ملاحظتها فلا يلزم في المفردات مجاز قطعا وكذا المركب ان لم يكن مجرد تلك العبارة كافيا في فهمها من دون ملاحظة القرينة فانصراف اطلاق الجمل الخبرية الى خصوص الاخبار بمضمونها لا يستلزم كونها موضوعة بازائه لما عرفت من ان السبب في انصرافها اليه هو ملاحظة وضعها الافرادي مع خلوها عن القرائن الدالة على خلافه وكذا انفهام ارادة سائر المقاصد الى ضم القرائن المفهمة لارادتها لا يفيد كونها مجازا عند ارادتها والحاصل ان اسناد الفعل الى فاعله وحمل المحمول على موضوعه دال على ثبوت تلك النسبة الثابتة وبعد ضم احدهما الى الآخر يحصل ذلك فلو جرد الكلام عن سائر القرائن افاد كون المقصود هو الاخبار عن ذلك الشيء من دون حاجة الى وضع آخر متعلق بالهيئة التركيبية ولو انضم اليه ما يفيد ارادة سائر المقاصد تمت الدلالة عليه بتلك الضميمة من دون لزوم مجاز اصلا هذا اذا كان المقصود اسناد تلك المحمولات الى موضوعاتها على سبيل الحقيقة واما اذا لم يكن اسنادها الى موضوعاتها مقصودا في ذلك المقام بل كان المقصود بيان ما يلزم ذلك من التخضع ونحوه كما في قولك انا عبدك وانا مملوكك فلا ريب في الخروج عن مقتضى الوضع اذ ليس المقصود في المقام بيان ما يقتضيه معاني المفردات بحسب اوضاعها فحينئذ يمكن التزام التجوز في المفردات كان يراد بعبدك ومملوكك مثلا لازمه وفي المركب بان يراد من الحكم بثبوت النسبة المذكورة لازمها وعلى كل حال فالتجوز لازم حاصل هناك فظهر بما ذكرنا ان الجمل المذكورة تندرج في الحقيقة تارة وفي المجاز اخرى فان قلت ان استعمال الجمل الخبرية في الدعاء او بمعنى الامر مجاز قطعا ولولا وضعها للاخبار لما صح ذلك قلت ان المجاز هناك في المفرد اعني الفعل المستعمل في المعنى المذكور مثلا لخروجه بارادة ذلك عما يقتضيه وضعه فان قلت ان الاسناد هناك الحاصل في الجمل الخبرية الغير المشتملة على الفعل مما يدل عليه صريح العبارة مع ان اوضاع المفردات مما لا يدل عليه فليس ذلك الا من جهة التركيب قلت ليس ذلك من جهة وضع المركب وانما هو من جهة الطوارئ الواردة على الكلمة فانها انما يكون بحسب الاوضاع النوعية المتعلقة بتلك المفردة في النحو فان الاعاريب الواردة على تلك الكلمات هي الموضوعة بازاء النسب والروابط بين الموضوع والمحمول وكذا سائر الارتباطات الحاصلة بين الكلمات انما يستفاد من الاعاريب الواردة عليها وبما ينضم الى ذلك ملاحظة التقديم والتأخير ونحوهما المأخوذة في تلك الكلمات فان اريد بوضع المركبات ما ذكرناه فلا كلام اذ ثبوت الاوضاع المذكورة مما لا ينبغي التأمل فيه ولم يخالف احد في الحكم فيه وان اريد به غير ذلك فهو مما لا شاهد عليه فان قلت قد نص علماء البيان على ثبوت المجاز في المركبات وقد جعلوه قسيما للمجاز في المفردات ولا يتم ذلك الا مع ثبوت الوضع في المركبات لكون المجاز فرع الوضع وقد اعتذر بعضهم عن عدم تعرضهم للحقيقة في المركبات بكون التعرض للحقائق غير مقصود بالذات في فن البيان فذلك نص في ثبوت الوضع في المركبات قلت لا منافاة بين نفي الوضع من الحيثية التركيبية وراء وضع المفردات والقول بثبوت الحقائق والمجازات التركيبية فان المعاني التركيبية مستندة الى الاوضاع قطعا الا انه لا حاجة فيه الى اعتبار وضع زائد على اوضاع المفردات وما يتعلق بها من الخصوصيات اذ هي اذا استعملت فيما اقتضته اوضاع المفردات مع مراعاة الخصوصيات الحاصلة عند ضم بعضها الى البعض كان المعنى الحاصل من مجموع ذلك حقيقة مركبة وان استعملت في غيرها بان كان الانتقال اليه من تلك الحقيقة المركبة كان مجازا مركبا وح فلا يبعد ان يكون ما اشتمل عليه من المفردات مجازا ايضا وان استعملت في معانيها الموضوع لها ابتداء اذ المقصود منها حينئذ احضار معناها التركيبي والانتقال منها الى المعنى المجازي فلا يكون معانيها الحقيقية هي المقصودة بالافادة فدعوى كونها اذن مستعملة في معانيها الحقيقية وان التجوز انما هو في المركب كما في شرح التلخيص ليس على ما ينبغي الا ان يبنى على كون المناط في استعمال اللفظ ابتداء وان اريد الانتقال منه الى غيره وقد عرفت ما فيه ويمكن تصحيحه بان المجاز في المفرد هو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له بان يكون ذلك المعنى قد استعملت فيه الكلمة ابتداء وان كان ذلك مقصودا منها بالواسطة والمفروض انتفاء الامرين في المقام فتكون مستعملة في الموضوع له منه في الحقيقة فالتجوز انما يكون بالنسبة الى المعنى التركيبي المتحصل من اوضاع المفردات لا باستعمال المجموع فيه ابتداء اذ قد عرفت انه غير متصور في المقام بل الانتقال اليه من المعنى المذكور حسبما مر وح فيكون التجوز في المعنى التركيبي خاصة وان لم نقل بثبوت وضع خاص بالنسبة اليه فحينئذ لم يكن الانتقال اليه الا بملاحظة المعنى المركب من غير ملاحظة لخصوص كل من مداليل المفردات كان التجوز في المركب وان كان فيه خروج عن مقتضى اوضاع المفردات ايضا الا ان ذلك انما هو بالنسبة

المجموع دون كل واحد منها ليكون المجاز في المفرد وفيه انه ليس المقصود الاصلي من كل واحد من تلك الالفاظ افادة معناه الحقيقي قطعا فلا يكون مندرجا في الحقيقة
فلا بد من اندراجها في المجاز لكون المقصود بكل منها افادة غير الموضوع له ولو كان ذلك بملاحظة المعنى الذي يراد من جميع تلك الالفاظ بعدم قصد خصوص معنى
مجازي من كل واحد من تلك الالفاظ لا ينافي كونها مجازات مستعملة في غير ما وضعت له اذ كان المقصود من الجميع غير الموضوع له الظاهر صدق كون المقصود من كل منها غير ما وضع
له وان كان في ضمن الكل فظهر بما ذكرنا ان المجاز في المركب يستلزم المجاز في المفرد على النحو المذكور وان لم يستلزم استعمال كل واحد من المفردات في معنى مجازي على نحو
كما هو الشأن في ساير المجازات المفردة ثم انه اذا عرفت ذلك فقد تبين لك الوجه الذي يمكن الاستناد اليها في اثبات الوضع للهيئات التركيبية كما هو مختار جماعة
من الاجلة والوجه في ضعفها وظهر لك قوة القول بنفي الوضع في المركبات ورد ما يؤيد ثبوت الوضع فيها من جهة دلالة بعض التراكيب على بعض الخصوصيات كدلالة الجملة الاسمية
على الدوام والثبوت والفعلية على التجدد والحدوث وغير ذلك ثم على القول بثبوت الوضع في التراكيب ففي اندراجها في حد الحقيقة اشكال على القول بشمول اللفظ
لها كما ادعي غير متجه الان نعم يكون الهيئة مرادا الوضع الالفاظ المركبة لا انها بنفسها موضوعة فيتعلق هناك وضع بالاجزاء ووضع بالكل وفيه ما لا يخفى نعم على ما قررنا
في المجاز المركب يندرج ذلك في حد المجاز وكان الوجه في اخذهم اللفظ في حده والكلمة في حد المجاز في المفرد ويجري نحوه في اندراج المركب في حد الحقيقة والظاهر عدم
جريان الحقيقة والمجاز بالنسبة الى الاوضاع المتعلقة بالخصوصيات المعنوية على الكلمات اذ ليس هناك استعمال اللفظ في الموضوع له او في خلافه كما لا يخفى
الثالثة انه لا شك في كون اثبات المعاني الحقيقية توقيفية لا بد فيه من الرجوع الى الواضع ولو بنقل النقلة او بملاحظة العلايم والامارات المقررة واختلفوا في المعاني المجازية
فذهب جماعة الى اعتبار نقل الاحاد في صحة استعمال كل لفظ بالنسبة الى كل من المعاني المجازية كما هو الحال في المعاني الحقيقية والمحكي عن الاكثر الاكتفاء فيه بنقل نوع العلاقة
المصححة للاستعمال فلا يصح التجوز الا بعد ثبوت الترخيص في نوع تلك العلاقة من غير حاجة بعد ذلك الى نقل الاحاد وعن بعض المتاخرين التفصيل بين الحروف
وما بمنزلتها من الاسماء الناقصة كالظروف وصيغة الامر والنهي ونحوها وما عدا ذلك من ساير الاسماء والافعال فاختار اعتبار نقل الاحاد في الاول دون الاخير
والاظهر في المقام عدم الحاجة الى نقل احاد المجاز ولا نقل خصوص انواع العلايق في صحة التجوز وغاية ما يلتزم به في المقام هو الاحتياج الى ترخيص الواضع في صحة
الاستعمال بحسب اللغة في غير ما وضع له من المعاني المجازية بحسب ما مرت الاشارة اليه ونقول ان من البين ان الترخيص هناك لم يرد بطريق النقل المتصل ولا
المرسل عن صاحب اللغة وانما يرجع فيه الى الاستقراء الاستعمالات والنظر في الطريقة الجارية في المحاورات وملاحظة موارد الاطلاقات كما هي الطريقة في استنباط الاوضاع
النوعية اذ لا يوجد ذلك غيرها والمتحصل من التتبع في الطريقة الجارية في استنباط الاوضاع المتداولة من بدو اللغة الى الان في استعمال الالفاظ في المعاني المجازية
والتعدي عن مقتضى الاوضاع الحقيقية هو ملاحظة الارتباط والعلاقة التي لا يستهجن معها استعمال اللفظ في المعنى المجازي والانتقال اليه من المعنى الحقيقي من
غير ملاحظة شيء من خصوص المعاني المستعملة فيها من قديم الايام المنقولة عن العرب ولا شيء من خصوص العلاقات المقررة في شيء من الاستعمالات المتداولة بينهم
ان المدار في ترخيص الواضع هو ذلك من غير اعتبار شيء من الوجهين المذكورين كيف وتلك الخصوصيات غير مضبوطة عند اهل العرف ولا معروفة عند العامة مع عدم
تامل احد من اهل العرف في صحة التجوز واستعمال الالفاظ في المعاني المستحدثة الجديدة مما لا يخطر ببال المتقدمين من اهل اللسان من الاستعارات وضروب الكنايات
وساير اقسام المجاز وبالجملة الملحوظ في الاستعمالات العرفية عند التجوز في اللفظ هي العلاقة التي لا يستهجن معها الانتقال من المعنى الحقيقي الى المجازي بحيث يكون استعماله
فيه مرضيا عندهم غير مستنكر لديهم من غير ملاحظة لما يزيد عليه ولا التفات الى اندراجه في اي نوع من انواع العلايق المقررة وهو لمن تامل في الاستعمالات الجارية بحيث
لا يعتريه شبهة وما اشتهر بينهم من حصر انواع العلايق في الوجوه المذكورة في كتبهم فانما هو مبني على الغالب ولذا وقع الخلاف في تعدادها حسب اختلاف انظارهم في كثرة التتبع
في اصناف المجاز وقلته من غير بنائهم على وقوع اختلاف في ذلك فملاحظة تلك الخصوصيات غير معتبرة في صحة التجوز اصلا وانما الملحوظ فيها هو ما ذكرناه هو المناط في
الترخيص وانطباقه على تلك الخصوصيات من قبيل الاتفاق من غير اعتبار في الترخيص لخصوص تلك الجهات ولذا وقع الاختلاف في ارجاع بعضها الى البعض واقتصر جماعة على عدد
من العلايق بارجاع الباقي اليها والحق كما عرفت ارجاع الجميع الى امر واحد هو ما قررناه كيف ولو كان المصحح للاستعمال هو خصوص العلايق المقررة كما هو قضية ما ذكروه
لكان الملحوظ حين الاستعمال اندراج العلاقة الحاصلة في خصوص المقام في واحد منها ليصح الاقدام على استعماله نظرا الى ثبوت الترخيص به ومن المعلوم خلافه ولصح
استعمال المجاز كلما مع حصول واحد منها مع انه بين الفساد اذ لا يصح التجوز في كثير من الامثلة مع حصول نوع العلاقة المعروفة ولو مع حصول الشرط الذي اعتبروه في بعضها
كاستعمال الجزء في الكل ولذا قد يصح الاستعمال مع انتفاء ما اعتبروه من الشرط كاستعمال اليد في الانسان كما في الحديث على اليد ما اخذت حتى تؤدي مع انها لا ينتفي
الكل بانتفائها وقد يصح استعمال المجاز بعينه في مقام دون اخر كما في المثال المذكور واستعمال الرقبة في الانسان فانه انما يصح فيما يتعلق بالرق والعتق ونحوهما لا في ما
سوى ذلك كان يقول رايت رقبة او زوجت رقبة ونحو ما فظهر انه انما يدور الامر في كل من تلك العلايق مدار ما قلناه والقول بان الترخيص الحاصل في المجاز
مقتض لصحة الاستعمال فليس علة تامة في ذلك كما في اوضاع الحقايق وحصول المقتضي لا ينافي وجود المانع عنه فمنعهم من الاستعمال في خصوص بعض المعاني لم
يعلم علة فلا مانع من عدم اطراد العلايق وعدم جواز الاستعمال مع وجودها مدفوع بانه لا حاجة الى التكلف المذكور مع ان الظاهر من ملاحظة موارده عدم حصول المقتضي
لصحة الاستعمال هناك حيث انه لا فارق بينها وبين المعاني التي ليست بينها وبين المعاني الحقيقية مناسبة ظاهرة كما هو ظاهر بعد ملاحظة العرف لا ان المقتضي
لصحة الاستعمال موجود هناك وانما يمنع عنها وجود المانع وقد يحتج للقول باعتبار نقل الاحاد تارة بان ما لم ينقل عن اهل اللسان خارج عن اللغة لانحصارها في الحقيقة
والمجاز وغير المنقول ليس من الاول قطعا ولا من الثاني اذ المجاز اللغوي ما كان المتجوز فيه هو صاحب اللغة فيخرج عن العربية فلا يصح استعماله فيه في تلك اللغة
ويقضي وجوده في القران بعدم كونه عربيا وقد وصفه تعالى بكونه عربيا وتارة بانه لو لم يحتج الى نقل الاحاد لما ذكروا المعاني المجازية في كتب اللغة واقتصروا
على بيان المعاني الحقيقية مع انهم لا يزالون يذكرون المجازات حسب ما يذكرون الحقايق والجواب عن الوجهين اما الاول فبان استعمال المجاز لما كان عن ترخيص
الواضع صح اندراجه في العربية لما عرفت من كون ذلك نحوا من الوضع وايضا يكفي في اندراجه في العربية وقوعه من اتباع اهل اللسان الاترى ان الحقايق العرفية
العامة والخاصة غير خارجة عن اللسان العربي مع ان الاستعمال هناك من جهة الوضع الخاص المغاير لوضع اللغة بل وكذا الحال في المرتجلات مع عدم ملاحظة مناسبة

للغة

للمعاني اللغوية ليحصل المطابقة للنوع تبعية الواضع اللغة واما الثاني فبان ذكر المعاني المجازية ليس لاستقصاء المجازات حتى لا يصح استعمال المجاز في غير ما ذكروه كما هو
شانهم في بيان المعاني الحقيقية بل انما يذكرون المعاني الدايرة بين الحقيقة والمجاز لاحتمال كونها من الحقيقة وبيان المجازات المتداولة عند اهل اللغة والمجازات
الخفية مما يكون العلاقة فيها غير واضحة ليكون باعثا على سهولة الخطب في معرفة المعاني المستعملة فيها في الاطلاقات الواقعة في الايات القرانية والروايات الماثورة
والاشعار والخطب والرسائل ونحوها فان في ذكرها توضيحا لتفسيرها كما لا يخفى حجة القائل باعتبار النقل في انواع العلاقة وقوع الترخيص بالنسبة الى كل
نوع منها من غير حاجة الى نقل احاد المجاز اما على عدم التوقف على نقل الاحاد فبما يقرب مما ذكرناه في حجة ما اخترناه واما على اعتبار نقل النوع فبعدم جواز التعدي
عن مقتضى الوضع ولزوم الاقتصار في الاستعمال على حسب ما عينه الواضع وانما يجوز التعدي عنه بعد ترخيصه واجازته لكونه نحوا من الوضع فلا بد فيه من الاقتصار
فيه على القدر الذي قامت عليه الشواهد من النقل وثبت الترخيص فيه لابتناء الامر في باب الالفاظ على التوقيف والقدر الثابت من الترخيص هو ما ذكرناه فلا
بد من الاقتصار عليه ولا يخفى وهنه بعد ملاحظة ما اشرنا اليه على انه قد يقال ان ذلك انما يتم اذا كان التصرف في المجاز باطلاق اللفظ من اول الامر على ما وضع بازائه فان ذلك
خروج عن مقتضى الوضع متوقف على ترخيص الواضع حسب ما ذكر واما اذا كان التصرف فيه بواسطة ارادة معناه الحقيقي والانتقال منه الى المعنى المجازي كما هو القول فيه فلا
حاجة فيه الى الترخيص اذ ليس ذلك تصرفا في اللفظ ويشكل بان ذلك ايضا نحو من التصرف في اللفظ حيث ان المقصود منه حقيقة غير معناه الحقيقي وان جعل ارادة معناه
الحقيقي واسطة في الانتقال اليه وقد يناقش فيه بانه انما يتم اذا قلنا بكون دلالة اللفظ على كون مدلوله هو المقصود بالافادة من جهة الوضع وهو غير مسلم واما ان قلنا
بدلالة ظاهر الحال عليه فلا حاجة في التعدي عنه الى التوقيف بعد ارادة الموضوع له من اللفظ وفيه ان معاني الالفاظ وكيفية استعمالها فيها امور توقيفية لا بد من
الجري فيه على النحو المالوف والطريقة المتلقاة عن اهل اللغة والا لكان غلطا بحسب تلك اللغة وقد عرفت ان ارادة المعاني المجازية من الالفاظ انما تكون باستعمالها
فيها وان كان بتوسط ارادة معانيها الحقيقية فيتوقف جواز استعمالها كذلك على التوقيف حجة المفصل اما على عدم الافتقار الى نقل الاحاد فيما عدا ما فيه من عدم توقف
استعمال المجازات في شايع الاستعمالات على ورود الخصوصيات من اهل اللسان وثبوت الترخيص في الاشخاص وجريان السيرة واستمرار الطريقة عليه حسب ما اشرنا اليه
واما على الافتقار الى نقل الاحاد في الحروف وشبه الظروف ونحوها من الافعال والاسماء الناقصة فباعتناء علماء العربية في تعيين مستعملاتها وبيان معانيها الحقيقية
والمجازية من غير فرق بينهما في ذلك وفي ايراد الشواهد والادلة لاثبات كل من معانيها ولو كانت مجازية ووقوع النزاع في بعض منها على نحو المعاني الحقيقية و
استناد كل من الطرفين الى الشواهد والمرجحات فلولا الحاجة الى النقل وتوقف الاستعمال فيها على التوقيف لم يتجه ما ذكروه ولم يترتب فائدة على ما بينوه بل لم
يحصر معانيها المجازية فيما شرحوه لاتساع الدائرة فيها او عدم توقف صحة الاستعمال على نقلهم لها وفيه ان ذلك لا يفيد توقف المجاز على النقل فقد يكون ذلك لمزيد
عنايتهم بشانها لكثرة دورانها في الاستعمالات وشيوع استعمالها في المحاورات وقد كان معظم ما يصح استعماله فيه من معانيها المجازية جاريا في استعمالاتهم والقها
في املا فاتهم فارادوا بيان معانيها المجازية ليسهل تفسير استعمالاتها الواردة في كلماتهم وحصرهم المعاني فيما ذكروه لو سلم فانما هو لعدم حصول ما ذكرناه من
المناط في صحة التجوز الا بالنسبة اليها في الغالب لا لتوقف الامر فيها على النقل وقد يورد على ذلك بان استنادهم فيما ذكروه من المعاني المقررة الى الشواهد النقلية
نظير المعاني الحقيقية ومناقشتهم فيما يستندون اليه في ثبوت الاطلاق على بعض المعاني المفروضة مما يدل على توقف الاستعمال فيها على النقل دون القاعدة ويمكن
الجواب عنه بان ما كان من هذا القبيل قد يدعى كونه من المعاني الحقيقية اذ لا تعتبر المناقشة في صحة التجوز مع حصول العلاقة بين المعنيين بعد ملاحظة ما هو المالوف من
طريقتهم في المجاز فلا يبعد ان يكون ما ناقشوا في ثبوته من جملة المعاني الحقيقية وان كان من المعاني القديمة المهجورة او يقال انه لما كانت العلاقة هناك خفية ارادوا
بالرجوع الى الشواهد معرفة كون تلك العلاقة معتبرة عندهم مصححة للاستعمال في نظرهم حيث صح الاستعمال من جهتها في كلامهم ويدل بما قلناه ان التجوز في الحروف وما
ضاهاها ماليس على حد غيرها من ساير الاسماء والافعال بل يصح الخروج عن مقتضى اوضاعها باستعمالها في غير ما وضعت له مما اجاز الواضع استعمالها فيه بملاحظة القرينة
وان لم يكن مناسبا لمعانيها الحقيقية كاستعمال الى بمعنى مع واللام بمعنى من و[illegible] وبمعنى بل ونحو ذلك بل كثير من المعاني المذكورة لها من هذا القبيل فان التزم بتمامها
اتجه البناء على ما ذكرناه وهو وان كان خلاف ما هو المعروف في المجاز الا انه غير بعيد عن الاعتبار ولا مانع منه بعد اذن الواضع وترخيصه فيه فيكون اعتبار العلاقة وان كان
حاصلا في القسم الشايع من المجازات نظرا الى كون اطلاق كلام القوم في اعتبار العلاقة محمولا على ذلك فيكون الوضع الترخيصي الحاصل هناك نوعيا كليا بخلاف النحو على
الوجه المذكور لعدم انا ملحة الترخيص فيه بالعلاقة فيكون الوضع الترخيصي فيه شخصيا متعلقا بلفظ خاص ومعنى مخصوص على نحو اوضاع الحقيقية الشخصية فلا
بد من ثبوت التوقيف فيمكن ان الحاجة الى نقل الاحاد والنوع يتبع الوضع الحاصل من اهل اللغة فان كان الوضع هناك نوعيا كليا لزم حصول التوقيف فيه
بالنسبة الى النوع من غير حاجة الى نقل الاحاد كما في الوجه الاول وان كان شخصيا خاصا فلا بد من ثبوته كذلك كما في الثاني من غير فرق في ذلك بين الحقيقة والمجاز
ومن ذلك يظهر وجه اخر في عدم توقف صحة التجوز على الوجه الاول على نقل خصوص احاد المجاز ولا انواع العلايق اذ المذكور الوضع الترخيصي الحاصل هناك امر واحد
كلي لا ان هناك اوضاعا جزئية شخصية متعلقة باحاد المجازات ونوعية متعلقة بانواع العلايق متعددة على حسبها ليفتقر صحة التجوز بالنسبة الى كل منها الى نقله
وثبوته من الواضع وكيف كان فالتحقيق في المقام دوران الامر هناك بين احد الوجهين المذكورين من التزام كونها من المعاني الحقيقية او التزام صحة التجوز مع خلوه عن
العلاقة المعتبرة من جهة الترخيص الخاص المتعلق به نظرا الى خلو معظم المعاني المذكورة لها من العلاقة المعتبرة من جهة الترخيص الخاص المتعلق به نظرا المسوغة وتعين بعض
التعسفات الركيكة في ابداء المناسبة بينها وبين المعاني الحقيقية لو امكن فما الداعي اليه وتوقف ثبوتها ح على التوقيف بنقل الاحاد على كل من الوجهين المذكورين
واضح واما غيرها من المناسبات لمعانيها الحقيقية فقد يكون تعرضهم له من جهة احتمال ثبوت الوضع فيه او من جهة بنائهم على استيفاء معانيها المستعملة ولو كانت مجازية
في الاستعمالات الواردة حسب ما اشرنا اليه فتذنيب الثانية الاصل في الاستعمال حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيما اذا دار الامر بين الحمل عليه وعلى المعنى المجازي فيحكم بكون المعنى
الحقيقي هو المقصود بالافادة المطلوب بيانه من العبارة الا ان يقوم هناك قرينة صارفة عن ذلك فاقتضت حمل اللفظ على غير ما باستعمال اللفظ فيه ابتداء او
باستعماله في المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المجازي كما في الكناية وغيرها حسب ما مر ويدل عليه بعد قيام السيرة القاطعة المستمرة من بدو وضع اللغة الى الان عليه

النظر الى الغاية الباعثة على التصدي للوضع اذ الغرض من الاوضاع تسهيل الامر في التفهيم والتفهم حيث ان الانسان مدني الطبع يحتاج في امر معاشه ومعاده الى
ابناء نوعه ولا يتم له حوائجه من دون الاستعانة بغيره ولا يحصل ذلك الا بابداء ما في ضميره لغيره مما يحتاج اليه ولا يتسهل له ذلك الا بواسطة الموضوعات اللفظية حيث
ان سائر الطرق من الاشارة ونحوها لا يفي بجميع المقاصد ولا يمكن الافهام بها في كثير من الاوقات ويتعسر افهام تمام المقصود بها في الغالب مضافا الى ما يقع فيها من الخفاء
والالتباس فلذا اقتضت الحكمة بتعيين اللغات وبنا الامر في التفهيم والتفهم على الالفاظ ومن البين ان الفائدة المذكورة انما تترتب على ذلك بجعل الالفاظ كافية
في بيان المقاصد من غير حاجة الى انضمام شيء من القرائن اذ لو توقف الفهم على ضمها لزم العود الى المحذور مضافا الى كونه تطويلا بلا طائل لامكان حصول المقصود
من دونه نعم قد يطلب الاجمال وعدم التصريح بخصوص المقصود في بعض المقامات ولذلك وغيره من الفوائد وقع الاشتراك في بعض الالفاظ الا انه ليس في الاشتراك
صدود عن الدلالة على المعنى وانما المراد قصور في الدلالة على خصوص المراد من جهة تعدد الاوضاع ولذا جعلوه مخالفا للاصل نظرا الى منافاته للحكمة المذكورة في
الجملة وبالجملة اصالة حمل اللفظ على المعنى الحقيقي والحكم بكونه مرادا للمتكلم عند الدوران بينه وبين المعنى المجازي مما لا كلام فيه في الجملة وعليه مبنى المخاطبة وهو المدار
في فهم الكلام من لدن زمان ادم الى الان في كافة اللغات وجميع الاصطلاحات نعم قد يتامل في ان القاعدة المذكورة هل هي من القواعد الوضعية المقررة من الواضع او انه شيء
ثبت من سوى ... المتعلق بالالفاظ فيكون مستفادا من ملاحظة السيرة والطريقة المستمرة حسب غيره من الاوضاع العامة والقواعد الكلية المتلقات منه او انه لا مدخلية
فيها للوضع سوى وضع الالفاظ لمعانيها اذ بعد دلالة الالفاظ على المعاني يكون التصدي لاستعمالها في مقام البيان مع شعور المتكلم وعدم غفلته ونحوه شاهدا على
ارادة معناه ومدلوله فيكون كدلالة الاشارات على مقصود المشير فيكون الاصل المذكور متفرعا على الوضع من غير ان يكون متعلقا للوضع والواضع وان كانت الغاية الملحوظة
في الاوضاع هو فهم المراد لا يلزم من ذلك ان يكون ترتبها عليه بلا واسطة وقد يقال بكون الالفاظ موضوعة للدلالة على معانيها من حيث كونها مرادة للمتكلم
مقصودة منها فالوضع هو تعيين اللفظ او تعينه ليدل على كون المعنى مرادا للمتكلم لا لمجرد الدلالة على المعنى وحضوره بالبال كما هو الظاهر وكان ذلك مراد القائل بكون الدلالة
تابعة للارادة لانتفاء الدلالة المذكورة في المجاز بعد قيام القرينة الصارفة لا ما يترائى من ظاهره الوضوح فساده وعلى هذا الوجه تكون دلالة الالفاظ على كون معانيها
مقصودة للمتكلم وضعية فيكون الاصل المذكور مستندا الى الوضع ايضا لا انه لا يترتب على الوجه المذكور ويبعد عن الاوضاع فان الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرد الاحضار
ودلالة اللفظ على كون ذلك مرادا للمتكلم حاصلة بعد ذلك بامر منفصل من احد الوجهين الاخرين وكيف كان فنقول ان اجراء الاصل المذكور اما ان يكون من المخاطب وغيره
وعلى التقديرين فاما ان يعلم انتفاء القرينة المتصلة والمنفصلة او لا يعلم بل يحتمل الخلو عن القرينة لما اتفقوا على اجراء الاصل من المخاطب وكذا من غيره واما مع انتفاء
العلم بها وعدم الظن على قيامها فقد ينفى حجيته بالنسبة الى المخاطب بجريان الطريقة عليه من غير توقف على الاستفسار ولو مع امكانه حسب ما يشاهد ووروده لسؤال عن
حقيقة الحال في بعض الموارد من جهة التحقيق والاخذ بالجزم لا لعدم جواز الاخذ بالظن واما بالنسبة الى غير المخاطب سيما مع عدم الحضور في مجلس الخطاب فقد يتامل في جريان
الاصل المذكور خصوصا مع طول المدة وتعارض الادلة وظهور القرائن المنفصلة الباعثة على الخروج عن الظاهر بالنسبة الى كثير من الخطابات الواردة اذ الاخذ بالاصل
المذكور في ذلك عن ظاهر من الدليل اذ غاية ما يلزم عدم ابتناء المخاطبات العرفية على مثل ذلك لا يمكن الاستناد الى الوجه المذكور ونعم الدليل على الاخذ بالظنون المتعلقة
بالاحكام الشرعية منحصر عندنا فيما دل على حجية مطلق الظن بعد انسداد باب العلم فيتفرع ذلك على الاصل المذكور دون ما ذكر من قيام السيرة القاطعة والاجماع المعلوم
على حجية الظن فان القدر الثابت من ذلك هو القسم الاول خاصة كذا يستفاد مما ذكره بعض افاضل العصر قلت من الواضح المستبين ان علماء الاعصار في جميع الامصار مع
الاختلاف البين في ارائهم وطرقهم والتفاوت الواضح في كيفية استنباطهم وسد بفهم اتفقوا على الرجوع الى الظواهر الماثورة والاستناد الى ما يستفاد منها والاخذ بما
تدل عليها وان اختلفوا في تعيين الحجة منها بحسب الاسناد وما يصلح من تلك الجهة للاعتماد نعم ربما يقع خلاف ضعيف لبعض متاخري الاخباريين في الظواهر القرانية لا مور
اتضح فسادها في محله وقد اعترف بذلك الفاضل المذكور بالنسبة الى الكتاب نظرا الى ان الظاهر ان الله تعالى يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل به وقال ان ذلك طريقة
اهل العرف في تاليف الكتب وارسال المكاتيب الى البلاد النائية ومن البين ان هذا الوجه بعينه جار في سائر الروايات والاخبار الواردة بعد فرض حجيتها وكون
العمل بمضمونها اذ هو الطريق في استنباط المطالب من الالفاظ وبالجملة ان جواز العمل بالظواهر اللفظية مما قام عليه اجماع الفرقة من قدمائها ومتاخريها ومجتهديها واخباريها
بل الظاهر اجماع الامة عليها على مذاهبها المتشعبة وارائها المتفرقة وقد حكى الاجماع عليه جماعة من الاجلة حتى انه قد صار عندهم من المشهورات المسلمات حجية الظن في
الموضوعات يعنون بها الموضوعات اللفظية اذ سائر الموضوعات يعتبر فيها القطع والاخذ بالطرق الخاصة المقررة في الشريعة فما ادعاه الفاضل المذكور من الفرق
بين الصورتين وقصر مورد الاجماع على الاول من الوجهين المذكورين بين الفساد نعم غاية الامر المناقشة في اجراء الوجه المتقدم في الاجزاء قد يتامل في جريان
طريقة اهل اللسان عليه اذ القدر الثابت من طريقتهم جريان ذلك بالنسبة الى المخاطبين دون غيرهما اذ المدار في التفهيم والتفهم على فهمهما واما ما ذكرناه من
الاجماع فهو جار في المقام قطعا فليس حجية الظن المذكور محل كلام اصلا بل هو من الظنون الخاصة التي دل على حجيتها اجماع الامة على ان لا يبعد القول بجريان طريقة
الناس في العادات على ذلك ايضا كما يظهر من ملاحظة تفاسيرهم للاشعار والعبارات المنقولة عن السلف وكذا الحال في المكاتيب المرسولة والقضايا المكتوبة في الدفاتر
ونحوها وان كان المخاطب بها خصوص بعض الاشخاص فانهم لا يزالون يفسرونها على مقتضى قانون اللغة والقواعد العربية ويحكمون بارادة ما يظهر منها بمقتضى الاصول
المقررة وبالجملة لا نجد منهم فرقا بين المخاطبين وغيرهم في حمل العبارة على ظواهرها واجراء احكامها عليها بل نجدهم مطبقين على الحكم بها من غير فرق بين المقامين وقد
اشار غير واحد منهم اليه وبناء على جريان الطريقة عليه يبقى الكلام في ان الاصل المذكور هل يناط بوضع اللفظ فلا يخرج عن مقتضاه الا بعد قيام الدليل على الخروج عنه
او انه انما يدور مدار الظن فلا يصح البناء عليه بعد انتفاء المظنة بالمراد ولو من غير حجة شرعية صالحة للاعتماد كما اذا عارض القياس والاستحسان الملاق الخبر الصحيح و
ضعف الظن الحاصل من ذلك بانتفاء الظن بارادة الظاهر من العبارة فحصل الشك بعد تصادمها او غلب الظن الحاصل من الجهة الاخرى وكذا الحال ما لو دل
خبر ضعيف على تخصيص العام وحصل الشك في صدق الخبر وكذبه فان الشك في ذلك قاض بالشك في البناء على العام بل وكذا ما لو شك في ورود مخصص للعام
لو حصل الشك اذا كان هناك من الشواهد ما يقضي بالشك المذكور مثل احتمال وجوده وعدمه وبالجملة انه لا يبنى على حمل اللفظ على ما يقتضيه الوضع الا

مع حصول الظن بارادة الموضوع له ولو انتفى ما يقضي بالشك في ارادته نظرا الى ان الحجة في المقام هو الظن الحاصل من اللفظ اذ فرض انتفاء المظنة لم يبق حجة فالاول
المذكورة وان لم تكن حجة الا انها مانعة عن الاستناد الى الحجة مسقطة لها عن الحجية وقد بنى على ذلك بعض افاضل المتاخرين حيث قال ان اصالة الحقيقة لم يثبت
دليل على اعتبارها ولو مع انتفاء المظنة لان القدر الثابت هو حجية ما هو مظنون بالنسبة الى العالم بالاصطلاح واما ازيد منه فلم يثبت فالظاهر كلامه المنع من الحجية
مع انتفاء المظنة والذي من جماعة من الاصحاب البناء على الاصل المذكور حتى الى ان يقوم دليل على خلافه كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في طي المسائل في كلام بعض الافاضل
ان التحقيق القول بلزوم العمل بظواهر الالفاظ اذا حصل الظن منها بالواقع وبارادة المتكلم منها ظواهرها واما مع الشك في ذلك فلا يجوز التعويل عليها الا ان
يقوم دليل على لزوم العمل بها من باب التعبد اذ القدر الثابت هو ما اذا عارضها ما يوجب الشك والظن بخلافها واما اذا لم يقم دليل من الشرع على حجية الحاصل ان
الاصل المنع من العمل بها بدون الظن الا ان يقوم دليل على لزوم العمل من باب التعبد فيقتصر على مورد الدليل قلت والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال
بالفرق بين ما يكون باعثا على الخروج عن الظاهر بعد حصول الدلالة بحسب العرف وانصراف اللفظ اليه في متفاهم الناس وما يكون مانعا من دلالة العبارة بحالها
العرف وباعثا على عدم انصراف اللفظ اليه بحسب المتعارف في المخاطبة وان لم يكن ظاهرا في خلافه صادرا لها عن ظاهره وقد ينزل عليه ما حكيناه عن بعض افاضل
المتاخرين من المنع عن الاخذ بالاصل المذكور الا مع الظن بمقتضاه وما حكيناه عن بعض الجماعة من البناء على الاخذ به الا مع قيام الدليل على خلافه ولو فرض خروجهم
له عن المحل المذكور فهو من الاشتباه في مورده كما يتفق كثيرا في سائر الموارد من نظائره وفي طي كلمات الاصحاب شواهد على التنزيل المذكور فيرتفع الخلاف في
المعنى وكيف كان ففي الصورة الاولى يصح الاستناد الى ظاهر العبارة حتى يثبت المخرج ومجرد الشك في حصوله او الظن الغير المعتبر لا يكفي فيه فلو شك في ورود مخصص
على العام او ظن حصوله من غير طريق شرعي وجب البناء على العام ويدل عليه عمل العلماء خلفا عن سلف بالعمومات وسائر الظواهر على النحو المذكور حتى يثبت المخرج
بطريق شرعي كيف ومن المسلمات بينهم حجية استصحاب العموم حتى يثبت التخصيص واستصحاب الحقيقة حتى يثبت التاويل ولم يخالف فيه احد من القائلين بحجية الاستصحاب في
الاحكام والمنكرين له وقد حكوا الاجماع عليه من الكل كما سيجيء الاشارة اليه في محله انشاء الله تعالى والحاصل انه بعد قيام الحجة ودلالتها على شيء لا بد من الاخذ بمقتضاها ولو توقف
عليها حتى يقوم حجة اخرى قاضية بالخروج عن ظاهرها وترك ما يستفاد منها والظاهر ان ذلك طريقتهم ديدنهم بالنسبة الى التكاليف الصادرة في العادات من المولى
لعبده والوالد لولده والحاكم لرعيته وغيرهم بل وكذا الحال في غير التكاليف من سائر المخاطبات الواقعة بينهم واما الثانية فلا يجري فيها الاستناد الى الوضع اذ الحجة
في المخاطبات العرفية انما هو ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة فاذا قام هناك ما يرجح الحمل على المجاز لا بان يرجحه على الحقيقة بل بان يحصل ذلك مساويا
للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل التفاهم بحسب العرف لتعادل الاحتمالين وان كان الظهور الحاصل في احدهما وضعيا وفي الاخر عارضيا فيلزم التوقف في
الحكم باحدهما حتى ينهض شاهد اخر يرجح الحمل على احد الوجهين اذ ليس انفهام المعنى من اللفظ مبنيا على التعبد وانما هو من جهة حصول الظهور والدلالة العرفية على
المراد والمفروض تساويهما في المقام ومن هنا ذهب جماعة الى التوقف في المجاز المشهور فلا يحمل اللفظ عندهم على خصوص الحقيقة او المجاز الا بعد قيام القرينة على
ارادة احد المعنيين منهم المصنف رحمه الله في كلامه في الكتاب كما سيجيء انشاء الله تعالى وقد خالف فيه جماعة فرجحوا الحمل على الحقيقة واخرون فحملوه مع الاطلاق على المجاز والاظهر عندي فيه
ما بيناه من التفصيل والقول بكل من الاقوال المذكورة بحسب اختلاف مراتب الشهرة فان لم تكن بالغة الى حد يعادل الظهور الحاصل من ملاحظتها الظهور في الحقيقة تعين حمل
على الحقيقة والا فان كان معادلا للحقيقة في الرجحان لزم التوقف فلا يحمل اللفظ على احد المعنيين الا بقرينة دالة عليه وان كانت ملاحظة الشهرة باعثة على ترجيح الحمل على المجاز
بان كان الظهور الحاصل منها غالبا على الظهور الحاصل من الوضع كان المتعين حمله على المجاز ويجري ما ذكرناه من التفصيل بالنسبة الى سائر القرائن القائمة في الكلام
مما ينضم الى ظاهر الكلام فانه قد يقرب المعنى المجازي الى الفهم من غير ان يبلغ به في الظهور الى درجة الحقيقة فيتعين معها الحمل على الحقيقة ايضا وان ضعف بها الظهور
الحاصل قبلها او يجعله مساويا للارادة الحقيقية او غالبا عليها فيتوقف في الاول ولا يحمل اللفظ على الحقيقة مع عدم كون القرينة صادفة عنها الى غيرها ولا بعثه فيه
عن الحمل عليها وجعلت ارادة المجاز مكافئة لارادتها فدار الامر بين ارادته وارادتها ويتعين حمله على المجاز في الاخير لبناء المخاطبات على الظنون الحاصلة من العبارات
سواء كانت حاصلة بملاحظة الاوضاع او انضمام القرائن على اختلاف مراتبها في الوضوح والخفاء اذ لا يعتبر في القرينة ان تكون مفيدة للقطع بالمراد وظهورها في ارادة
انه لا وجه لاعتبار حصول الظن بالفعل بما هو مقتضى المتكلم في الواقع ولا الالتزام بالخروج عن مقتضى قاعدة عدم حجية الالفاظ مع عدم ظهورها في المقصود
دلالتها لوجود ما يعارضها نظرا الى وجود الدليل على لزوم الاخذ بها في بعض المقامات مع انتفاء الظن بها حسب ما قدمنا حكايته عن الفاضل المذكور بل
ان الاصل المذكور معول عليه في الثانية ايضا من غير حاجة الى التزام الخروج عن الاصلين في شيء من المقامين هذا كله مع العلم بوجود الشواهد المفروضة المقارنة
للعبارة او العلم بانتفائها او الظن باحد الجانبين اما لو لم يعلم بمقارنة القرائن ولا بعدمها واحتمل وجودها بحسب الواقع ولم يحصل ظن باحد الجانبين فهل يحكم باستمرار
الحمل على ظاهر اللفظ من دون ظن بالمراد وبما هو مدلول العبارة بحسب الواقع او لا بد من التوقف لعدم العلم او الظن بانتفاء المعنى المفروض من العبارة مع الشك
ودلالتها عليه بحسب العادة حتى يستصحب البناء عليه كما في الفرض المتقدم وجهان اوجههما الاول اخذا بظاهر اللفظ مع ثبوت ما يوجب العدول عنه والشك فيه والظن بعدمه
جريان الطريقة المتداولة في الاحكام العادية والبناء في فهم المخاطبات الجارية بين الناس كالخطاب الواصل من المولى الى العبيد والحكام الى الرعية على ذلك وهو الطريقة الجارية
في العمل بالروايات الواردة من غير ان يجعل احتمال مقارنتها لما يوجب الصرف عن ظواهرها باعثا على التوقف عن العمل بها فضلا عن التمحل عن الاصل وهو الاخذ بظاهر
اللفظ ملحوظا مع القرائن والامارات المنضمة اليه عند من يرد الخطاب عليه من غير التفات الى احتمال حصول ما يوجب الخروج عنه من القرائن المتاخرة او المقارنة الصادرة
عن المتكلم الثالثة ان التاسعة لمعرفة كل من الحقيقة والمجاز طرق عديدة احدها تنصيص الواضع بالوضع او بلوازمه او بنفيه او نفي لوازمه ثانيها النقل المتواتر وما يفيد القطع من
التسامع والتظافر والاحاد وحجية الاول ظاهرة الا انه قد يناقش في وجوده ويدفعه ملاحظة الوجدان ويدل على حجية الثاني عموم البلوى باستعلام اللغات و
عدم حصول الغنى عنها مع انسداد الطريق القطعي في كثير منها فلا مناص عن الاخذ بالظن فيها وجريان الطريقة من الاوائل والاواخر على الاعتماد على نقل النقلة والرجوع الى الكتب
المعتمدة المعدة لذلك من غير نكير فكان اجماعا من الكل والقول بعدم افادة كلامهم للظن لاحتمال ابتنائه على بعض الاصول الفاسدة كالقياس في اللغة او لعدم

الوضع عن الكذب لبعض الاغراض الباطلة مع انتفاء العدالة عنهم في الغالب فساد مذهب اكثرهم فاسد بشهادة الوجدان والدواعي على التحرج عن الكذب بما ثمة غالبا سيما في الكتب المدونة لو لا اهتمام الدواعي الا بحيث نعم ونفرض عدم افادته للظن اعتبارا ببعض الشواهد على خلافه فلا تتم علية ودعوانا التي في حجية الظن في المقام لاصالة عدمها وعدم وضوح شمول ادلة حجية خبر الواحد لمثله لضعف ظاهرها بما عرفت وضعفا فانا لا تحقيق اخبار الاحاد في الاحكام مع ما فيها من وجوه الاسناد وشدة الاهتمام في معرفتها بتنزيل حجيتها في الاوضاع بطريق اولى فالتعويل الاستقراء وهو تتبع موارد الاستعمالات كما في استنباط الاوضاع النوعية والقواعد الكلية النوعية كاوضاع المشتقات وما قرروه من رفع الفاعل ونصب المفعول ونحوها فان تلك الاوضاع والقواعد انما تستنبط من تتبع الموارد والنظر الى معرفة ما يتحرى في ذلك في الغالب عليه جرت طريقة علماء الادب في معرفة ما قرروه من القواعد العربية وما بينوه من الاوضاع الكلية واما الاوضاع الشخصية فيمكن استفادتها من ذلك ايضا بملاحظة موارد اطلاقات اللفظ والمادة على خصوصيات ما وضع له لو كان كليا ونحو ذلك كما احتجوا به في اثبات الحقائق الشرعية ثم الاستقراء ان كان مفيدا للقطع كما في الحكم برفع الفاعل ونصب المفعول فلا كلام وان كان مفيدا للظن فيكون مبنيا لما دل على حجية الظن في مباحث الالفاظ والطباق اهل الادب عليه من غير نكير كما بيناه ملاحظة كلماتهم وربما ايد بالقرائن ملاحظة مواقع الاستعمال وهو طريقة معروفة في الاوضاع كما في الاطفال يتعلمون اللغات والجاهلين بالاوضاع بتعهد مهاجر اربابها ومواضعهم قد يفيد القطع وقد يفيد الظن ويمكن ادراج بعض صوره في الاستقراء وقد يحصل الاستثناء في بعضها الى الوجدان لان الظن في الترديد بالقرائن ونادر مدلالة على الوضع بالنظر في ما سنذكره من الاصل فهو وجه اخر يغاير الوجوه المذكورة خامسها اصالة الحقيقة فيما اذا استعمل اللفظ في معنى مخصوص ولم يعلم كونه موضوعا بازائه او مستعملا فيه على سبيل المجاز على المعروف من المذهب مع اتحاد المستعمل فيه او تعدده والعلم بكونه مجازا في غيره بل ظاهر الاصوليين الاطباق على الحكم بدلالته على الحقيقة وانما اختلفوا فيما اذا تعدد المستعمل فيه وقد ذهب السيد وغيرهما من المتقدمين الى جريان الاصل المذكور في ذلك ايضا ولذا اشتهر عنهم تقديم الاشتراك على المجاز كلما دار الامر بينهما بعد وجود الاستعمال في المعنيين وجروا على ذلك في اثبات ما ادعوه من الاشتراك في المباحث الاستدلالية وتقديم المجاز عليه ولذا قالوا ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون به مع تعدد المعنى فلا يتوهم منافاة بينه وبين الاصل المذكور وهناك نزاع بدون لاجراء اصل الحقيقة احدهما فيما اذا علم الموضوع له وشك في المعنى المراد وثانيهما اذا علم المستعمل فيه وشك في الموضوع له مع اتحاد ما يستعمل اللفظ فيه مما يحتمل تعلق الوضع به وهو مورد الحكم بكون الاستعمال اعم من الحقيقة وهو ما اذا تعدد المستعمل فيه الذي يحتمل الوضع له وقد خالف فيه الجماعة المذكورة فحكموا هناك ايضا باصالة الحقيقة فهم ينكرون القاعدة الاخيرة ولا يقولون بها في شيء من المقامات وقد يزاد الكلام في اجراء الاصل المذكور في الصورة الاولى فهي ليست من مورد البحث في المقام اذ ليس فيها استعلام الوضع من الاستعمال بل العكس فالكلام انما هو في الصورتين الاخيرتين ولتوضيح القول فيهما في مقامين الاول في دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المعنى والكلام ظاهر في تحقق الدلالة المذكورة في الجملة وقد حكى الاجماع عليه جماعة من الاجلة منهم … وقد يستفاد من كلام السيد في الذريعة ايضا كما سيأتي الاشارة اليه ويدل عليه بعد ذلك جريان طريقة ائمة اللغة ونقلة المعاني اللغوية على ذلك فعن ابن عباس الاستناد في معنى الفاطر الى مجرد الاستعمال وكذا عن الاصمعي في معنى الدهاق وكذا الحال فيمن عداهم فانهم لا يزالوا يستشهدون في اثبات المعاني بمجرد الاستعمالات الواردة في الاشعار وكلمات العرب ويثبتون المعاني اللغوية بذلك ولا زال ذلك ديدنا لهم من قدمائهم الى متأخريهم كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بطريقتهم وان تأمل في الاستعمال فاض بارادة الموضوع له بعد تعيينه والثانية ارادة تعيينه خلافه كما مرت الاشارة اليه وذلك مع جريان الظهور المذكور في المقام اذ لا فرق في ذلك بين العلم بالموضوع له والجهل بالمراد او العلم بالمراد والجهل بما وضع له لاتحاد المناط في المقامين وهو استظهار ان يراد من اللفظ ما وضع بازائه من غير ان يتعدى اللفظ عن مقتضى وضعه الا ان يقوم دليل عليه مضافا الى ما في المجاز من كثرة المؤن لتوقفه على الوضع والعلاقة والقرينة الصارفة والمعينة بل وثبوت الترخيص على ما هو الغالب لم يستلزمه على التحقيق فان قلت ان مجرد وجدان اللفظ مستعملا في معنى كيف يدل على كونه حقيقة فيه مع احتمال كونه مستعملا فيه لمعاهدة غيره من المعاني ومجرد اصالة عدمه لا يفيد شيئا ولعل الامر في المقام مبنيا على التعبد لم يوثق فيه بمجرد الاصل قلت فيه بعد ما عرفت من الوجه في ظهور الاستعمال في الحقيقة انما يكون المستعمل فيه معنى حقيقيا حتى يتبين ان هناك معنى اخر استعمل اللفظ فيه انه ليس المراد هو الحكم بالحقيقة بمجرد ما يرد في بادي الرأي من استعمال اللفظ في معنى مخصوص من دون خبرة بسائر استعمالاته بل المقصود هو الحكم بها بعد ملاحظة استعمالاته المعروفة واختصاص الامر فيما يحتمل الوضع له من مستعملاته لو فرض استعماله في غيره ايضا في المعنى المفروض لبعد وجود معنى اخر غيره يكون اللفظ موضوعا بازائه مما لا يوجد في الاستعمالات المعروفة ولا يكون له تبين ولا اثر في الاطلاقات المتداولة وبذلك يظهر وجه الجزم في الحكم بكونه هو الموضوع له بالنظر الى … الحكم في اثبات الاوضاع مدار الظن وحصول الترجيح بكونه هو الحقيقة تمام مع ما ذكرنا اذا لم يتم شيء من الشواهد على كونه مجازا فيه كما هو المفروض وقد يظهر بما قررنا وجه الجزم في قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة بان يكون المراد به ان مجرد الاستعمال من دون ملاحظة كونه في معنى واحد اعم من الحقيقة الثاني في بناء الاصل مما يتعدد فيه المعنى مع قيام احتمال كونه حقيقة في الجميع وفيما يزيد على المعنى الواحد والترجيح كما عرفت عدم دلالة مجرد الاستعمال على كونه حقيقة فيهما وهو الظاهر من القدماء والمتأخرين هو تحقق الوضع لواحد منها فقضية الاصل هي عدم تحقق الوضع بالنسبة الى ما عداه مضافا الى غلبة المجاز بالنسبة الى الاشتراك وكونه اقل مؤنة منه فذهاب الجمهور الى ترجيحه عليه فيغلب في الظن البناء عليه فان قلت اي فرق بين متحد المعنى ومتعدده في استظهار الحمل على الحقيقة مع ان تلك الوجوه المذكورة لرجحان الحمل على الحقيقة في متحد المعنى جارية في متعدده ايضا فان استظهار استعمال اللفظ فيما وضع له وعدم خروج المستعمل عن مقتضى الوضع الا ان يقوم دليل عليه مما لا يفرق فيه بين متحد المعنى والمتعدد وكذا كثرة المؤن وقلتها جار في المقام لعدم احتياج المشترك الا الى وضع وقرينة بخلاف المجاز لاحتياجه الى وضع وعلاقة وملاحظة للعلاقة المجوزة للاستعمال وقرينة صارفة وقرينة معينة وكذا الحال في جريان الطريقة على اثبات الاوضاع بالاستعمالات فانهم يستندون اليها في اثبات تعدد المعنى على نحو … قلت جريان الوجوه المذكورة في تعدد المعنى ثم ان استظهار كون المستعمل فيه مما وضع اللفظ له مع تعدد ما استعمل اللفظ فيه غير … بل الاستعمال كما عرفت اعم من الحقيقة وانما يسلم ذلك مع اتحاد المستعمل فيه كما مر وظهور الاستعمال في ارادة الموضوع له مع العلم بالموضوع له والجهل بالمراد واحدا كان الموضوع له او متعددا لا يقضي بظهوره فيها مع الجهل بالموضوع له واحدا كان المستعمل فيه او متعددا اذ لا مانع من مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى المجاز في نفسه ورجحان ارادة احد المعاني المشتركة بالنسبة الى المعنى المجازي بعد تحقق الاشتراك فان ثبوت الوضع المتعدد اذا كان مرجوحا في نفسه لا ينافي رجحان ارادة الموضوع له

بعد ثبوت

بعد ثبوت ما يخالف الظاهر من التعدد ولذا اتفقوا على رجحان الغير مع ان المشترك مرجحية الاول ولا يجري ذلك في متحد المعنى ضرورة لزوم تحقق وضع ذلك اللفظ لمعنى في الجملة نظرا الى توقف كل من الحقيقة والمجاز عليه فيستظهر ان من الاستعمال فيه كون ذلك هو الموضوع له فتعيين الموضوع له بالاستعمال بعد العلم بالاجمال او اثبات الموضوع له مع عدم العلم بتعدد الوضع لا اجمالا ولا تفصيلا كما هو المفروض في المقام فيكون ظاهر الاستعمال هناك شاهدا على تعيين الموضوع له بعد تحقق حصول الوضع واين ذلك من اثبات اصل الوضع به مع قضاء الاصل عدمه ودعوى ان قضية عدم خروج المستعمل عن مقتضى الوضع لو سلم حصوله فليس بمثابة يمكن ان يخالف الاصل من جهته ويحكم بحدوث حادث جديد لاجله مع ما في الاشتراك من مخالفة الظاهر لوجوه شتى نعم لو علمنا تعدد الموضوع له اجمالا في خصوص بعض الالفاظ ووجدناه مستعملا في معنيين لا غير امكن اثبات تعلق الوضع بهما واشتراكه بينهما نظرا الى ما ذكرناه فيثبت بذلك ضعف ما حسبوا وليس في كلام الجماعة ما ينافي ذلك اذ هو تابع للموافق لما ذكرناه دون ما هو المفروض في محل البحث ثم ان دعوى قلة المؤن في الاشتراك تم بل الظاهر العكس لافتقاره الى وضع ثان وملاحظته لحال الاستعمال وقرينتين بالنظر الى استعماله في كل من المعنيين بخلاف المجاز اذ لا يفتقر الا الى ملاحظة العلاقة المسوغة للاستعمال وقرينة مفهمة له اذ الغالب اتحاد القرينة الصارفة والمعينة واما الوضع الترخيصي والعلاقة فالمفروض حصولهما على كل حال مضافا الى ما في الاشتراك من الاخلال بالتفاهم الذي هو الحكمة في الوضع بخلاف المجاز وما ذكر من استناد اهل اللغة في اثبات تعدد الاوضاع الى مجرد الاستعمالات الواردة عن العرب غير ثابت وما يرى من استنادهم الى بعض الاطلاقات لا يفيد تعويلهم على مجرد الاستعمال فقد يكون الملحوظ هناك تبادر ذلك المعنى من كلامهم او الرجوع الى غيره من علائم الحقيقة كيف والبناء على اصالة الحقيقة مطلقا ليس معروفا بين اهل اللغة ولا منقولا عنهم في الكتب الاصولية وقد ظهر بما ذكرنا ما قد يستدل به للقائل باصالة الحقيقة في المتعدد ايضا والوجه في تضعيفه ثم انه لا ثمرة بين القولين الا في بعض الصور وتوضيح المرام انه مع استعمال اللفظ في المعنيين اما ان يقوم بعض امارات الحقيقة على وضعه لكل منهما او بعض علائم المجاز على عدم تحقق الوضع لشيء منهما او تقوم الامارة على كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او يقوم امارة المجاز في احدهما من غير قيام امارة الحقيقة او المجاز بالنسبة الى الاخر او يقوم امارة الحقيقة في احدهما كذلك ولا يقوم شيء من الامارتين على شيء من الامرين فعلى الثلثة الاول فالكلام وكذا على الرابع لخروجه ايضا عن محل الكلام لكونه من متحد المعنى كما عرفت وعلى الخامس يحكم بالتجوز في الاخر لاصالة انتفاء الوضع فيه واغلبية المجاز وقلة مؤنته وغير ذلك تمام والثمرة بين القولين هنا ظاهرة وربما يتوهم خروجه عن محل البحث وهو ضعيف لاطلاق القائلين بالبناء على الحقيقة من غير اشارة الى التفصيل وعلى السادس قد عرفت الحال فيه الا انه لا يتفرع هنا ثمرة على القولين لوجوب التوقف في فهم المراد مع انتفاء القرينة على الوجهين وتوقف حمله على احدهما على قيام القرينة في كل من المذهبين هذا وقد يحكى قولان اخران في المقام احدهما القول بتقديم المجاز على الحقيقة وظهور الاستعمال في المجاز في متحد المعنى ومتعدده فقد عزي الى بعض المتأخرين الميل اليه المحكي عن ابن جني من غلبة المجاز على الحقيقة وان اكثر اللغة مجازات فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وهو بين الفساد كيف ولو كان كذلك لزم عدم ظهور اللفظ في معناه الموضوع له حال التجرد عن القرائن وكان حمل اللفظ على معناه المجازي اظهر من حمله على الحقيقي وقد عرفت فساده بل هو مصادم لما قضت به الضرورة وقد ذكر في بيان الغلبة المدعاة انا اذا قلنا قام زيد فقد تجوزنا حيث اسندنا المصدر المتناول لكل قيام الى واحد وكذا الحال في سائر الافعال المسندة الى سائر الفاعلين وكذا لفظ زيد ونحوه اسم لجميع الاجزاء الذاهبة منها والباقية وقد اطلق على بعضها وبملاحظة ذلك ونظائره يظهر عدم خلو شيء من الالفاظ عن التجوز الا نادرا وهذا كما ترى بين البطلان لظهور ان المادة الماخوذة في ضمن الافعال انما وضعت لمطلق الحدث الصادق على كل من الاحاد لا ان يكون موضوعا بازاء مجموعها ولا له مقيدا باعتبار صدقه على الكثرة كمسمى البدن بجميع الاجزاء المتخللة والباقية ماخوذ في وضع الاعلام وانما اخذ فيه على وجه كلي يأتي الاشارة اليه في محل اخر نعم دعوى التجوز في المثال المذكور ونحوه مجازفة واهية وربما يوجه ما ذكره بان اكثر التراكيب المتداولة في السنة البلغاء مستعملة في معانيها المجازية اذ لا يريدون غالبا من التراكيب الخبرية مثلا ما وضعت له بازائها وانما يراد منها الغالب المدح او الذم او التحزن او التفجع او المبالغة ونحوها وهو اضعف من سابقه اذ هو مع اختصاصه بالتراكيب وخصوص الوارد منها في كلام البلغاء في مقام البلاغة فلا يجري في المفردات ولا في كلام غيرهم بل ولا في كلامهم في غير المقام المذكور محل منع ظاهر وقد عرفت عدم حصول التجوز في شيء من المركبات المذكورة وكثير من استعمالاتها ومع الغض عن ذلك فالدعوى المذكورة في كثير من استعمالاتها المتداولة … القول بالوقف وعدم ظهور الاستعمال في شيء من الامرين وقد حكى ذلك بعض المحققين قولا في المقام فجعل الاقوال في المسئلة اربعة واختاره بعض افاضل العصر وقال انه المشهور … لم نجد مصرحا بذلك بل استنادهم الى اصالة الحقيقة في متحد المعنى معروف وقد عرفت حكاية الاجماع عليه من العلامة … وهو الظاهر من السيد في الذريعة حيث ذكر في مقام اثبات كون الاستعمال في المتعدد امارة على وضعه لهما انه ليس استعمال اللفظ في المعنيين الا كاستعماله في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة … جعل الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى مفروغا عنه في المقام وكأنه اخذ ذلك مما اشتهر بينهم من كون الاستعمال اعم من الحقيقة حملا له على ما اذا تبين المراد وشك في الموضوع له فاريد به دفع دلالة الاستعمال على الحقيقة وان كان الاصل بعد العلم بالموضوع له والشك في المراد هو الحمل على الحقيقة كما هو قضية الاصل المشهور جمع بين الحكمين المشهورين على النحو المذكور وقد عرفت التحقيق في وجه الجمع وان المقصود بالحكم المذكور احد الوجهين المتقدمين فلا وجه لما ادعيه وكيف كان فالوجه في ذلك عدم الملازمة بين الاستعمال والوضع وانكار الظهور المدعى في المقام وقد عرفت ضعفه مما قدمنا ويومي اليه ان الاستعمال في معنى الحمل فانه اذا اطلق الاسد على الرجل الشجاع كان بمنزلة قولك الرجل الشجاع اسد … الفاصل المذكور بكون الحمل ظاهرا في بيان الموضوع له كما اذا قال قرء في ليلة القدر هذه الليلة ليلة القدر … وان لم يكن ذلك بنفسه دليلا على الوضع عنده حسبما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى … وروده للفظ في مقام البيان مجردا عن القرائن مع حصول العلم بالمعنى المقصود من الخارج من غير قرينة منصوبة من المتكلم … له في الافهام وعدم استعماله في غيره في مقام البيان الا مع … قرينة صارفة عن الاول معينة له فانه اذا وجد للفظ على النحو المذكور في الاستعمالات المتداولة دل ذلك على كونه حقيقة في الاول مجازا في غيره فان ذلك من لوازم الوضع وعدمه وكذا الحال فيما اذا لوحظ تردد اهل العرف في فهم المعنى وحكمهم بالاجمال المقصود عند الاطلاق … من امارات الاشتراك لكن لا بد في المقام من العلم او الظن بانتفاء سائر الوجوه الباعثة على ذلك لكونه الفرد الكامل وغيره او الشايع وغيره فلو احتمل ان يكون الاجمال في الاول على … الباعث على الانصراف اليه في الثاني على تقصير لوجب الانصراف عنه كما هو الحال في صيغة الامر بناء على وضعها للطلب بالنسبة الى … الوجوب وعدم انصرافها الى الندب الا مع قيام القرينة عليه لم يصح الاستناد الى الارادة الوجوب منها مع الاطلاق في مقام البيان في كونها حقيقة فيه دون

كونها مجازا فى الندب بعد ورود ترخيص الآمر ووجود قرينة صارفة عن الوجوب لاحتمال الاتكال على كمال الطلب الحاصل فى الوجوب فى عدم الاحتياج الى نصب قرينة حال ارادته ويكون ذلك هو الباعث على التزام نصبها عند ارادة غيره وكذا لو احتمل ان يكون شيوع المعنى وغلبته باعثا على الانصراف اليه ليكون ذلك قرينة صارفة عن الحقيقة معينة للمجاز او قرينة على الحمل على احد اقسام المشترك المعنوى فى عدم حمله على غيره او الحمل على احد معنيى المشترك اللفظى دون الآخر باعثة على التوقف وعدم انصراف اللفظ الى الحقيقة فلا يمكن الاستناد الى ما قلناه فى شئ من ذلك مع ظهور ما ذكر واحتماله احتمالا مساويا والاستناد الى الاصل العدم فى نفى ذلك كله مع عدم افادته ظنا بوروده قد عرفت وهنه سيما فى المقام سابعها انتفاء المناسبة المصححة للتجوز بين مستعملات اللفظ فانه شاهد على تعلق الوضع بالجميع وكذا لو كانت المناسبة الحاصلة امرا بعيدا بعيد الاعتبار ما فى الاستعمالات الشائعة وح فيعتبر فى حصول الظن بالوضع غالبا شيوع استعماله فيه وهذه الطريقة قد تفيد القطع بالوضع وقد تفيد الظن به ولو احتمل ان يكون هناك معنى ثالث يناسبها جرى فيه الكلام المتقدم فيندفع بذلك احتمال وضعه لها والظ تقديم الاشتراك على الاحتمال المذكور اذ تعلق الوضع بما لم يوجد استعماله فيه فى غاية البعد هذا كله ظاهر فى معانى الاسماء التامة والمعانى الحدثية للافعال واما الاسماء الناقصة والحروف ومفاهيم الافعال فالتمسك بالطريقة المذكورة فيها موقوف على عدم القول بحصول الترخيص هناك فى استعمالها فى غير ما وضعت له مع انتفاء المناسبة حسب ما مر القول فيه اما مع القول به واحتماله احتمالا مساويا او مرجوحا بالنسبة اليه كما هو الحال فى الترخيص على الوجه الآخر كما عرفت فلا يصح التعويل على الوجه المذكور لدوران الامر فى المقام على الظن كما مرت الاشارة اليه ثامنها استعمال اللفظ فى معنى مجازى بملاحظة معنى مخصوص من مستعملات اللفظ فانه يدل على كونه حقيقة فى ذلك المعنى لعدم جواز سبك المجاز من المجاز اذ يعتبر فى المجاز وجود العلاقة المصححة بينه وبين معناه الموضوع له فيدل على كون المعنى مجازيا ان يلاحظ فى استعماله حصول العلاقة بينه وبين غيره مما علم وضع اللفظ له اذ لا حاجة الى الملاحظة المذكورة فى الحقائق وما قد يتخيل من جواز استعمال المشترك فى احد معنييه من جهة علاقته لمعناه الاخر و ح فاقصى ان يكون ذلك الاستعمال مجازا ولا يقضى ذلك بعدم تعلق الوضع به مدفوع ببعد الاعتبار المذكور بعد تحقق الوضع فلا ينافى الظهور المطلوب فى المقام فلو كان استعمال اللفظ فى احد معنييه بملاحظة العلاقة بينه وبين الاخر دل ذلك على كونه حقيقة فى ذلك مجازا فيه تاسعها اصالة العدم ويثبت به مبدء الوضع فيما اذا ثبت الوضع عندنا فى الجملة وكذا يثبت بقاء الوضع عند الشك فيه وتوضيح ذلك انا اذا علمنا ثبوت معنى للفظ فى العرف نحكم لذلك بثبوته له فى اصل اللغة ايضا نظرا الى اصالة عدم النقل وعدم تعدد الاوضاع هذا مع علمنا بثبوت تلك اللفظة فى اصل اللغة واما مع الجهل بذلك واحتمال كونه من الموضوعات الجديدة فلا وكذا اذا علمنا بكون اللفظ حقيقة بحسب اللغة فى معنى حكمنا بثبوته فى العرف جريا على الامر الثابت واخذا باصالة عدم النقل ولو علمنا بطرو وضع آخر عليه حكمنا ببقاء الاول سواء قضى بهجر الاول او لا ومنه يعلم ان اثبات المعنى العرفى بحسب اللغة انما هو مع علم ثبوت الوضع فيها لمعنى آخر والا بنى على اصالة تأخر الحادث فلا يحكم باشتراكه بين المعنيين فى اللغة بمجرد ذلك بل يحكم ح بتأخر ذلك المعنى الى حين ثبوت الوضع له سواء قضى بهجر الاول او لا ولو علم بحصول الهجر وشك فى مبدئه بنى على تأخر الهجر سواء علم بوضعه لذلك المعنى قبل تحقق الهجر او لا الا انه مع الجهل بذلك يحكم بتأخر الوضع ايضا ولو ثبت للفظ معنيان بحسب العرف من دون ثبوت وضعه لخصوص احدهما بحسب اللغة فهل يثبت المعنيان فى وضع اللغة ايضا وجهان وقضية الاصل عدم ثبوت وضعه لغة الا لاحدهما غير ان الظ مع عدم ظهور امارات حدوث الوضع لاحدهما ثبوتهما بحسب اللغة كما هو الشأن فى معرفة المشتركات اللغوية اذ طريقة استعلام نقلة اللغة غالبا ملاحظة الاستعمالات العرفية المتداولة فى كلام العرب هذا وقد يستشكل فى المقام بان الاوضاع امور توقيفية لا يمكن اثباتها الا من جهة التوقيف فلا وجه لاثباتها بالاصل والاستصحاب فلا بد مع الجهل بالحال من التوقف فى المقام ولو سلم جواز الرجوع اليهما فغاية الامر الاستناد اليهما فى نفى الوضع واما اثباته كما هو ديدنهم فى كثير من مباحث الالفاظ فليس على ما ينبغى ويدفعه ان الحجة من الاصل الا فى المقام هو ما افاد الظن بالوضع ومعه فالوجه فى الحجية ما مر لبناء الامر فى مباحث الاوضاع على الظنون لانسداد طريق العلم فيها غالبا واما مع عدم حصول الظن فلا معول عليهما فى اثبات الوضع فى الازمنة المتقدمة او المتأخرة اذ لا دليل على الرجوع اليهما فى المقام على سبيل التعبد ومن هنا يظهر القدح فى الاحتجاج المعروف لنفى الحقيقة الشرعية من الاستناد الى اصالة بقاء المعانى اللغوية فى عهد الشارع اذ لا اقل من الشك فى بقائها بعد شيوع الخلاف فى ثبوت الحقيقة الشرعية وقيام بعض الشواهد على خلافه كما لا يخفى بعد الرجوع الى الوجدان عاشرها التبادر وهو سبق المعنى الى الذهن من نفس اللفظ وانما اعتبر ان يكون السبق الى الذهن من مجرد اللفظ احترازا عما يكون بواسطة الخارج اما من القرائن الخاصة او العامة او مع انضمامها اليه مع الشك فى استناد الفهم الى نفس اللفظ اذ لا يكون ذلك امارة على الحقيقة والوجه فى كون التبادر على الوجه المذكور امارة على الحقيقة ان فهم المعنى من اللفظ اما ان يكون بتوسط الوضع او القرينة لانحصار جهة الدلالة فيهما للوضوح بطلان القول بالدلالة الذاتية فاذا كان انفهام المعنى من اللفظ بمجرد سماعه من دون انضمام قرينة اليه دل على حصول الوضع له من قبيل دلالة اللازم المساوى على وجود ملزومه وهذا بخلاف ما لو انضم اليه شئ من القرائن لاحتمال الاستناد فى الفهم ح اليها فلا يدل على خصوص الحقيقة لحصول مطلق الفهم فى المجاز ايضا فهو لازم اعم لا دلالة فيه على خصوص الملزوم ومن هنا يظهر انه لو احتمل وجود القرينة فى المقام واستناد الفهم اليها احتمالا مساويا او احتمال عدمها لم يحكم بالحقيقة على نحو ما لو وجدت القرينة ولم يعلم استناد الفهم اليها او الى اللفظ ومجرد دفع احتمال وجود القرينة بالاصل غير مفيد فى المقام اذ المدار فى اثبات الاوضاع على الظنون نعم ان حصل منه او من غيره ظن بانتفاء القرينة فالظ البناء عليه كما لو ظن باستناد الفهم الى مجرد اللفظ وان انضم اليه بعض القرائن هذا وقد اورد عليه بوجوه احدها ان سبق المعنى الى الذهن من مجرد اللفظ موقوف على العلم بالوضع ضرورة كون العلم بالوضع شرطا فى فهم المعنى كائنا من كان من اللفظ فاذا كان العلم بالوضع موقوفا على سبق المعنى الى الذهن كان كما هو قضية جعله دليلا عليه لزم الدور والجواب عنه من وجهين احدهما ان المقصود تبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وتوضيحه ان الجاهل بلسان قوم اذا اراد معرفة اوضاعهم يرجع الى ارباب تلك اللغة فاذا وجد انسباق معنى من اللفظ عندهم حال الاطلاق وانتفاء القرائن علم وضع اللفظ لما شاع فى لسانهم وجرى ذلك مجرى نصهم بوضع ذلك اللفظ له بل هو اقوى منه لاحتمال الكذب فيه بخلاف المقام لما عرفت من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع المساوية والظ ان ذلك كان طريقة جارية لارباب اللغة فى معرفة الاوضاع اللغوية كما يشهد به ملاحظة طريقتهم وح فنقول ان العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وسبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسك بالتبادر فلا دور ثانيهما ان تبادر المعنى من اللفظ مسبوق بالعلم بالوضع لكن لا يستلزم ذلك العلم بذلك العلم فقد يحصل الغفلة عنه لطرو بعض الشبه للنفس وارتكازه فى الخاطر

من البين جواز انفكاك العلم بالشئ عن العلم بالعلم به فهو ح جاهل بذلك الشئ فى معتقده غير عالم به وان كان عالما به بحسب الواقع فبالرجوع الى تبادر المعنى عنده ما لا الغافل الذى هو من لوازم علمه بالوضع يرتفع عنه الجهل المذكور ويكون ذلك موجبا للعلم بالوضع بحسب معتقده فنقول اذن ان علمه بالوضع بحسب معتقده متوقف على تبادر المعنى من اللفظ وتبادره منه عنده انما يتوقف على علمه بالوضع بحسب الواقع وان كان غافلا عن علمه جاهلا به فباختلاف الطرفين يرتفع الدور وهذا هو المعهود فى الرجوع الى التبادر فى المسائل المتداولة اذ لا حاجة فيها غالبا الى الرجوع الى غير المستدل كما هو ظ من ملاحظة موارد الاحتجاج به ثم لا يذهب عليك ان مرجع الوجهين المذكورين الى امر واحد مردد بين ذينك الوجهين فى ذلك لان المستدل بالتبادر ان كان من اهل ذلك اللسان او الاصطلاح فلا حاجة له غالبا الى الرجوع الى غيره كما هو المتداول فى الاحتجاج به فى الاصول وغيره وح فالجواب ما ذكرناه اخيرا وان كان من الجاهل بذلك اللسان او الاصطلاح فح لا بد من الرجوع الى العالم به وملاحظة ما يتبادر منه عنده فالجواب ما ذكرناه اولا ولبعض افاضل المحققين جواب اخر عن الدور المذكور بدفع المقدمة الاولى المذكورة فى الايراد اعنى توقف سبق المعنى الى الذهن على العلم بالوضع بل المسلم فى الدلالة الوضعية هو توقفه على نفس الوضع واما فهم المعنى فيكتفى فيه باشتهار استعماله فى ذلك المعنى وحصول المؤانسة المفهمة سواء كان ذلك هو السبب للوضع كما فى الاوضاع التعيينية اذ كان متفرعا على التعيين كما فى غيرها من الاوضاع فلا يتوقف فهم المعنى على العلم بالوضع فى شئ من الصورتين والحاصل انه يكتفى فى فهم المعنى بتلك الغلبة وان استلزم ذلك حصول الوضع نعم ان كان ذلك فى اوائل الاستعمال توقف الفهم على العلم بالوضع وهو فرض نادر فغاية الامر انه لا يصح الاستناد الى التبادر لعدم حصوله هناك وهو لا ينافى كونه من امارات الحقيقة فى مواقع تحققه غاية الامر انه لا تكون تلك العلامة مطردة فى سائر الحقائق ولا ضير فيه اذ لا يعتبر الاطراد فى شئ من الامارات قال قدس سره كيف والقول باعتبار العلم بالوضع مع القول بان التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع له وكون التبادر علامة الحقيقة مما اتفق عليه الجمهور بل الظ انه لا خلاف فيه اصلا نعم يبقى الكلام فى توقف الدلالة على العلم بالوضع وعدم اعتبار العلم بالوضع فى دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا فى حصول الفهم اذ لا بد من تعلق عند بالسامع فان وضع اللغات تحقيقى لا يفهمه كل احد وكان الذى اعتبر العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذى هو بمنزلته انتهى كلامه رفع مقامه قلت ما ذكره قدس سره محل مناقشة اذ فهمنا المعنى من اجل الاشتهار والغلبة اما ان يكون بملاحظة الغلبة والشهرة او بدونها بان تكون الشهرة باعثة على تعين ذلك اللفظ لذلك المعنى او كاشفة عن تعيينه له فيتبادر ذلك المعنى منه من دون ملاحظتها ايضا فعلى الاول لا دلالة فى التبادر على الحقيقة لعدم استناده الى مجرد اطلاق اللفظ وفهم المعنى فى الثانى موقوف على العلم بتعين ذلك اللفظ لذلك المعنى والتعين له وان كان ذلك العلم حاصلا من جهة الممارسة والشهرة والحاصل ان الوضع ربط خاص بين اللفظ والمعنى يجعل احدهما دليلا على الاخر فكيف يعقل حصول تلك الدلالة من غير علم بذلك الارتباط والقول بان العلم بالشهرة البالغة الى الحد المذكور كاف فى الفهم ان عقل حصول الوضع فيستدل بالفهم المفروض على حصوله ويجعل ذلك طريقا الى معرفته لا يرجع الى طائل لما عرفت من ان الفهم هناك ان استند الى ملاحظة الشهرة المفروضة لم يفد الحقيقة وان كان حاصلا من دون ملاحظته فلا يتم الا بعد معرفة تعين اللفظ له الحاصل من الشهرة المذكورة والمتفرع على التعين له المستفاد بتلك الشهرة فلا يمكن الاستغناء عن ملاحظة الشهرة فى فهم ذلك المعنى من اللفظ الا بعد العلم بذلك التعين اعنى كونه موضوعا بازائه كيف ومن البين ان حصول الوضع فى الواقع لا يكون سببا لانفهام المعنى من اللفظ ما لم يتعلق ذلك السبب بالسامع الا بعلمه به ولو بواسطة الشهرة المتفرعة عنه والباعثة عليه اذ لو كان العلم بشئ امرا كافيا فى انفهامه لم يحتج فى حصوله اذن الى الوضع وكان حصول الشئ والعلم به كافيا فى الفهم هف ولذا تقرر عندهم كون العلم بالوضع شرطا فى الدلالة الوضعية فاعلم بانه المفروضة باعث على العلم بالوضع الباعث على الفهم فلا يكون انفهام المعنى الا بعد العلم بالوضع ثانيها النقض بجزء المعنى ولازمه فانهما يتبادران من اللفظ ويفهمان منه حال انتفاء القرائن مع ان استعمال اللفظ فى كل منهما مجاز قطعا والجواب ان تبادرهما من اللفظ انما هو بواسطة الكل والملزوم فالمتبادر اولا هو الكل والملزوم خاصة وقد ثبت ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وفهمه منه بلا واسطة فلا نقض فان قلت ان ما ذكر انما يتم بالنسبة الى اللازم واما بالنسبة الى الجزء فلا لوضوح ان حصول الكل خارجا وذهنا يتوقف على حصول الجزء فيكون متأخرا عنه ففهم المعنى من اللفظ ليس الا حصوله فى الذهن بتوسط حصول اللفظ فيكون فهم الكل متأخرا عن فهم الجزء فكيف يعقل ان يكون بتوسط الكل قلت ان الجزء وان كان متقدما على الكل فى الرتبة الا ان دلالة اللفظ عليه تابعة لدلالته على الكل ولا منافاة بين الامرين الا ترى ان وجود الجزء فى الخارج تابع لوجود الكل اذ تعلق الايجاد بالكل ومع ذلك فهو متقدم عليه بالرتبة وكذا الكلام فى فهم الجزء بالنسبة الى فهم الكل فالتقدم الرتبى لا ينافى تبعيته للمتقدم رتبة للمتأخر عنه فى الرتبة وتحقيق المقام ان الدلالة التضمنية ليست مغايرة للدلالة المطابقية بالذات وانما تغايرها بالاعتبار فان مدلولية الجزء انما هو بمدلولية الكل غير ان تلك الدلالة اذا انسبت الى الكل كانت مطابقة واذا انسبت الى الجزء كانت تضمنا كما مرت الاشارة اليه فليس هناك حصولان وانما هو حصول واحد يعتبر على وجهين وهو باحد الاعتبارين متأخر عن اعتباره الاخر بحسب الرتبة من جهة وان كان ذلك الاعتبار المتأخر متأصلا والاخر تابعا له بواسطته نظرا الى تعلقه بالكل ابتداء وتعلقه بالجزء من جهة حصوله فى ضمنه ومن ذلك يظهر الجواب بالنسبة الى بعض المداليل الالتزامية ايضا فان منها ما يكون تصور الملزوم هناك متوقفا على تصور اللازم فيكون دلالته على الملزوم متوقفة على دلالته على اللازم اذ ليس مفاد الدلالة كما عرفت الا وجود المدلول فى الذهن عند وجود الدال كما هو الحال فى العمى بالنسبة الى البصر وذلك لان تأخر دلالته على الملزوم نظرا الى توقفه على تصور اللازم لا ينافى كون الملزوم هو المدلول بالاصالة واللازم مدلولا بالتبع وبواسطته فتم ثم انه قد ظهر مما قلنا ان ظهور المعنى المتبادر من اللفظ فى شئ لا يفيد كون اللفظ حقيقة فيه كما يتفق فى كثير من المقامات اذ ليس ذلك ظهورا ناشيا من نفس اللفظ لينحصر الامر مع عدم استناده الى القرينة فى الاستناد الى الوضع وانما هو ظهور معنوى ناش من انصراف المعنى الى بعض انواعه لكونه اكمل من غيره او لشيوع وجوده فى ضمنه او نحو ذلك ويكشف عن ذلك انصراف الذهن الى احتمال ارادة ذلك المعنى ولو من غير طريق اللفظ فلا دلالة فيه على الوضع وكثيرا ما يكون التبادر الاطلاقى من هذا القبيل وقد يكون من جهة شيوع اطلاقه على بعض الافراد من غير ان يتعين له او شيوع استعماله فى خصوصه ان كان استعماله ح مجازا وكثيرا ما يشتبه الحال فى المقام فيظن التبادر الناشى من ظهور المعنى ناشيا من اللفظ من جهة الغفلة عن ملاحظة توسط المعنى فى حصول التبادر فيستدل به على الحقيقة ومن ذلك احتجاج الجمهور على كون الامر حقيقة فى الوجوب بتبادره منه عند التجرد عن القرائن ولذا يحسن الذم والعقاب عند العقلاء بمجرد مخالفة العبد للامر لسبق الظ ان التبادر الحاصل هناك من جهة وضع الصيغة للطلب وظهور الطلب فى الوجوب لا من جهة ظهور اللفظ فيه او لا كما يشهد له ظهور الطلب فى

باى لفظ وقع وكذا الحال فى احتجاجهم على كون النهى موضوعا للحرمة الى غير ذلك من المقامات التى يقف عليها المتتبع فلا بدّ من التنبيه فيما ذكرناه فى مقام الاستدلال لئلا يشتبه الحال ثالثها انه ينتقض بالمجاز المشهور لتبادر ذلك المعنى منه حال انتفاء القرائن مع كونه معنى مجازيا وجوابه ان اشتهار استعمال اللفظ فى ذلك المعنى من جملة القرائن على ارادته والتبادر الذى جعل امارة على الحقيقة هو ما كان مع الخلو عن جميع القرائن الحالية والمقالية والقرائن الخاصة والعامة ولو بحسب الملاحظة والشهرة فى المقام من القرائن العامة على ارادة المعنى المشهور الشاملة لسائر موارد استعماله الا ان يقوم قرينة اخرى على خلافه فالفرق بينه وبين التبادر الحاصل فى الحقيقة ان فهم المعنى فى المجاز المشهور منوط بملاحظة الشهرة وكثرة الاستعمال بخلاف الحقيقة فانه لا حاجة فى فهمه من اللفظ الى تلك الملاحظة وان كان حصول الوضع من جهة التعين الحاصل بالاشتهار والغلبة كما فى كثير من المنقولات العرفية فان الشهرة وغلبة الاستعمال قد تصل الى حد يكون تبادر المعنى من اللفظ غير محتاج الى ملاحظة تلك الغلبة وح لو قطع النظر عن ملاحظة الغلبة صح يكون سببا لتعيين اللفظ لذلك المعنى وقد لا تصل الى ذلك الحد وح لو قطع النظر عن ملاحظة الشهرة كان المتبادر هو المعنى الاصلى ولم يتبادر المعنى المجازى لا بد من ملاحظتها وتفصيل الكلام فى المرام ان لكثرة استعمال اللفظ فى المعنى المجازى مراتب احدها ان يكون استعمال اللفظ فيه شايعا كثيرا بحيث تكون تلك الشهرة والغلبة باعثة على رجحان ذلك المعنى على ساير المجازات بحيث لو قام هناك قرينة صارفة تصرف اللفظ اليه بمجرد ذلك من غير حاجة الى قرينة معينة فتكون تلك الغلبة منزلة منزلة القرينة المعينة فالشهرة انما تكون باعثة على رجحان ذلك المجاز على ساير المجازات ولا يقاوم الظن الحاصل من الوضع لتكون قاضية بانفهام المعنى المذكور مع الخلو عن القرينة الصارفة ايضا بل لا يفهم ح الا معناه الحقيقى خاصة ثانيها ان يكون اشتهار استعماله فيه موجبا لانفهام المعنى المفروض من اللفظ مع الشهرة لا بان يرجحه على المعنى الحقيقى بل يجعله مساويا له فيتردد الذهن بينهما بالنسبة الى المراد مع الخلو عن قرينة التعيين فيكون الظهور الحاصل من الشهرة مساويا للظهور الحاصل من الوضع ثالثها ان يكون مع تلك الملاحظة منصرفا الى ذلك المعنى دون المعنى الحقيقى الا انه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة ينصرف الى ما وضع له رابعها ان يكون بحيث يجعل المعنى المجازى مساويا للحقيقى فى الفهم مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة سواء كان راجحا عليه مع ملاحظتها او لا خامسها ان يكون راجحا عليه كذلك فينصرف الذهن اليه مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة فاللفظ فى المراتب الثلث الاول باق على معناه الاصلى ويكون مجازا شايعا فى المعنى الثانى على اختلاف مراتب الشهرة فيها فيقدم الحقيقة عليه فى الصورة الاولى ويتوقف فى الثانية ويترجح على الحقيقة فى الثالثة وهذا هو التحقيق فى مسئلة دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز المشهور كما اشرنا اليه وياتى الكلام فيه فى محله انشاء الله والتبادر الحاصل فى الصورتين الاخيرتين منها ليس امارة على الوضع لاستناده الى ملاحظة الشهرة التى هى قرينة لازمة للفظ كما عرفت وح فيعتبر ترجيح الحقيقة فى الاول منها وصرفه عن المجاز فى ثانيهما الى وجود القرينة المعينة او الصارفة كما فى المشترك والحقيقة والمجاز الا ان هناك فرقا بين القرينة المذكورة فى المقام والقرينة المعتبرة فى المشترك حيث ان القرينة فى المشترك لرفع الابهام الحاصل فى نفس اللفظ نظرا الى تعدد وضعه وهنا من جهة رفع المانع الخارجى من رجحان الحقيقة وكذا قرينة المجاز حيث ان القرينة هنا لرفع ما حصل من المانع من رجحان الحقيقة الباعث على مرجوحيتها وهناك انما تقام لتكون مقتضية لرجحان المجاز ولذا يكتفى فى المقام بمجرد القرينة الصارفة عن ارادة المجاز الراجح من غير حاجة الى القرينة المعينة لارادة الحقيقة وفى المرتبتين الاخيرتين يكون حقيقة فى المعنى الجديد غير انه فى الاول يكون مشتركا بينه وبين المعنى الاصلى وفى الثانى يكون منقولا والتبادر الحاصل فيهما يكون علامة للحقيقة كاشفا عن حصول الوضع فلا نقض فى المقام من جهتها وقد انكر بعض المحققين تحقق المجاز المشهور نظرا الى انه ان بلغ المجاز فى الكثرة الى حد يفهم منه المعنى من دون قيام القرائن الخارجية كان حقيقة والا كان كساير المجازات وان كان استعماله اغلب من غيره وعلى هذا فالايراد مندفع من اصله لان الاظهر فى المقام ما ذكرناه من التفصيل بين كون الشهرة سببا لفهم المعنى من اللفظ بنفسه وبين كونها سببا للفهم بملاحظتها من غير ان يكون اللفظ بنفسه كافيا فى فهمه كما يشهد به التامل الصادق فى المقام فان قلت نرى ح يشكل التعلق بالتبادر فى اثبات الاوضاع اذ مع حصول التبادر على الوجهين المذكورين لا مائز بينهما فى الاغلب ومع قيام هذا الاحتمال لا يصح الاستدلال قلت لا بدّ فى الاستناد الى التبادر من معرفة استناده الى نفس اللفظ ولو بطريق الظن وذلك ممكن اذ كان الرجوع فى التبادر الى وجدان المستدل لامكان قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عن مدلول نفس اللفظ وما يدفق من ان العلم بحصول الشهرة كاف فى الفهم وان قطع النظر عن ملاحظته فان وجود القرينة الصارفة والعلم بها كاف فى الصرف ومجرد قطع النظر عنه لا يوجب الحمل على الحقيقة اذ مع فرض الخلو عن القرينة غير صارفة عنها فى الواقع فح لا يصح الاستناد اليه فى الدلالة على الحقيقة الا مع انتفاء الشهرة او انتفاء العلم بها لا بمجرد قطع النظر عنها مع حصولها فى الواقع والعلم بها مدفوع بان فهم المعنى المجازى موقوف على ملاحظة القرينة قطعا اذ مع وجود القرينة لو قطع النظر عنها وفرض انتفاؤها كان وجودها كعدمها كما يشهد به الوجدان وح لو حصل الفهم مع قطع النظر عن الشهرة كان دليلا على حصول الوضع حسب ما ذكرنا واما اذا كان المرجع فى التبادر افهام العارفين بالوضع من اهل العرف والاصطلاح فتحصيل الظن بعدم استناده الى الشهرة وغيرها مما لا بعد فيه والاكتفاء به فى مباحث الاوضاع ظ لابتنائها غالبا على الظنون بل لا يبعد الاكتفاء فيه بالرجوع الى الاصل لافادته الظن فى المقام نظرا الى ان تبادر المعنى بمجرد الشهرة الخالية عن الوضع والظن انما يتبع الاعم الاغلب نعم ان قام فى بعض المقامات شاهد على خلافه بحيث حصل الظن بخلافه او شك فيه فلا يصح الاستناد الى التبادر قطعا وقد يتوهم ح فى صورة الشك كون الاصل فيه ان يكون علامة للوضع نظرا الى اصالة عدم استناده الى الخارج ولا يخفى وهنه رابعها النقض بالمشترك فانه لا يتبادر منه عند الاطلاق الا احد معنييه ومعانيه وليس حقيقة فيه وانما هو حقيقة فى خصوص كل منها وربما يظهر من السكاكى انه حقيقة فى ذلك مستدلا عليه بالتبادر الا انه شاذ ضعيف لا معول عليه والعبارة المنقولة عنه غير صريحة فى ذلك فحملها على ما يوافق المش غير بعيد كما سيجئ الاشارة اليه انشاء الله وقد يقرر الايراد المذكور بنحو اخر وهو ان المشترك موضوع بازاء كل من معانيه مع انه لا يتبادر منه خصوص شئ من معانيه بل يتوقف عند سماعه مجردا عن القرائن فلو كان التبادر امارة على الحقيقة لزم ان لا يكون حقيقة فى شئ منها وانت خبير بوهن الايراد المذكور وضعفه جدا لوضوح انه انما يصح النقض فى المقام فيما لو كان التبادر حاصلا من دون ان يكون حقيقة فى المعنى المتبادر واما كون اللفظ حقيقة من دون حصول التبادر فلا يقضى بانتقاض العلامة اذ قد تكون العلامة اخص موردا من ذيها نعم انما يرد ذلك على ما قررناه من الوجه فى دلالة التبادر على الوضع حيث جعلناه لازما مساويا للحقيقة وكذا على جعل عدم التبادر امارة على المجاز كما سنقرره وسيظهر الجواب عنه بما سنبيّنه انشاء الله تعالى وقد غيّر بعضهم هذه الامارة نظرا الى تلك الشبهة الى ان جعل عدم تبادر الغير امارة على الحقيقة وح فلا انتقاض بالمشترك وفيه اولا انه يتبادر منه احد المعانى وهو غير كل واحد منها حسب ما قررناه فى الايراد وثانيا انه يرد عليه النقض بالمجاز المشترك اذ لا يتبادر من اللفظ

غيرها

غيرها بناء على عدم تبادر المعانى الحقيقية منه حسب ما ذكروه ثم ان الجواب عما قررناه من الايراد وجهان احدهما ان الذى يتبادر من المشترك عند الاطلاق هو كل واحد من معانيه غير ان المحكوم بارادته من اللفظ هو واحد منها وفرق بين المدلول والمراد والدلالة على جميع المعانى واحضارها بالبال للسامع حاصلة فى المشترك مع العلم بالوضع وان لم يحكم بارادة جميعها والمقصود بالتبادر فى المقام هو فهم المعنى واحضاره فى الذهن مع انتفاء القرائن لا الانتقال الى كونه مرادا من اللفظ والامر الاول حاصل فى المشترك دون الثانى وقد يورد عليه ان مجرد احضار المعنى لو كان كافيا فى المقام لزم ان يكون اللفظ حقيقة فى جزئه ولازمه الذى لا ينفك تصوره عن تصوره كما فى العمى بالنسبة الى البصر لحصول الفهم المذكور بل يسبق فهمه على فهم الموضوع له فى الجزء واللازم الذى يتوقف تصور الملزوم على تصوره كما فى المثال المفروض ويدفعه ما عرفت من ان دلالة اللفظ على الجزء واللازم بتوسط الكل والملزوم وان فرض تاخر تصورهما عن تصورهما فان تبادرهما لا ينافى ذلك توسطهما فى الفهم كما لا يخفى وقد عرفت ان المقصود من التبادر فى المقام ما كان الانتقال اليه من اللفظ من دون واسطة نعم يرد عليه انه يلزم ان يكون دلالة اللفظ على لازمه حقيقية لحصول الانتقال اليه من سماع اللفظ وكذا غيره من اللوازم التى ينتقل اليها الذهن بمجرد سماع اللفظ من غير مدخلية للوضع فيه ويمكن دفعه بان المقصود تبادر المعانى المستندة الى الوضع فى الجملة المستفادة من اللفظ بتوسطه دون الحاصلة من جهة العقل مما لا مدخل للوضع فى فهمها بل بعد ذلك المعنى للفظ ثانيهما انه بعد تسليم ان يراد تبادر المعنى من حيث كونه مرادا من اللفظ لا مانع من تحققه فى المشترك بل الظ حصوله فان كلا من المعنيين يتبادر من اللفظ من حيث كونه مرادا الا انه مراد على سبيل البدلية دون الجمع فيسبق كل منهما الى الذهن بعد سماع اللفظ على انه مراد منه على سبيل البدلية وكيف كان فقد ظهر بما قررناه من الوجهين اندفاع الايراد المذكور اذ ليس التبادر فى المشترك من حيث الدلالة الا كل من المعنيين بخصوصه وليس المفهوم من حيث الارادة الا ذلك ايض لكن على سبيل البدلية واما احد المعنيين الصادق على كل منهما او بمعنى الابهامى فليس يتبادر من اللفظ على النحو المذكور نعم يلزم العلم به من العلم باستعماله فى المعنى المعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب وليس هذا من تبادر ذلك فى شئ بل لا دلالة فى اللفظ عليه بشئ من الوجهين المذكورين وحيث علمت الوجه فى كون التبادر علامة للحقيقة ظهر لك ان عدم التبادر علامة للمجاز وبعضهم جعل العلامة بالنسبة اليه تبادر الغير وهو جيد دفعا للانتقاض بالمشترك اذ لا يتبادر شئ من معنييه مع الخلو عن القرينة مع كونه حقيقة فيهما وعلى هذا لا يكون التبادر على الوجه المذكور من لوازم مطلق الحقيقة وانما هو من لوازم بعض انواعها فلا يكون انتفاؤه دليلا على انتفائها ولذلك غير العلامة بالنسبة الى الحقيقة ايض فجعل عدم تبادر الغير امارة عليه كما مرت الاشارة اليه ويضعفه ما عرفت من كونه من اللوازم المساوية للحقيقة ومن حصول التبادر فى المشترك فان حصول الوضع عند اهل اللسان قاض بفهمهم للموضوع له مع الغض عن جميع القرائن فان لو صح بعد العلم بعلة الانتقال المذكور فاذا انتفى المعلول دل على انتفاء علته واجاب بعضهم عن الايراد المذكور بان عدم التبادر انما يدل على المجاز حيث لا يعارضه ما يدل على الحقيقة من نص الواضع وغيره بخلاف ما اذا عارضه ذلك كما هو الحال فى المشترك لقيام الدليل من نص الواضع ونحوه على الاشتراك وفيه ان التبادر اذ دلالة عدم التبادر على المجاز انما هى من جهة العقل من قبيل دلالة اللازم المساوى على ملزومه فكيف يتعقل فيه الانفكاك وليس دلالته ذلك على المجازية من جهة القاعدة الوضعية ليمكن تطرق التخصيص اليه هذا وقد اختار بعض افاضل المحققين ما ذكره القائل المذكور بالنسبة الى علامة المجاز فجعل التبادر امارة على الحقيقة وتبادر الغير امارة على المجاز لا من جهة الانتقاض بالمشترك لما عرفت من اندفاعه بل من جهة تحقق عدم التبادر فى اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيه وشيوعه فيه فانه لا يتبادر منه المعنى مع انه حقيقة فيه بنص الواضع وانت خبير بان المرجع فى التبادر وعدمه الى اهل اللسان العارفين بالاوضاع دون غيرهم كما مر فلا انتقاض بما ذكره ايض لوضوح تلك الحرب بعينه فى تبادر الغير ايض فيما اذا وضع اللفظ لمعنيين وكان الرجوع الى العلامة المذكورة بعد اشتهار وضعه لاحدهما وقبل اشتهاره فى الاخر فان اللفظ ح حقيقة فى كل منهما بنص الواضع مع حصول تبادر الغير ايض ثم انه اورد على نفسه ايض ما مر من الدور الوارد على جعل التبادر امارة على الحقيقة ثم دفعه بما ذكرنا هناك فى دفعه ويمكن الايراد عليه ايض بان عدم فهم المعنى قد يكون من جهة الهجر فان الاوضاع المهجورة غير قاضية بفهم المعنى عند الاطلاق مع ان استعمال اللفظ فيها ليس على سبيل المجاز كما مر سواء كان الهجر فى المنقول بالنظر الى معناه المنقول منه او فى المشترك بالنسبة الى بعض معانيه والجواب ان هجر المعنى فى العرف وعدم فهمهم ذلك حال التجرد عن القرائن قاض بسقوط الوضع القديم فى العرف وعدم اعتنائهم له فى الاستعمال فح يكون استعماله اياه فيكون استعماله اياه فى المعنى المهجور بملاحظة المعنى الاخر واعتبار المناسبة بينه وبينه فيكون مجازا لما تقرر من ملاحظة الحيثية فى كل من حدى الحقيقة والمجاز فيكون المستفاد من ملاحظة العلامة المذكورة كون استعمال العرف مجازا وذلك لا ينافى كونه حقيقة بملاحظة الاخر والحاصل انه لا يستفاد من الامارة المذكورة الا كونه مجازا فى اصطلاح من لا يتبادر عنده وذلك هو المقصود من اعمال تلك العلامة وهو لا ينافى كونه حقيقة فيه بالنسبة الى الوضع القديم او وضع اخر نعم يمكن دفع ح مع عدم ثبوته باصالة العدم ومرجوحية الاشتراك والنقل فعلى هذا قد يجعل تبادر الغير علامة للمجاز ونفى الوضع له بالمرة بخلاف مجرد عدم التبادر وقد يجعل ذلك وجها ثانيا بل عدم التبادر بتبادر الغير ونحو كما ترى جار فى غيرها عدم صحة السلب والمقص عدم صحة سلبه عنه حال الاطلاق فان علم صحة سلبه عنه ح يبدء سلب معناه الحقيقى المفهوم منه عند الاطلاق لو كان على خلاف ذلك لصح سلبه عنه ضرورة صحة السلب مع عدم حصول المعنى الذى يراد منه سلبه ولذا جعل صحة السلب علامة للمجاز ايض ويمكن الاعتراض عليه بوجوه الاول ان المحكوم بعدم صحة سلبه انما هو معنى اللفظ ضرورة صحة سلب اللفظ عن المعانى باسرها وح فان كان الموضوع فى القضية المفروضة نفس ذلك المعنى لم يتصور هناك حمل بالمعنى المتعارف حتى يتصور الايجاب والسلب للزوم اتحاد الموضوع والمحمول وان كان غيره لم يفد عدم صحة السلب كون ذلك معنى حقيقيا اذ المفروض مغايرته لما وضع اللفظ بازائه ومجرد الاتحاد فى المصداق لا يقضى بكون اللفظ حقيقة فيه الا ترى ان استعمال الكلى فى خصوص الفرد مجاز مع انه لا يصح سلبه عنه وكذا لا يصح سلب شئ من المفاهيم المتحدة فى المصداق عن بعضها كالانسان والضاحك والناطق والحيوان والجسم والجوهر مع ان شيئا من تلك الالفاظ لو وضع بازاء المفهوم الذى وضع له الاخر لا حقيقة فيه اذا اريد به عند الاطلاق خصوص ذلك منه الثانى لزوم الدور وتقريره ان الحكم بعدم صحة السلب موقوف على العلم بما وضع اللفظ له اذ الدال على الحقيقة والامارة عليها هو خصوص ذلك نعم يرد ان عدم صحة سلب المعانى المجازية لا يفيد كون ... لا يصح سلبها عنه معنى حقيقيا بل يفيد كونه مجازيا اذ المفروض توقف العلم بما وضع اللفظ له على الحكم بعد

صحة السلب المجعلة امارة عليه هو ودم مصرح وبتبيان اوضح ان اريد بالمعنى الذي لا يصح سلبه مطلق المعنى فى البين ح عدم كونه امارة على الحقيقة وان اريد به خصوص
المعنى الحقيقى فلزوم الدور عليه واضح قال بعض الافاضل الحق ان الدور فيه مضمر لان معرفة كون الانسان مثلا حقيقة فى البليد موقوف على عدم صحة سلب المعانى الحقيقية
للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقى للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل فى الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة
فى البليد اقول من البين ان الحكم بعدم صحة سلب معانيه الحقيقية فى معنى الحكم بعدم معنى حقيقى للانسان يجوز سلبه عن البليد فان كلا من معانيه الحقيقية اذا لم
يصح سلبه عنه فليس هناك معنى يصح سلبه عنه وذلك ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين فى المعنى المفروض فهذان مفهومان متغايران متلازمان فى مرتبة واحدة
من الظهور والعلم بكل منهما علم بالاخر على سبيل الاجمال وان لم يكن العالم به متفطنا له بالعنوان الاخر فدعوى التوقف المذكور بين الشيئين فادعاء اضمار الدور
غير سديد اذ العلم بعدم صحة سلب كل من المعانى الحقيقية عن المعنى المفروض متوقف على العلم بكون اللفظ حقيقة فيه والمفروض ان العلم به متوقف على العلم بعدم
صحة السلب وايضا فالظاهر فى علامة الحقيقة اثبات الوضع للمعنى المفروض واندراجه فى الموضوع له على ما يأتى تفصيله وهو حاصل بعدم صحة السلب فى الجملة فلا
يعتبر فيه عدم صحة سلب كل واحد من المعانى حسب ما ذكره ويظهر بذلك بعض ما ذكره من اضمار الدور من وجه اخر وقد اشار الفاضل المذكور الى ذلك الا انه
طالب بالفرق بين ذلك وبين المجاز حيث اعتبر وا فيه صحة سلب كل من معانيه الحقيقية قال نعم لو قلنا ان عدم صحة السلب علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا
يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يثبت به الا الحقيقة فى الجملة وبالنسبة وعلى هذا فلم لم يكتفوا فى حد المجاز بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق
المجاز بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق علامة المجاز فى الجملة وبالنسبة قلت الفرق بين الامرين بين لا اخفاء فيه ومن الظاهر ان المطلوب فى امارة الحقيقة
استكشاف الوضع له واندراجه فيما وضع له وفى المجاز عدم كونه كذلك وظاهر ان صدق الاول مع تحقق الوضع له او الاندراج فى الجملة لصدق الموجبة بذلك واما الثانى فلا
يصدق الا مع انتفاء الوضع والاندراج راسا وبتقرير اخر الماخوذ فى الحقيقة تحقق الوضع للمعنى الماخوذ فى المجاز عدم تحقق الوضع له فاطلاق كونه حقيقة فيه انما يكون
مع تعلق الوضع به فى الجملة لا اختصاص الوضع فيه او اندراجه فى جميع المعانى التى وضع اللفظ بازائها اذ ذلك مما لم يعهد اعتباره فى ذلك ولا يجرى فى معظم الالفاظ
المشتركة الظهور صحة سلب بعض معانيها عن بعض وعدم اندراج مصاديق البعض فى الاخر غالبا ولذا يحكمون باندراج اللفظ فى المشترك مع تعدد الاوضاع ولا يجعلونه
من الحقيقة والمجاز وان كان اللفظ مجازا فى كل منهما لو فرض استعماله فيه لا من جهة الوضع له بل من جهة مناسبته للمعنى الاخر والحاصل انه اذا لوحظ اللفظ والمعنى فان كان
اللفظ موضوعا بازائه كان حقيقة فيه والا كان مجازا ولا واسطة بين الوجهين والمقصود فى المقام هو بيان الامارة على كل من الامرين والمراد هنا بيان حال الاستعمال
الخاص التابع لملاحظة المتكلم نعم يمكن استعلام ذلك بعد بيان العلامتين مثلا اذا لوحظ ذلك بالنسبة الى المعنى الخاص من الجهة الملحوظة فى نظر المتكلم اتضح الحال فى
ذلك الاستعمال ايضا ومع الغض عن جميع ما ذكرناه فانما يتم ما ذكره بالنسبة الى ما تعدد فيه المعنى مع عدم صحة سلب شىء من معانيه المتعددة عن المصداق المفروض
وهو ان ثبت فى الالفاظ ما ليس الا فى نادر منها فلا اضمار فى الدور بالنسبة الى غيره فكيف يقرر ذلك على سبيل الاطلاق هذا ويمكن تقرير الدور مضمرا فى المقام
بوجه اخر وذلك بان يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المراد حال الاطلاق موقوف على فهم المعنى المراد منه ضرورة توقف الحكم على تصور المحمول وفهم المعنى
منه حال الاطلاق موقوف على العلم بالوضع اذ المفروض انتفاء القرينة والعلم بالوضع ايضا موقوف على الحكم بعدم صحة السلب المفروض استعلامه به لكونه امارة
عليه وهذا التقرير فى ايراد الدور فى المقام نظير ما مر فى ايراده على التبادر الا ان وروده هناك على سبيل التصريح وهنا على نحو الاضمار وقد يقرر هنا ايضا
مصرحا بان يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المفهوم منه حال الاطلاق موقوف على العلم بما وضع اللفظ له لتوقف تصوره على العلم بالوضع والعلم بما وضع اللفظ
له موقوف على الحكم بعدم صحة السلب لكنك خبير بان التوقف الاول ليس توقفا اوليا بل بواسطة توقفه على فهم المعنى المراد حال الاطلاق المتوقف على ذلك
فيكون الدور مضمرا بحسب الحقيقة وان قرر مصرحا فى الصورة الثالث لنقض بجزء المعنى وخارجه المحمولين عليه من الكليات الذاتية والعرضية فانه لا يصح سلب
شىء منها عنه ومع ذلك ليس شىء من تلك الالفاظ موضوعا بازائه وليس استعمالها فيه حقيقة قطعا بل ربما يخرج عن دائرة المجاز ايضا كاستعمال الموجود فى مفهوم
الحيوان الناطق ونحوه والجواب اما عن الاول فيبتنى على تحقيق الكلام فى العلامتين المذكورتين وما يراد بهما وما يستفاد منهما بعد اعمالهما فنقول قد يكون
الموضوع فى تلك القضية هو المفهوم الذى يراد معرفة وضع اللفظ بازائه بعد وضوح ما لمراد باللفظ الذى يراد استعلام حاله الواقع فى المحمول ما مفهومه المسمى
بذلك اللفظ وما يعم معناه والمعنى الذى يفهم من اطلاق اللفظ عند العالم بالوضع على سبيل الاجمال فيكون الحمل الملحوظ فيه متعارفيا فى الاول وذاتيا فى الثانى
وقد يكون الموضوع فيه خصوص المصداق مع العلم بعدم ثبوت الوضع له بخصوصه فقد يكون المراد باللفظ المفروض الواقع فى المحمول هو المعنى المستعمل منه حال
عند العارفين بالوضع على سبيل الاجمال وقد يكون خصوص المعنى الذى وضع اللفظ بازائه المعلوم على سبيل التفصيل فهذه وجوه ثلثة فى العلامة المذكورة على الاول
فيه تكشف به خصوص ما وضع اللفظ بازائه لوضوح كون عدم صحة سلب المسمى بذلك اللفظ عنه شاهدا على كونه مسماه وكذا عدم صحة سلب المفهوم من اللفظ
حال الاطلاق عن ذلك المفهوم ضرورة صحة سلب كل مفهوم عن المفهوم المغاير له ولما كان المفهوم من اللفظ حال الاطلاق هو معناه الحقيقى لما عرفت فى التبادر دل
عدم صحة السلب على اتحاد المعنيين فثبت كون المعنى المفروض هو الموضوع له والفرق بينه وبين التبادر مع ما هو ظاهر من اختلاف الطريق وان كان المناط فيهما واحدا
ان المعنى المفهوم حال الاطلاق ملحوظ فى التبادر على سبيل التفصيل وانما يقصد بملاحظة تبادره معرفة كونه موضوعا له بخلاف المقام فانه ملحوظ عنده على سبيل
الاجمال ويستكشف التفصيل بملاحظة عدم صحة سلبه عن ذلك المعنى فى جانب الموضوع وعلى الثانى فالمفهوم الذى وضع اللفظ بازائه مجهول ايضا ويراد بملاحظة
عدم صحة سلب المفهوم حال الاطلاق استعلام حال المصداق وكذا حال نفس الموضوع له من حيث كونه المعنى الشامل لذلك فيستعلم به او لا حال المصداق من حيث
كونه من مصاديق الحقيقة وحال الموضوع له فى الجملة من جهة شموله لذلك المصداق بل يمكن تعيينه بذلك ايضا اذا دار بين امرين او امور يتميز احدها بالشمول
للمعنى المذكور وعدمه كما فى الصعيد اذا قلنا بعدم صحة سلبه عما عدا التراب الخالص من سائر وجه الارض فانه يكون شاهدا على كونه موضوعا للمطلق وجه
الارض فح يكون دليلا على تعيين نفس الموضوع له ايضا وعلى الثالث فالمعنى الموضوع له متعين معلوم ولا يراد بالعلامة المذكورة استعلام الوضع له بل التعين

منها

منها استكشاف حال المصداق فى الاندراج تحته فهى اذن علامة لمعرفة المصاديق الحقيقية وتمييزها بينها وبين المصاديق المجازية وذلك قد يتفرع الثمرة من معرفة المعنى
الحقيقى فيكون اطلاقه على الاول حقيقة فى الغالب وعلى الثانى مجازا ولذا عدت العلامة المذكورة من امارات الحقيقة مطلقا اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك الوجه فى
اندفاع الايراد المذكور اما بالنسبة الى الاخيرين فظاهر واما بالنسبة الى الاول فعلى الوجه الاول الماخوذ فيه جانب المحمول مفهوم المسمى به وما فى معناه فلا نفيا
ايضا على الوجه الثانى فلا حاجة هناك الى تصحيح الحمل اذ الماخوذ علامة انما هو عدم صحة السلب من البين حصوله بعدم صحة سلب الشىء عن نفسه لا يستلزم ذلك صحة حمل
ليلزم حمل الشىء على نفسه لامكان انتفاء الامرين معا على انه لو اريد الحكم بصحة الحمل ايضا فيمكن مراعاته باعتبار الحمل الذاتى دون المتعارف كما اشرنا اليه الا انه غير ملحوظ
فى العلامة المذكورة واما بالنسبة الى صحة السلب الملحوظ علامة للمجاز فالامر ظاهر اذ المفروض هناك تغاير المفهومين فلا اشكال فى صحة السلب اصلا هذا وقد
ظهر بما قررناه ان تخصيص الحمل فى المقام بالحمل الذاتى كما يوجد فى كلام بعضهم فى الجواب عن الايراد الاخير ليس على ما ينبغى كيف ومعظم موارد اعمال العلامتين المذكورتين
ما يستعلم به الحال فى المصاديق ولا معنى لاخذ الحمل هناك ذاتيا ومن الغريب نصه قبل ذلك باعمال العلامة المذكورة فى مقام تعرف حال المصداق واما عن الثانى
فبان ما يتوقف عليه الحكم بعدم صحة السلب هو ملاحظة المعنى الحقيقى بنفسه لا ملاحظته بعنوان كونه معنى حقيقيا والمعلوم بالعلامة المفروضة هو الصفة المذكورة
غاية الامر ان يلاحظ مع نفس المعنى ما يتعين به كونه معنى حقيقيا فى الواقع حتى لا يحتمل بحسب الواقع ان يكون المحكوم بعدم صحة سلبه غيره لكن ذلك كان يعتبر فيما
يحكم بعدم صحة سلبه ان يكون هو المعنى المفهوم منه حال الاطلاق حسب ما اشرنا اليه اذ ليس ذلك الا معناه الموضوع له بحسب الواقع وان لم يلاحظ بعنوان انه الموضوع له
فلا دور بالتقرير المذكور وايضا المعنى الحقيقى الملحوظ فى جانب المحمول انما هو الامر الاجمالى فيعلم من عدم صحة سلبه عن ذلك المعنى كونه عين ذلك فتعين ذلك
المحمل حاصل باعمال العلامة المذكورة واما العلم بالموضوع له على جهة الاجمال حسب ما اعتبر فى المحمول فهو حاصل قبل اعمال العلامة المذكورة فيكون اللازم توقف
معرفة التفصيلى على المعرفة به على نحو الاجمال ولا ضير فيه هذا كله بالنسبة الى الوجهين الاولين من الوجوه الثلثة المذكورة عدا الصورة الاولى من الاحتمالين المذكورين
فى الوجه الاول فيتعين فيه الجواب بالرجوع الى العالم واما بالنسبة الى الوجه الثالث فيندفع بما تقدم من الوجهين فى جواب الدور الوارد على التبادر لاتحاد منشاء
الايراد فى المقامين وكذا الحال فيما قررناه اخيرا فى بيان الدور ويجرى فيه ايضا ما حكيناه هناك عن بعض الافاضل من الجواب بمنع كون فهم المعنى متفرعا على العلم بالوضع
مع ما يرد عليه مما مر الكلام فيه وهذا كله ظاهر بعد التأمل ويمكن الجواب هنا ايضا بوجه ثالث وهو انه قد يتحقق العلم بالشىء على تقدير تصوره بعنوان خاص مع عدم
العلم به اذا تصور بعنوان اخر وان كانا متلازمين بحسب الواقع فح نقول انه قد يحصل العلم بكون المعنى مما لا يصح سلب مدلول اللفظ عنه ولا يحصل العلم بكونه معنى حقيقيا
او مندرجا فيه من دون ملاحظة عدم صحة السلب المفروض وان كان الاول متفرعا على الثانى تابعا له لامكان العلم بالفرع مع الجهل باصله المبتنى عليه بحسب الواقع
فالقول بكون الحكم بعدم صحة السلب مبتنيا على العلم بكونه حقيقة فيه مم لامكان فرض الجهل به اذا لوحظ ابتداء ومع العلم بالاخر وان تحقق العلم به بعد ملاحظة
علمه بالاخر فان ذلك هو قضية كونه امارة عليه وح فينتظم قياس بهذه الصورة هذا مما لا يصح سلب مدلول اللفظ عنه على احد الوجهين المذكورين وكلما لا يصح
سلبه عنه كذلك فهو معنى حقيقى له على احدهما او من مصاديق معناه الحقيقى على الاخر فينتج ما هو المدعى وبمثله نقول بالنسبة الى صحة السلب ايضا والقول بان الحكم بعدم
صحة سلب مدلول اللفظ موقوف على فهمه انما يتم لو قلنا بتوقف ذلك على تصوره على سبيل التفصيل وليس كذلك للاكتفاء فيه بالاجمال فهذا الايراد مبنى على ملاحظة العلامة
المذكورة معرفة نفس الموضوع له فى الجملة واما اذا اريد معرفة المصداق لما لكلام المذكور ساقط من اصله بما ذكرنا يعرف عدم جريان هذا الجواب فى المتحد الحيثية لتحقق
هناك فهم المعنى على سبيل التفصيل وانتقال الى الذهن كل المتفرع على العلم بوضعه له بخلاف المفروض فى المقام هذا وقد اجيب ايضا عن الدور المذكور بوجوه منها
ان المراد بصحة السلب هو صحة سلب المعنى الملحوظ فى الاثبات فى نفس الامر لا مطلق المعنى حتى يلزم فساد الحكم بصحة السلب فى بعض صوره وعدم دلالته على المجاز فى بعض
ولا خصوص المعنى الحقيقى ليلزم الدور مثلا انا نعلم ان فى اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق اذ اطلاقه عليه انما هو بهذا الوجه مع انه يصح سلب هذا المعنى
بعينه عنه فى نفس الامر فيقال البليد ليس بحمار اى ليس بحيوان ناهق فى نفس الامر فيكون مجازا واذا تبين المراد فى صحة السلب فقس عليه الحال فى عدم صحة السلب ويشكل
ذلك بان المراد بالمعنى الملحوظ فى الاثبات فى نفس الامر انما الملحوظ فى الاستعمال يعنى خصوص ما استعمل اللفظ فيه فهو مما لا يصح سلبه فى المجاز لوضوح ان الحمار فى اطلاقه على
البليد مستعمل فى الحيوان القليل الادراك لا الحيوان الناهق ولذا كان مجازا لغويا ومن البين عدم صحة سلبه عن البليد فلا يتم ما ذكر من ان اطلاقه على البليد ليس الا
من جهة كونه حيوانا ناهقا الا على قول من يجعل الاستعارة مبنيا على المجاز العقلى باستعمال اللفظ فى معناه الحقيقى وادعاء كون ما اطلق عليه من افراده على انه لا يجرى
فى غير الاستعارة من سائر انواع المجاز كاطلاق النهر على الماء واطلاق القرية على الاهل ونحوهما واما المعنى الملحوظ فى استعمال اللفظ فى المعنى المفروض باعتبار ما له به علاقة
له فالتجوز فى الاستعمال الدائر قبل ملاحظة العلاقة المذكورة اذ مع فرض كون الاستعمال فيه من جهة ملاحظة علاقته لغيره لا مجال للشك فى كونه مجازا حتى يفتقر الى العلامة
المذكورة ضرورة انه لا يكون ذلك فى غيرها اذ لو قطع النظر عن ذلك فرض عدم استفادة الحال من ذلك صح سلب ذلك المعنى عنه لا يفيد كونه مجازا فيه الا بعد العلم
بكونه حقيقة فى ذلك المعنى فيكون صحة سلبه عنه اذن موقوفا على العلم بكونه غير الموضوع له فالدور على حاله ونحوه الكلام فى عدم صحة السلب الا انه يجرى نحو الكلام
فى الشق الاول ولا حاجة فيه الى البيان ومنها ان المراد بكون صحة السلب علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعانى الحقيقية عن المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة الى
ذلك المعنى المسلوب ان كان المسلوب الحقيقى واحدا فى نفس الامر كان ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد كان مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا ومثله الكلام
فى عدم صحة السلب فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقى فى الجملة فيرد انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقى عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذى
لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون لذلك اللفظ معنى اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه
حقيقة حتى يلزم الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة فى هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة فى الجملة وذلك لا يستلزم دورا وانت خبير بما فيه لانه لا يفيد
شيئا فى دفع الدور فانه من البين ان صحة سلب المعنى الحقيقى المفروض عن المبحوث عنه يتوقف على العلم بكونه مغايرا له مباينا اياه وهو معنى كونه مجازا بالنسبة اليه اذ ليس
المجاز الا اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فالعلم بالمغايرة اعنى كونه مجازا بالنظر اليه ان كان متوقفا على صحة السلب كما هو المدعى لزم الدور وكذا الحال فى عدم صحة

السلب فيه وان كان المقصود من ملاحظة العلامة المذكورة معرفة كون المبحوث عنه موضوعا له اللفظ فان كان المعنى المسلوب عنه معينا معلوما كما هو ظاهر من الكلام لتاكد
كونه حقيقة فيه لا بد ان يكون معلوما قبل اعمال العلامة المذكورة كما هو المفروض فلو توقف عليه كان دورا وان اخذ معنا الحقيقي على سبيل الاجمال والابهام واريد
بالعلامة المذكورة تعيينه ومعرفته بخصوصه فمعلوم ايضا ان معرفة كون ذلك المجمل هذا المعين موقوف على الحكم بعدم صحة السلب والحكم به موقوف على العلم باتحادهما
وهو دور ودوران اريد بها ان يكون المبحوث عنه مصداقا حقيقيا لمعنا الحقيقي لا موضوعا له اللفظ بخصوصه فهو يرجع الى جوابه الاول ولا يكون جوابا اخر وهو ايضا لا يدفع
الدور كما سيجيء الاشارة اليه ومنها ان المراد بصحة سلب المعنى وعدمها هو صحة سلب المعنى الحقيقي وعدمها عما احتمل فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي اراد
ونشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه فيكون الشك في كونه مصداقا له لا في كونه موضوعا له بخصوصه فيختبر ذلك بصحة السلب وعدمها
وهذا ايضا لا يستلزم دور الاختلاف الطرفين وانت خبير بان ذلك ايضا يفيد في دفع الدور شيئا اذ نقول ان معرفة كونه مصداقا لذلك المعنى يتوقف على عدم
صحة سلبه عنه وعدم صحة سلبه عنه يتوقف على العلم بكونه مصداقا له وكذا الحال في صحة السلب فيجيء ما ذكر من الدور نظرا الى تغاير المدعى حيث ان ما
جعلها علامة للحقيقة والمجاز كونهما علامتين لمعرفة نفس الموضوع له وغيره فصحة ذلك في الجواب المذكور الى معرفة مصداق كل منهما والدور بحاله فيه لم يندفع اصلا
ومنها ان صحة سلب بعض المعاني الحقيقية كافية في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز وكان الوجه في اندفاع الدور ان معرفة
كونه مجازا مطلقا متوقفة على صحة سلب بعض المعاني الحقيقية متوقفة على كونها مجازا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي فيختلف طرفا الدور ولا يخفى وهنه اما اولا
فلانه لم يكون مجازا مطلقا يندرج منه العلم بالمجازية بالنسبة الى المعنى المفروض فالدور بالنظر اليه على حاله واما ثانيا فلان معرفة كونه مجازا مطلقا لا يتوقف على العلامة المذكورة
بل يكفيها على الاصل المذكور واتمامه في العلامة المفروضة كونه مجازا فيه بملاحظة المعنى المفروض من الاصل المذكور عدم ثبوت الوضع له بخصوصه والمعنى الجزئي
سلبه عنه فالدور ايضا بحاله واما ثالثا فبعدم جريانه في عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية منه وتوقف على العلم بكونه حقيقة فيه والمفروض توقف
العلم بكونه حقيقة فيه والمفروض توقف العلم بكونه حقيقة فيه والمفروض توقف العلم بكونه حقيقة فيه على ذلك فالدور فيه على حاله واما رابعا فلان المفروض في الجواب المذكور
اثبات كونه مجازا فيه بذلك بالاصل فلا يكون العلامة المفروضة بنفسها امارة للمجاز وهو خلاف المدعى ومنها ان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعنا المجازي
ولم نعلم المراد للقائل منه فاذا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي وقد نص المجيب المذكور بعدم جريان الجواب في عدم صحة السلب اذ
لا يلزم من عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد كونه حقيقة فيه ضرورة عدم صحة سلب الكلي عن فرده مع ان استعماله فيه مجاز واورد عليه بوجوه احدها ان الملائم
المتعارف انما يتحقق في مقام كون الشك في الموضوع له والجهل بكون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه او مجازا واما مع العلم بكون اللفظ حقيقة في معنى مجازا في
اخر فلا حاجة الى العلامة مع امكان حمله على الحقيقة وبدونه يتعين الحمل على المجاز ويكون امتناع حمله على الحقيقة قرينة على ذلك وليس ذلك من العلامة في شيء
ثانيها انه لو سلم ذلك لا يقتضوا ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى المجازي علامة للحقيقة وعدم صحة السلب
بالعكس وهم لا يقولون به لجعلهم عدم صحة السلب امارة للحقيقة وصحة السلب امارة للمجاز ثالثها ان استعمال الكلي في الفرد ليس مجازا مطلقا وانما يكون مجازا
اذا استعمل فيه بخصوصه ومع ارادة الخصوصية من اللفظ فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي عنه بهذا الاعتبار وان لم يصح سلبه عنه بالاعتبار الاول فما ذكره في وجه عدم
جريان ما ذكره في عدم صحة السلب ليس بمتجه قلت يظهر مما ذكره في الايراد حمل كلام المجيب على انه اذا لم يعلم المستعمل فيه اصلا واريد المعرفة به فبصحة سلب المعنى الحقيقي
عن المراد من جهة القرينة الدالة على ارادة غيره يعلم ارادة المجازي ولذا ذكر في الايراد عليه ان ذلك ليس من العلامة في شيء والذي يظهر بالتامل في كلامه ان ذلك
ليس من مقصد المجيب في شيء كيف وفساد الكلام المذكور بتلك الصورة يكاد ان يكون ضروريا ولا داعي لحمل كلامه عليه مع ظهوره في خلافه بل الظاهر ان مراد المجيب انه اذا اطلق اللفظ
على مصداق كما اذا استعمل الحمار في البليد وشككنا في كونه مصداقا لمعنا الحقيقي او المجازي مع العلم بكل منهما فلم يعلم المستعمل فيه في المقام من جهة الشك المذكور
فانه ان كان فرد الحيوان الناهق كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي اذ اطلاق على فرده منه لا من حيث الخصوصية وان لم يكن فردا منه فهو مصداق معنا المجازي اعني
الحيوان القليل الادراك ويكون اللفظ اذن مستعملا فيه فيتعرف اذن بصحة سلب معنا الحقيقي عنه انه من افراد المعنى المجازي وان اللفظ مستعمل في معنا المجازي
وقوله فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد كالتصريح فيه فانه اذا يطلق اللفظ على مصداق معين فلابد يتحقق هناك مورد معلوم للاستعمال ثم انه مع الجهل
بالمراد مطلقا كيف يعقل سلب المعنى الحقيقي عن المجهول المطلق ويعرف بذلك كون المستعمل فيه مجازا والحاصل ان ما ذكرناه في كمال الظهور من الكلام المذكور ثم ما ذكره تاييدا من عدم
جريان ذلك في عدم صحة السلب معللا بما ذكره في غاية الظهور ايضا فيما قلناه فظهر بما ذكرنا اندفاع الايرادات المذكورة عنه اما الاول فظاهر واما الثاني فبانه انما
اعتبر صحة السلب وعدمها بالنسبة الى المعنى الحقيقي لتعينه وتميزه واما المعنى المجازي فلما لم يكن متعينا مضبوطا بل كان دائرا مدار حصول العلاقة لم تفد صحة سلب ما عداه
من المعاني المجازية كونه مصداقا للمعنى الحقيقي لاحتمال كونه مندرجا في مجازي اخر غيرها ولا عدم صحة سلبه عنه كونه فردا من المعنى المجازي لامكان ان يكون معنا المجازي اعم من الحقيقي
فلا يصح سلب شيء منهما عنه واما الثالث فلان الوجه المذكور انما يفيد تمييز مصداق معنا المجازي عن الحقيقي من دون افادة لمعرفة نفس الموضوع له وغيره فيستفاد من ذلك
كون المستعمل فيه مجازا اذا علم اندراج ذلك المصداق في معنا المجازي فيعرف به كون اللفظ مجازا في الاستعمال المفروض واما اذا علم بعدم صحة سلبه عنه اندراجه في معنا
الحقيقي لم يفد ذلك كون اللفظ هناك حقيقة او مجازا لاحتمال الاستعمال للفظ فيه بخصوصه فيكون الاستعمال مجازا مع عدم صحة سلبه عنه فما ذكره في الايراد عليه من انه مع استعماله
في الفرد بخصوصه يصح سلب ذلك المعنى عنه غير متجه لوضوح عدم صحة سلب الكلي عن الفرد بالحمل الشايع وان لوحظ الفرد بخصوصه فرجع هذا الجواب الى الجواب الثاني
الذي حكيناه عن بعض الافاضل الا انه جعل صحة السلب امارة لكون اللفظ مجازا في استعماله المفروض فلم يصح له جعل عدم صحة السلب امارة لكونه حقيقة كذلك
وحيث عليه ما اورده عليه انه لا حاجة اذن الى جعله علامة لحال اللفظ بالنسبة الى ما استعمل فيه حتى لا يجري في عدم صحة السلب بل ينبغي جعله امارة لتميز
المصداق الحقيقي عن المجازي ليجري في المقامين حسب ما مر على انه قد يجعل امارة بالنسبة الى الاول ايضا بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم ملاحظة الخصوصية في اطلاق
الكليات على افرادها ثم ومنها ان المراد صحة سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة في العرف فانه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس بانسان

فعلم بالاول كون الحمار مجازا فيه وبالثاني صدق الانسان عليه على سبيل الحقيقة وهذا الجواب يرجع الى احد الجوابين المذكورين في الجواب عن الدور الوارد في التبادر وقد
عرفت تمام جريان ذلك بالنسبة الى ملاحظة صحة السلب وعدمها مع الاطلاق في كلام العارفين باللغات من المتكلم وكذا بالنسبة الى غيره نفسه لو كان من اهل اللسان
كما هو الغالب نظرا الى الفرق بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به وحينئذ فالمتوقف على اعمال العلامة هو الثاني والمتوقف عليه هو الاول حسب ما عرفت هذا وقد اورد عليه
بعض الافاضل بان ذلك مجرد تغيير عبارة لا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي ففهم
معينا او تعدد من جهة الاشتراك ففهم الكل اجمالا او بدونه التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما
يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله وانت بعد ملاحظة ما قررناه تعرف ما فيه كيف والحاكم بصحة السلب وعدمها بناء على الاول هو العرف وانما يتوقف
حكمهم بذلك على معرفتهم بمعنى اللفظ لا على علم الملاحظ بالملاحظة للامارة المذكورة والحاصل بملاحظة الامارة المذكورة علم الملاحظ بالحال بعد الرجوع اليهم فمن اين يلزم
لزوم الدور واما على الثاني فلا اتحاد ايضا في طرفي الدور كما عرفت واما الجواب عن الثالث فبما عرفت من اختلاف الحال في العلامة المذكورة فان كان المراد معرفة حال
المفهوم من حيث ثبوت الوضع له وعدمه فلا ريب في صحة السلب في المقامات المفروضة ضرورة ان مفهوم الكل غير مفهوم الجزء واللازم وان اريد به معرفة حال المعنى
من حيث اندراجه حقيقة في المفهوم المفروض وعدمه فلا ريب ان في افادة عدم صحة السلب الحاصل في المقام اندراجه فيه على سبيل الحقيقة وكونه من افراد الحقيقة
ولو اطلق ذلك اللفظ عليه لا من جهة اعتبار الخصوصية كان الاستعمال حقيقة وهو كذلك في الواقع فلا نقض من الجهة المذكورة اصلا وقد يجاب عنه بان المعتبر من الحمل في
صحة السلب وعدمها هو الحمل الذاتي والحمل الصادق في الموارد المذكورة انما هو الحمل الشايع خاصة وفيه ما عرفت مما قررناه ثاني عشرها الاطراد وعدمه فالاول
علامة الحقيقة والثاني امارة المجاز والمراد بالاطراد استعمال اللفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث لا يختص جوازه بمقام دون اخر ومع عدم الجزئي ويصح
اطلاقه على مصاديق ذلك المعنى اذ كان كليا من غير اختصاص لبعضها واختلفوا في كون الاطراد على الوجه المفروض دليلا على كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى وعدمه
على قولين احدهما انه دلالة على ذلك حكي القول به عن جماعة منهم الغزالي والسيد العميدي والعلامة في النهذيب وثانيهما عدمها وهو مذهب جماعة من العامة والخاصة منهم الآمدي
في الاحكام والحاجبي والعضدي وشيخنا البهائي ره وهو ظاهر العلامة في النهاية حيث ذكر الايراد على دلالته على الحقيقة مقتصرا عليه واختاره الشريف الاستاد قدس سره وحجة
الاول انه مع تحقق الوضع للمعنى لا ريب في جواز اطلاق اللفظ عليه بحسب الموارد والمقامات وكذا على كل من مصاديقه نظرا الى تحقق الطبيعة فيه وحصولها في ضمنه و
اما مع عدم حصول الوضع فجواز الاستعمال فيه يتبع وجود العلاقة المصححة وقد تقرر انه يعتبر في وجود العلاقة المجوزة للتجوز عدم اباء العرف عن استعمال اللفظ وعدم
استهجانه في المخاطبات وذلك مما يختلف بحسب اختلاف المقامات وليس له قاعدة مطردة في الاستعمالات ولذا ترى انه يصح استعمال القرية في اهلها في قولك اسأل
القرية ولا يصح في قولك جلست القرية او بعثت القرية او اجرت القرية ونحوها مع وجود تلك العلاقة بخصوصها وكذلك يصح اعتق رقبة ولا يصح مات رقبة ويطلق اليد
على الانسان في نحو قوله على اليد ما اخذت حتى تؤديه ولا يصح في سائر المقامات الى غير ذلك مما يظهر بملاحظة موارد استعمال المجازات فيختلف الحال في جواز الاستعمال
بملاحظة الخصوصيات الحاصلة في موارد الاستعمالات فالاطراد من اللوازم المساوية للحقيقة وعدمه من اللوازم المساوية للمجاز فالاول يدل على الحقيقة والثاني على
المجاز من باب دلالة الملزوم المساوي على ملزومه ويرد عليه ان المجاز وان لم يستلزم الاطراد في الاستعمالات الا انه قد يطرد سيما اذا كانت العلاقة في كمال الوضوح وكان
الارتباط بين المعنى المجازي والحقيقي في غاية الكمال كما في استعمال الاسد في الشجاع فانه يصح استعماله فيه مطردا على نحو استعمال اللفظ الموضوع لذلك من غير فرق في سوى
ذكر القرينة المعتبرة في المجاز وحينئذ فيكون الاطراد لازما اعم بالنسبة الى الحقيقة فلا يدل عليها لوضوح عدم دلالة اللازم الاعم على خصوص ملزومه هذا هو حجة القول الاخر
المانع من دلالته على الحقيقة فبين ان الاطراد كما يوجد في المجاز فلا يصح جعله علامة للحقيقة لما تقرر من اعتبار الاطراد في العلامة وقد يجاب عنه بان الاطراد في المجاز انما
يكون في نادر منها على سبيل الندرة فلا ينافي حصول الظن المطلوب في باب الاوضاع الاطراد المعتبر في العلامة مما يعتبر في امثال المقام بالنظر الى الغالب نظرا الى ان مدار
الظن المكتفى به في مباحث الالفاظ وقد يمنع القلة المدعاة فان معظم المجازات المشتملة على المشابهة الظاهرة يطرد استعمالها في المحاورات وانما ينتفي الاطراد غالبا في سائر
انواع المجاز مما تكون العلاقة فيها غير المشابهة وح فلا يبقى ظن بكون المعنى الذي فرض اطراده في الاستعمال من المعاني الحقيقية نعم لو علمنا انتفاء المشابهة في المقام بما
اذا علمنا معنى حقيقيا للفظ ووجدنا استعماله في غيره مطردا مع انتفاء المشابهة بينه وبين معنا الحقيقي وامكن ملاحظة غيرها من العلائق بينهما فانه قد يصح
الرجوع الى الاطراد في اثبات وضعه له نظرا الى ما قلناه وبالجملة اذا دار الامر بين ان يكون حقيقة في ذلك المعنى او مجازا مرسلا امكن اثبات الوضع بالاطراد نظرا الى ان
الغالب في المجاز المرسل عدمه واما اذا دار الامر بينها وبين الاستعارة او بين الثلثة لم يصح ذلك حسب ما عرفت واعلم انه يمكن ان يوجد الاطراد على وجه يفيد به الاطراد
استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات وسائر الاحوال مع انتفاء القرينة وبدونه وكونه بينهم كلية في الاستعمالات من غير فرق في استعماله بحسب تلك المقامات
حينئذ دلالته على الحقيقة ويندفع عنه الايراد المذكور اذ لا اطراد في شيء من المجازات على الوجه المفروض اذ مجرد وجود العلاقة غير كاف في التجوز ما لم يوجد هناك قرينة
صارفة فان قلت انه لا شك في جواز استعمال المجازات مع انتفاء القرائن في حال الاستعمال بناء على جواز تاخير البيان عن وقت حاجة الخطاب كما هو المعروف المفروض
في المقام وجود القرينة في الجملة وان لم يعلم استعماله فيه قبل العلم بوضعه لغاية الامر ان تكون القرينة منفصلة قلت ان ذلك مما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الانواع
فقد يكون المقام مقام البيان والانتفاء فيكون في تاخير القرينة تفويت للمقصود وح فلا ريب في المنع من تاخير البيان عن وقت الخطاب وليس مقصود القائلين بجواز تاخيره
ذلك جوازه كليا كما نصوا عليه ويأتي في محله ان شاء الله فان قلت ان استعماله في ذلك من دون اقتران القرينة في المقام المفروض كاف في الدلالة على الحقيقة فلا حاجة
الى ملاحظة الاطراد وذلك بنفسه امارة على الحقيقة كما مرت الاشارة اليه قلت قد يعرف مقام المفروض بالخصوص وترى استعماله على النحو المذكور فيمكن استنباط
ثبوت الوضع له من ذلك من دون حاجة الى ملاحظة غيره اذا كان المستعمل ممن يعتقد بشانه وقد لا يعلم خصوص المستعمل فيعرف من اطراد استعماله في المقامات على النحو
المذكور وروده في المقام المفروض في الجملة من غير استنكار له في العرف فلا مانع من اعتباره امارة مستقلة بملاحظة ذلك ان اخذ الوجه في استفادته منه ولعل الظاهر
والظاهر انه بهذا المعنى مما لا ينبغي الخلاف فيه لوضوح كونه من خواص الحقيقة سواء قلنا بكون القرينة مصححة للاستعمال المجازي او قلنا بان المصحح له وجود العلاقة ونفس

منها مجرد الانهام فتأمل ومنها انتفاء ضده وامارة لانه عدم الاطراد بالوجه المتقدم على المجاز فقد اثبتها كثير من الاصوليين منهم الآمدي والفاضل وشيخنا البهائي
فيه نظر الى عدم اطراد بعض الحقايق كما سيجي الاشارة اليه واختاره بعض الافاضل من المعاصرين لانه قد ذهب الى حصول الاطراد في المجازات على نحو الحقايق
ولم يعتبر العلاقة المذكورة على وجهها وسنورد بعض ما ذكره في بيانها وذهب بعض الاعلام الى التوقف فيه ووجه مبنى بعضهم الى كونه دالا على نفي الوضع النوعي خاصة
فلا يفيد نفي الاوضاع الشخصية سواء كان الوضع فيها عاما او خاصا والاظهر هو الاول اذ لو ثبت وضع اللفظ بازاء ذلك المعنى لما صح التخلف ضرورة قضاء الوضع
بصحة استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات من غير اختصاص ببعض الصور دون بعض كما هو الحال في ساير الالفاظ الدائرة في الاستعمال وقد يورد عليه ان
الحقايق ايضا ما لا يطرد استعماله في الموارد ولا يصح اطلاقه على كل من يصدق عليه مع وجود المعنى فيه كما في اطلاق الفاضل عليه تعالى واطلاق السخي عليه واطلاق
الابلق على غير الفرس مع حصول المعنى فيه واطلاق القارورة على غير الزجاج واطلاق الدابة على غير ذات القوائم الى غير ذلك ويدفعه ان المنع من الاطلاق في الاول
شرعي فلا مانع من الاطلاق بحسب اللغة والاطراد انما يلحظ بالنسبة اليها على انه قد يمنع المنع منه بحسب الشرع ايضا اذ قد ورد في بعض الادعية اطلاق الفاضل
عليه تعالى وورد فيها ايضا يا ذا الجود والسخاء مخاطبا اياه تعالى مضافا الى ما قد يقال بعد تسليم عدم الاطلاق عليه تعالى في اللغة ايضا من ان الفاضل هو العالم
الذي من شأنه الجهل والسخي من الجواد الذي من شأنه البخل فعدم اطلاقهما على الله تعالى من جهة انتفاء المعنى بالنسبة اليه تعالى والمنع من اطلاق الابلق على
غير الفرس لاختصاص مفهومه بها فانه الفرس ذات اللونين او نقول انه اختص بها في العرف بعد ان كان للاعم فهو منقول عرفي كما هو الحال في الاخير ايضا لاختصاص
لها لغة بما ذكر والاطراد الاستعمال الحاصل فيهما بالنسبة اليها وعدم الاطراد فيهما انما هو بحسب العرف فهو فيهما دليل على المجازية في المعنى الاعم بحسب الاستعمالات
العرفية الا انه ناقض لدلالته على المجازية وربما يورد عليه ايضا بلزوم الدور فان العلم بعدم الاطراد متوقف على العلم بالمجازية اذ مع احتمال الوضع له لا يمكن العلم
بعدم الاطراد ضرورة لزوم الاطراد في الثاني بحسب ما مر فلو كان العلم بالمجازية متوقفا على العلم بعدم الاطراد كما هو المدعى لزم الدور ويدفعه ان العلم بعدم الاطراد
انما يحصل من ملاحظة موارد الاستعمالات فيستنبط منه انتفاء الوضع لانه يحصل العلم بعدم الاطراد من العلم بانتفاء الوضع لما عرفت من امكان الاطراد في
المجاز ولا بعد العلم به اذ لا توقف له عليه بعد ملاحظة العرف بل قد لا يحصل العلم به بعد العلم بعدم الاطراد ايضا مع الغض عن ملاحظة ما ذكر في بيان دلالته عليه
والوجه في المنع من عدم الاطراد في المجاز ما ذكره الفاضل المذكور لانه اراد بعدم اطراد المجاز انه يقتصر فيه على موارد الرخصة في نوع العلاقة ولو كان في
منفرد من اصنافه فلا يطرد استعماله مع حصول نوع العلاقة اذا كان في غير مورد الرخصة فهو حق لكن لا ريب ان المجاز منحصر فيما حصل الرخصة فيه وهو مطرد في نوع
الرخصة وان اريد ان المجاز غير مطرد بعد تحقق الرخصة فيه بالنسبة الى ما تعلق الرخصة به فبين البين خلافه فان الوضع في المجاز كاوضاع الحقايق يقضي بصحة
الاستعمال مطردا على حسب الوضع وانت خبير بانه ليس المراد به شيئا من الامرين المذكورين بل المقصود من عدم اطراد المجاز عدم اطراد الاستعمال في المعنى الذي
فرض استعماله فيه على سبيل المجاز في بعض المقامات بالنسبة الى غير ذلك من موارد الاستعمال وتوضيح المقام حسب ما مر من الاشارة اليه ان الامر في العلايق
دائر مدار قبول العرف وعدم استهجان الاستعمال في المخاطبات وذلك مما يختلف بحسب المقامات جدا فربما بالنسبة الى اللفظ الواحد والمعنى الواحد فيصح
استعماله فيه في مقام دون اخر الا ترى انه يصح استعمال القرية في اهلها عند تعلق السؤال ولا يصح ذلك عند تعلق الجلوس والبيع او الشراء او الضحك ونحوها
مع وجود تلك العلاقة بعينها وكذا الحال في استعمال النهر في مائه فانه يصح عند تعلق الجريان او الوقوف ونحوهما به تقول جرى النهر او وقف النهر ولا يصح ان تقول
جمعت النهر او اخرجت النهر اذا جمعت ماءه او اخرجت الماء منه ونحوه استعمال الرقبة في الانسان في مقام تعلق الرق او العتق به واستعمال اليد فيه في مقام الاخذ و
الاعطاء دون ساير المقامات الى غير ذلك فيستعلم من عدم الاطراد على الوجه المذكور انتفاء الوضع في المعنى المفروض وكون الاستعمال من جهة العلاقة اذ لو تحقق الوضع له
لم يختلف عنه صحة الاستعمال واما مع انتفائه فيصح التخلف لاختلاف الحال في العلاقة بحسب المقامات والمتعلقات في شدة الارتباط وضعفه واستحسان العرف لاستعماله
فيه واستقباحه فما ذكر من انه مع تحقق العلاقة والاذن لا يمكن التخلف ان اراد به انه اذا تحققت العلاقة مع الخصوصية الملحوظة في الاذن لم يمكن ان يتخلف عنه صحة
الاستعمال فيه مع ما فيه من المناقشة اذ لا مانع اذن من قضاء الاذن العام بجواز الاستعمال ووقوع المنع الخاص من استعماله في خصوص بعض الصور فيقدم الخاص على العام
فالاذن العام ليس الا مقتضيا للصحة ووجود المقتضي ان قارن وجود المانع لم يعمل عمله انه غير مفيد في المقام اذ عدم امكان التخلف لا يجدي فيما هو بصدده لان تلك
الخصوصية الملحوظة في الوضع بحسب اختلاف المقامات والمتعلقات فيصح الاستعمال في بعضها دون اخر فلا يلزمه الاطراد على ما هو المقصود في المقام وان اطرد على حسب الترخيص
الحاصل من الواضع فليس المراد بعدم اطراد المجاز كونه مجازا مع عدم صحة الاستعمال بل المدعى ان المعنى الذي لم يوضع له اللفظ واستعمل فيه على سبيل المجاز قد لا يكون
جواز الاستعمال فيه مطردا بان لا يكون العلاقة المصححة للاستعمال فيه في مقام مصححة له في ساير المقامات لما عرفت من اختلاف الحال فيه بملاحظة موارد الاستعمال
ولذا يصح استعمال اللفظ في معنى مخصوص في بعض المقامات دون غيره كما عرفت ومع الغض عن ذلك كله نقول انه قد يكون المعنى المستعمل فيه مشتملا على صنف العلاقة
المعتبرة في مقام دون اخر فيجيء فيه عدم الاطراد من الجهة المذكورة فلا منافاة بين القول باطراد العلايق في مواردها وعدم حصول الاطراد في جواز الاستعمال بالنسبة الى
خصوص المعاني نظرا الى ذلك فيتعرف به حال المعنى كما هو المقصود في المقام وهو هذا الوجه في الوقف عدم حصول الاطراد في بعض الحقايق لمانع خارجي فيحتمل ذلك في
موارد استعمال اللفظ ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال به على انتفاء الوضع ودعوى الغلبة بحيث تفيد المظنة محل اشكال وانت خبير بان انتفاء الاطراد في بعض
الحقايق على فرض صحته في غاية الشذوذ والندرة فلا ينافي افادة تلك الامارة للمظنة على انه غير معلوم الحصول في شيء من الحقايق حسب ما مرت الاشارة اليه والوجه في
التفصيل اما بالنسبة الى دلالته على نفي الوضع النوعي فلان اعتبار الاطراد فيه قطعا واما بالنسبة الى عدم افادته نفي غيره من الاوضاع فلاحتمال ان يكون عدم الاطراد من
جهة اختصاص الوضع بما يصح الاستعمال فيه من المعنى المفروض من غير تعديته الى غيره فلا يفيد انتفاء الوضع فلو علم انتفاء الوضع التخصيصي بخصوصه دار الامر في
اللفظ بين ان يكون موضوعا بالوضع النوعي ومجازا دل عدم الاطراد على الثاني كما هو الحال في الافعال والمشتقات وانت بعد ما عرفت ما قررناه في بيان معنى الاطراد
تعرف وهن هذا الكلام لظهور دلالته حسب ما بيناه على انتفاء الوضع بالنسبة الى المعنى الذي ثبت فيه نوعيا كان او شخصيا من غير فرق حتى انه يفيد انتفاء الاوضاع

الجزئية ايضا ثم ان ما قرره على فرض تسليمه غير جار بالنسبة الى الاوضاع الكلية وقد اجاب عنه بانه لما كان الوضع التشخصي حاصلا على كل من الوجهين ولم يكن مدار ما الكلية
الوضع او الموضوع له تاما في نظر الجاهل احتمال كون اللفظ هناك موضوعا بالوضع الخاص لبعض افراد ذلك الكلي فلا يظهر في الكل فهو كما ترى اذ غاية ما يفيده الدليل
المذكور اختصاص الوضع ببعض افراد المعنى الملحوظ او بتلك مما هو المقصود من دلالته على انتفاء الوضع بالنسبة الى ذلك المعنى الكلي الملحوظ في ذلك المقام فالمقصود
دلالة عدم الاطراد على انتفاء الوضع بالنسبة الى المعنى الذي لا يطرد الاستعمال بالنسبة اليه لا بالنظر الى غيره ولو كان جزئيا من جزئيات ذلك المعنى وهو واضح ومع الغض
عنه فقد يعلم في خصوص المقام انتفاء الوضع الخاص فينحصر الامر بين كونه مجازا فيه او موضوعا بالوضع العام فيحكم بالاول نظرا الى عدم الاطراد حسب ما ذكروه في دلالته على
نفي الوضع النوعي ثم ان هذا تحصيل الكلام في الامور المثبتة للوضع والنافية له وقد ذكر في المقام امور اخر لاثبات الوضع ونفيه وهي ما بين مزيف وراجع الى ما قلناه او مفيد
للظن في بعض صوره في موارد نادرة فلا باس بالاشارة اليها ليتبين حقيقة الحال فيها منها التقسيم فانه يفيد عند بعضهم كون اللفظ حقيقة في المقسم الجامع بين تلك
الاقسام اذا وقع في كلام من يعتد به من اهل اللغة او العرف العام او الخاص وبالجملة يفيد كونه حقيقة في ذلك في عرف المقسم سواء كان المقسم لغويا او غيره والمراد بالقدر الجامع بين
تلك الاقسام هو المفهوم الصادق على كل منها سواء كان صدقه ذاتيا او عرضيا او مختلفا فلا دلالة فيه على كون المقسم هو تمام المشترك بين مفهوم كل من القسمين اللذين
يرد القسمة عليهما ولا بعض المشترك بينهما بل قد يكون خارجا عن حقيقة كل منهما او احدهما لانه لا مانع عن احد الصور المذكورة كما في تقسيم الحيوان الى الانسان و
الفرس وتقسيمه الى الانسان والحمار او الى الاسود والابيض وتقسيم الجسم كذلك نعم لا بد من اشتراكه في مصاديق الاقسام وقضاء القسمة بصدق المقسم عليها فلا دلالة له في
القسمة على اشتراك المقسم بين الاقسام زيادة على ذلك وهو معنى ما قيل من اعتبار مفهوم المقسم في الاقسام فان تقسيم الحيوان الى الاسود والابيض انما يفيد ثبوت معنى الحيوان
في مصاديق كل من القسمين فلو عبر عن تلك الاقسام من حيث كونها اقسام الحيوان عبر عنها بالحيوان الابيض والحيوان الاسود وليس مفاد ذلك اعتبار مفهوم الحيوان في الابيض والاسود
اللذين وقع التقسيم عليهما وهو ظاهر ثم ان المختار عند جماعة منهم العلامة ره وابنه فخر الاسلام دلالة التقسيم على كون المقسم حقيقة في الامر الشامل لتلك الاقسام والمذكور في كلام
اخرين ان التقسيم اعم من ذلك وانه لا دلالة فيه على الحقيقة نصوا عليه في تلك مباحث الاصول عند ابطال الاحتجاج بالقسمة على وضع اللفظ للاعم ويمكن ان يستدل للاول بوجوه
احدها ان ذلك هو الظاهر من اطلاق اللفظ فان قضية التقسيم كما عرفت اطلاق المقسم على المعنى الاعم والظاهر من الاطلاق الحقيقة فيكون التقسيم واردا على معناه الحقيقي ويكون
ذلك اذن شاهدا على عمومه واطلاقه وانت خبير بان ذلك راجع الى دلالة الاستعمال على الحقيقة لكون الاصل فيه ذلك وقد عرفت ان الحق فيه هو الدلالة على الحقيقة في متحد
المعنى دون متعدده فلو ثبت استعماله في غير المفهوم المشترك ايضا لم يصح الاستناد الى التقسيم ومع عدمه لا يكون ذلك دليلا اخر وراء الاصل المذكور نعم يكون محققا للموضوع
حيث يثبت به الاستعمال في الاعم ثانيها ظهور الحمل في ذلك فان قضية التقسيم هو حمل كل من القسمين على المقسم والمستفاد من الحمل في الغالب كون عنوان الموضوع صادقا
على سبيل الحقيقة على مصداق المحمول بمعنى كون مصداق المحمول مصداقا للموضوع بالنظر الى معناه الحقيقي ان كان الحمل شايعا كما هو المفروض في المقام وفيه انه ان كان الظهور
المذكور من جهة استعماله في المقام فيما يصدق عليه فهو راجع الى الوجه الاول وان كان استظهاره من جهة دلالة الحمل بنفسه عليه ففيه انه انما يدل على كون الحمل حقيقيا
لا ادعائيا كما يتفق في بعض الصور في نحو قولك زيد اسد على وجه فان الحمل هناك خارج عن حقيقته واما ان المراد بالموضوع هو معناه الحقيقي فلا يستفاد من الحمل نعم ان كان
المقام مقام بيان حقيقة اللفظ او بيان مصداقه الحقيقي افاد ذلك الا انه مستفاد من ملاحظة خصوصية المقام لا من مجرد الحمل فيدل في الاول على كون المحمول هو نفس ما
وضع له اللفظ وفي الثاني على صدق معناه الحقيقي عليه الا انه خارج عن محل الكلام كيف ولو كان مطلق الحمل دليلا على الحقيقة لما جعلوا عدم صحة السلب علامة
عليها بل اكتفوا مكانه بصحة الحمل فان في تركهم ذلك واعتبارهم مكانه لعدم صحة السلب دلالة ظاهرة على ان الحمل يقع على الوجهين ويصح بظاهره في الصورتين بخلاف عدم
صحة السلب ويومي اليه ان اطلاق اللفظ على معناه المجازي بمنزلة حمله عليه حملا ذاتيا بالنظر الى المفهوم الذي استعمل اللفظ فيه وحمله شايعا بالنسبة الى الفرد
الذي اطلق عليه كما في استعمال الاسد في مفهوم الشجاع واطلاقه على زيد فلو كان الحال على ما ذكر لكان مطلق الاستعمال دليلا على الحقيقة وقد عرفت ما فيه فان قلت
اي فرق بين عدم صحة السلب وصحة الحمل في حال الخلو عن القراين مع ان كلا للفظ حمله على حقيقته في المقامين وكما ان عدم صحة سلب معناه الحقيقي عنه كذا يفيد صحة
الحمل حمل معناه الحقيقي عليه فيتحد المفاد فيهما قلت الفرق بينهما ان نفس ملاحظة الموضوع قد تكون قرينة على ارادة المعنى المجازي في المحمول او بالعكس فان كون الموضوع
هو البليد في قولك البليد حمار شاهد على ارادة المعنى المجازي من الحمار لعدم امكان حمله عليه الا بذلك الاعتبار فبتلك الملاحظة يصح حمله عليه وان صح مع ذلك سلبه
عنه ايضا فمجرد صحة الحمل لا ينهض دليلا على الوضع نعم قد يفيد ذلك بملاحظة ما ينضم اليه من خصوص المقام والكلام فيه وهذا بخلاف عدم صحة السلب فان نفس ملاحظة
الموضوع والمحمول هناك لا تقضي بصرف اللفظ عن ظاهره والمفروض خلو المقام عن القرينة فيكون المحكوم بعدم صحة سلبه عنه هو معناه المنصرف اليه عند الاطلاق و
ليس الا معناه الحقيقي في نفس الامر فتدبر ومما قررنا يظهر ضعف ما قد يظهر من بعض الافاضل من دلالة الحمل على الحقيقة ومع الغض عن ذلك فلو قلنا بدلالة الحمل على
الحقيقة كان ذلك في نفسه امارة عليها فلا ربط له بدلالة التقسيم على الحقيقة كما هو الملحوظ في المقام ثالثها ان الغالب في التقسيمات وقوع القسمة بملاحظة المعنى
الحقيقي ووقوع القسمة بملاحظة المعنى الحقيقي والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه تامل اذ لا بد في الغلبة المعتبرة في امثال المقام ان تكون بحيث تفيد ظنا بالمرام
لدوران الامر في الاوضاع مدار الظن وكونها في المقام على النحو المذكور غير واضح وما ذكر من ان الظن يلحق المشكوك فيه بالاغلب ليس على اطلاقه نعم قد يستفاد من
التقسيم ظن بذلك بعد ملاحظة خصوصية المقام وهو كلام اخر ولا مانع من الاستناد اليه في ذلك المقام ثم ان ما ذكرناه من دلالة التقسيم على الحقيقة وعدمها انما
هو بالنسبة الى تقسيم العام المنطقي الى جزئياته كما هو الظاهر من كلام الجماعة والظاهر جريان الكلام المذكور بالنسبة الى تقسيم الكل الى الاجزاء وتقسيم العام الاصولي الى
جزئياته كما هو الظاهر من كلام جماعة والظاهر جريانه فيفيد ذلك بناء على ظهور القسمة في تعلقها بالمعنى الحقيقي اعتبار كل من الاجزاء المفروضة في المسمى واندراجه في
الموضوع له اندراج الجزء في كله بالنسبة الى الاول واندراج كل من تلك الجزئيات فيه اندراج الخاص تحت العام الاصولي في الثاني فيفيد وضع اللفظ المتعلق
للعموم لما يعم الاقسام المفروضة ومنها اصالة الوضع للقدر المشترك اذا وجد اللفظ مستعملا في معنيين او ازيد وكان هناك معنى جامع بين المعنيين او المعاني المفردة
صالح لتعلق الوضع به فانه المدار عند بعضهم في جواز الاستناد اليها ولذا وقع الاحتجاج بها في جملة من المباحث الاتية وهو المحكي عن الشافعية من ... والرازي والبيضاوي و

وصرح جماعة بالمنع منه كما هو ظاهر اخرين حجة الاول انه لو قيل بوضعه لواحد منها دون الباقي لزم المجاز وان قيل بوضعه للكل لزم الاشتراك وكل من الامرين
مخالف للاصل فلا بد من القول بوضعه للقدر المشترك خاصة حتى يقوم الدليل على خلافه ويرد عليه ان القول بوضعه للقدر المشترك يقضي بكونه مجازا في كل
من قسميه او اقسامه فيلزم زيادة المجاز ولا يجب عنه بان تعدد المجاز لازم على تقدير اختصاص الوضع لواحد من القسمين او الاقسام ايضا اذ فرض استعماله في القدر
المشترك وبناء التساوي كاف في الابراه على انه قد يرجح ارتكاب التجوز في القدر المشترك لقلة استعماله فيه بحيث يعلم ارادة مخصوص واحد من القسمين او
الاقسام ويمكن ان يق ان وضعه للقدر المشترك كاف في كون اطلاقه على كل من الاقسام على سبيل الحقيقة اذ لا حاجة الى ملاحظة الخصوصية في الاستعمال حتى
يلزم المجاز بخلاف ما اذا قيل بوضعه لخصوص احد الاقسام فان استعماله في الباقي او في القدر المشترك لا يكون الا على سبيل المجاز فلا يلزم القول بحصول التجوز في
شيء من الاستعمالات بناء على الوجه الاول لامكان تصحيحه على وجه الحقيقة حسب ما قررناه ويدفعه ان ذلك اثبات للغة بالترجيح من غير رجوع الى التوقيف نعم لو ثبت
استعماله في القدر المشترك امكن الحكم بثبوت الوضع له من جهة الاصل على بعض الوجوه وتوضيح المقام ان كلا من استعمال اللفظ في القدر المشترك وخصوص كل من المعنيين
او احدهما اما ان يكون معلوما او لا يعلم شيء منها او يكون الاول معلوما دون الثاني او بالعكس فعلى الرابع لا وجه للقول بكونه حقيقة في القدر المشترك مع فرض عدم
ثبوت استعماله فيه راسا وان احتج بان الاستعمالات على ارادته في كثير من المقامات اذ مجرد الاحتمال غير كاف فيه والاستناد الى الوجه المذكور ترجيح بحت لا معول عليه في باب
الاوضاع مضافا الى استلزامه للتجاذب ايضا وكذا الحال في الاول والثاني اذ لا دليل لرجوع الى ما ذكر استنادا الى النقل ولا الى ما يستظهر من حصول الوضع كما هو معلوم
بملاحظة الوجدان نعم لو فرض حصول الظن في المقام امكن القول بصحة الاستناد اليه في الجميع كما اذا اطلق على معان عديدة متكثرة مشتركة في امر جامع ظاهر بحيث يحتمل وضعه بازاء
ذلك الجامع فيكون اطلاقه على كل من تلك المعاني من جهة حصوله في ضمنه فان التزام وضعه لكل من تلك المعاني بعيد جدا لما فيه من لزوم التكثر في الاشتراك المشتمل على
زيادة المخالفة للاصل الحاصلة في اصل الاشتراك مضافا الى ندرة وقوع تعدد الاوضاع بملاحظة اشتراكها في ذلك الجامع الظاهر بحيث يتجه النظر تعلق الوضع به وبعد حصول الظن
من ملاحظة جميع ما ذكرنا بوضعه للقدر المشترك لا اشكال في الحكم به واما مجرد ما تقدم من الوجه فليس مثبتا لحصول الظن ومع عدم افادته للظن لا عبرة به وظاهر بعض
الافاضل التوقف في الترجيح في الصورة الثانية لكنه نفى البعد عن ترجيح الاشتراك المعنوي في الصورة الاولى نظرا الى ان الغالب في الالفاظ المستعملة في المعنيين ان
يكون حقيقة في القدر المشترك وفيه بعد تسليمه ان بلوغ الغلبة الى حد يورث المظنة محل تامل ثم لو كان قاضيا بحصول الظن فلا وجه للتوقف في الصورة الثانية بل الحكم به
هناك اولى اذ لا حاجة هناك الى الالتزام بالتجوز في شيء من استعمالاته بخلاف الصورة الاولى للزوم التجوز فيها في استعماله في خصوص كل من المعنيين او احدهما
اما الصورة الثالثة فلا يبعد فيها القول بالوضع للقدر المشترك نظرا الى ثبوت استعماله في المعنى الواحد من غير ظهور استعماله في غيره فقضية البناء على اصالة الحقيقة
مع اتحاد المعنى في المقام وعدم ظهور التعدد على ما مر الكلام فيه هو البناء على ثبوت الوضع له فالاصل المذكور المؤيد بما ذكر هو المستند فيه ان صح الاستناد اليه مطلقا او مع افادته
الظن به كما هو الغالب فيه لا بمجرد مرجحية المجاز والاشتراك كما هو مبنى الكلام في المقام ومنها انه اذا قيد اللفظ في الاستعمالات بقيدين مختلفين دل ذلك على وضعه للقدر
المشترك بينهما حذرا من التاكيد المخالف للاصل والتناقض والاولى ذكر المجاز مكانه بل ضم الاشتراك اليهما ايضا اذ قد احتماله في المقام والمستند فيه راجع الى المستند في الوجه
المتقدم وقد عول بعضهم عليه في الاحتجاج على بعض المسائل الاتية كما ياتي الاشارة اليه وحكى البناء عليه العلامة في التهذيب وغيره ومنع كون كما ياتي في كلام المص
ثم عند استناد البعض اليه والوجه فيه شيوع وقوع كل من التاكيد والتجوز والاشتراك في الكلام فلا يفيد مجرد لزوم ذلك ثبوت الوضع للاعم كما مرت الاشارة اليه وتحقيق
المقام ان الاوضاع اللفظية من الامور التوقيفية المبتنية على توقيف الواضع او ظهور الوضع من ملاحظة الوان صدر تارة وتتبع موارد الاستعمالات فاثبات الوضع للمعنى
ابتداء بمجرد هذه الوجوه ونحوها غير متجه على سبيل الاطلاق سيما مع كون التقييد حاصلا في كثير من المقامات فما ياتي في الاطلاقات وما يجيء الاشارة اليه من الاستناد الى امثال
ذلك في مسائل الدوران ليس بالنسبة الى اثبات نفس الاوضاع وانما هو بالنظر الى الحكم باستمرارها او بقائها بعد اختلاف الامارات من جهة افادتها الظن في ذلك المقام
او بالنظر الى معرفة حال العبارة من جهة ورود الطواري عليها اخذا بظاهر الاحوال وما جرى عليه الناس في مكالماتهم ومخاطباتهم حسب ما ياتي الاشارة اليه انشاء الله والحاصل
ان اثبات نفس المعاني مع عدم ثبوت الوضع لها كالحال في ذلك بل لا بد من اثباتها بالطرق المقررة لها ومجرد ملاحظة هذه الاصول لا يفيد ظنا في الغالب بتعيين نفس المعنى الذي
وضع اللفظ له فالتمسك بالوجوه المذكورة في مباحث الدوران في اثبات نفس المعاني غير سديد كما اذا اريد اثبات كون الصلوة حقيقة فيما يعم صلوة الاموات بانا لو قلنا
بوضعها للاعم كان اطلاق الصلوة على صلوة الاموات في الاستعمالات الشايعة حقيقة واذا قلنا بكونها حقيقة في خصوص ذات الركوع والسجود كانت تلك الاستعمالات كلها
مجازا او لزم القول بالاشتراك وهما خلاف الاصل اذ هو من قبيل الاستناد الى الترجيحات العقلية في اثبات الامور التوقيفية ولذا لا يفيد ظنا بالمراد في مثل المقام
بخلاف المقام المذكور في الدوران وسيشير الى انه لا حجية فيها هناك ايضا مع عدم افادتها الظن في خصوص بعض المقامات اذ المرجع في مباحث الالفاظ هو الظن دون التعبد
فلو فرض حصول الظن في المقام بملاحظة الخصوصيات الحاصلة في بعض المقامات اتجه الاستناد الى ما ذكر من وجدانه مقيدا بالقيد كما اذا شاع تقييد اللفظ بكل منهما على نحو واحد
بحيث ظهر من ملاحظة الاستعمالات كون مدلول اللفظ هو الاعم جاز الاستناد اليه من جهة الظهور المذكور لا من مجرد اصالة عدم التاكيد والمجاز ونحوهما فتدبر ومنها حسن
الاستفهام فقيل انه يدل على اشتراك اللفظ بين المعنيين الذين يستفهم عنهما اشتراكا لفظيا او معنويا وقد يرجح الثاني بمرجوحية الاشتراك اللفظي ويمكن ترجيح الاول بعدم
ظهور حسن الاستفهام في اجمال اللفظ من جهة تعدد المعنى والا لجاز العقد بكل من الوجهين في مقام التكليف من غير حاجة الى السؤال وهو ظاهر السيد حيث استدل
بذلك في بعض المباحث الاتية على ما ذهب اليه من القول بالاشتراك اللفظي نعم ان كان حسن الاستفهام في مقام الاجمال امكن ترجيح الاول من جهة الاصل المذكور سيما اذا لم
يحسن ذلك في مقام التكليف فانه يتعين معه البناء عليه والحق انه لا يدل على شيء من ذلك فان حسن الاستفهام انما يفيد عدم صراحة اللفظ في احد الوجهين المذكورين
ولو بقيام احتمال التجوز ونحوه فلا يفيد الا قيام الاحتمال في المقام الباعث على حسن الاستفهام ولا دلالة فيه على اثبات الوضع اصلا ومنها صحة الاستثناء فانها تفيد وضع
اللفظ للعموم فيما اذا شك في وضعه له وكذا تقييد وضع اللفظ بنفسه لما يتبع المستثنى اذ صح الاستثناء منه بعد تصديره باداة العموم اذ لولا ذلك لم يندرج فيه بعد تصديره
بها فانها انما تفيد تعميم اللفظ لما يتناوله بحسب الوضع دون غيره ويمكن ان يستشكل الامرين منها اذا كان الشك فيهما فنقول في كل من الصورتين المذكورتين انه لولا شمول

اللفظ

اللفظ لما يتبع المستثنى لما صح استثناؤه فانه موضوع لاخراج ما يتناوله اللفظ لوضوح كونه مجازا في المنقطع اذ لا اخراج هناك بحسب الواقع ولذا اشتهر بينهم انه
موضوع لاخراج ما لولاه لدخل في المستثنى منه وربما يعتبر في المقام صحته مطردا حذرا عما لو صح في بعض المقامات لجواز ان يكون ذلك لانضمام بعض القرائن وقد
يفصل بين المقامين بان يؤتى باداة دالة اللفظ على نفس الشمول والعموم مع ظهور المعنى الذي يتعلق العموم به على فرض ثبوته وبين ان يشك في وضع اللفظ لما يتبع المستثنى
نظرا الى صحة الاستثناء منه بعد تصديره باداة العموم فانه اذا علم نفس المعنى المتعلق للشمول وشك في عمومه كان صحة الاستثناء منه مطردا دليلا على
الشمول لابتناء الاستثناء عليه اذ لا يتعلق بغيره مما يفيد العموم الا على سبيل الندرة واما اذا علم افادته للشمول وشك في مفاد الامر الشامل على المستثنى
منه فان صحة الاستثناء منه يدل على اندراج ذلك فيه وملاحظة المعنى الشامل لذلك هناك فاقصى ما يفيده استعماله فيما يعم ذلك ومجرد الاستعمال اعم من
الحقيقة ولو كان مجازا فالاستثناء المفروض كاف في الدلالة عليه وكونه قرينة لارادته ولا يلزم ان يكون الاستثناء منقطعا ضرورة اندراج المستثنى في المستثنى
منه في ظاهر المراد كما اذا قيل تحذر من الاساد الا زيدا فانه قرينة على ارادة الرجل الشجاع او ما يعمه من لفظ الاسد فصحة الاستثناء حاصلة في مثال المع
انتفاء الحقيقة ولا ينافيه كونه لاخراج ما لولاه لدخل نظرا الى دخوله فيما اريد من اللفظ وان كانت القرينة على دخوله نفس الاستثناء ومما يخرج عنه ايضا ما
مما يشير الى ما قلنا ان صحة الاستثناء لا تدل على صحة الحمل بحسب العرف فكما لا يجعل ذلك امارة على الحقيقة لاحتمال كون المراد من اللفظ المحمول معنا المجازي
فكذا الحال في صحة الاستثناء لقيام احتمال كون المراد بالمستثنى منه ما يشمل ذلك مجازا ليصح الاخراج وهذا بخلاف ما اذا تردد المراد بالمستثنى منه فكذا الحال في حمله
على العموم كما اشرنا اليه والحجة عليه في هذا المقام المذكور ويشكل بجريان هذا الكلام بعينه في المقام الاول ايضا اذ غاية ما يتوقف عليه صحة الاستثناء على سبيل
الحقيقة ارادة العموم من المستثنى منه كما هو قضية حده حسب ما ذكر في الاستدلال واما كون تلك الارادة على سبيل الحقيقة فلا حسب ما اشير اليه في الصورة المذكورة
توضيح ذلك ان هناك وجوها ثلثة احدها ان لا يكون المستثنى منه مستعملا في العموم وح يكون الاستثناء مجازا اذ هو خارج عن مقتضى وضعه على ما ذكر في الحجة
ثانيها ان يكون مستعملا في العموم لكن على سبيل المجاز وح يكون الاستثناء على حقيقته اذ المفروض ح اندراج المستثنى في المستثنى منه وحصول الاخراج بالاستثناء
كما هو مقتضى حده من خروج المستثنى منه عن مقتضى وضعه لا يقضي بخروج الاستثناء ايضا ثالثها ان يكون مستعملا في العموم موضوعا بازائه وح لا مجاز في شيء
من الامرين والمقصود في المقام هو الاحتجاج بصحة الاستثناء على ذلك وهو على فرض صحته انما يفيد ما يعم الوجهين الاخيرين وغاية الامر ان يتسلح في اثبات وضع
المستثنى منه للاعم باصالة الحقيقة بعد ثبوت استعماله في الاعم وقد عرفت انه لا يتم ذلك الا مع اتحاد المستعمل فيه لا مع تعدده ويمكن تتميم الاستدلال بوجهين
احدهما ان يق ان ظاهر صحة الاستثناء يدل على استفادة العموم منه في ما استعماله والا لم يصح ورود الاستثناء عليه فيما اذا استعمل في غيره فلا يكون
صحة ورود الاستثناء عليه مطردا ان تخلف فيكون اطراد صحة الاستثناء منه دليلا على اتحاد معناه وح فلا اشكال في الحكم باصالة الحقيقة حسب ما مر فان قلت
ان ورود الاستثناء عليه قاض باستعماله في الخصوص وهو مغاير للعموم فيتعدد معناه قلت فرق بين استعماله اولا في الخصوص وكون الخصوص هو المقصود منه
اخيرا بعد استعمال اللفظ في العموم ولولا ذلك لم يكن قابلا لورود التخصيص عليه فان استعماله في الخصوص على الوجه الاول قاض بتعدد المعنى قطعا واما على الوجه الاخير
فلا سواء ادرجنا التخصيص في اقسام المجاز اولا كما لا يخفى فلا تغفل نعم يمكن ان يق ان الوجه المذكور لا يفيد كون صحة الاستثناء دليلا على الوضع وانما هو دليل
على حمل اللفظ من مورد اجراء الاصل المذكور فالدليل على الوضع هو الاصل الا ان يوجه بانه لما كان سببا بعيدا في اثبات الوضع اسند ذلك اليه ولا مشاحة
فيه بعد ظهور المراد ولا يخ عن تكلف ثانيهما ان قبول مدلول اللفظ للاستثناء على سبيل الاطراد شاهد على وضع اللفظ للعموم اذ لولا وضعه له لكان استفادته
منه متوقفا على قيام القرينة عليه فلا يصح الاستثناء منه الا بعد قيامها مع ان القول بكون نفس الاستثناء
قرينة عليه مدفوع بانه انما يصح جعله قرينة عند وجوده واما مجرد صحة وروده عليه فلا يعقل ان يكون قرينة عليه بل هو شاهد على كون المعنى في نفسه بل لا
ولا يمكن ان يكون كذلك الا مع وضعه للعموم اذ لو كان موضوعا لغيره فقط او مشتركا بينه وبين غيره لم يطرد صحة ورود الاستثناء عليه لتوقفها على ارادة العموم ولا كما
عرفته وقد يجري التقرير المذكور بالنسبة الى صحة الحمل في دلالتها على الحقيقة فيفرق اذن بين مطلق صحة الحمل وكون اللفظ مع اطلاقه قابلا للحمل لتوقف ذلك
اذن على قبول معناه الحقيقي له فتم هذا ويشكل الحال في الاستناد الى ذلك في المقام الاول بان اقصى ما يفيده صحة الاستثناء هو استفادة العموم من المستثنى
منه مع الاطلاق سواء كان افادته لذلك على سبيل الوضع او بالالتزام من جهة العقل لصحة الاستثناء حقيقة على كل من الوجهين كما في اكرم كل رجل الا زيدا و
ما جاءني احد الا زيد فان شمول الاول للاحاد من جهة وضعه له والثاني من جهة دلالته على نفي الطبيعة المستلزمة لنفي احادها فالاستناد اليه في المثال على الوضع
للعموم ليس في محله نعم لو انحصر الامر في دلالته على العموم على وضعه له كما في لفظة كل ونحوها امكن الاستناد اليه في اثباته ومنها اختلاف جمع اللفظ بحسب معنييه مع ثبوت
كونه حقيقة في احدهما فان ذلك دليل على كونه مجازا في الاخر كالامر فانه يجمع بملاحظة الطلب على القول المخصوص المعلوم كونه حقيقة فيه على اوامر وبملاحظة الملائمة
على الفعل على امور فيستفاد من الاختلاف المذكور كونه مجازا في الثاني اذ لولا ذلك لما اختلف الجمع بحسبهما فان اختلافه بالنسبة اليهما دليل على اختلاف حال
التكلم اللفظ بالنظر اليهما ولو كان موضوعا بازاء كل منهما لم يؤثر ذلك اختلافا في اللفظ بملاحظة كل منهما وانما يترتب عليه اختلاف المسمى والاختلاف في الجمع
يترتب على الاختلاف في حال اللفظ وهو غير حاصل الا مع كونه مجازا في الاخر كذا يستفاد من الامدي في الاحكام وهو من الوهن بمكان اذ لا مانع من اختلاف جمع
المشترك بحسب اختلاف معانيه كما اشار اليه العلامة في النهاية فانه اريد باعتبار اختلاف حال اللفظ في اختلاف جموعه ما يعم ذلك فمم ولا يستلزم عدم ارادة
غير ذلك فهو غير بين ولا مبين ومع الغض عنه فعدم حصوله الا من جهة الاختلاف المذكور غير ظاهر لحصول الاختلافات اللفظية ككونه اسما في وجه ومصدرا
وامرا وليس في البحث على ذلك ثم بعد تسليم ذلك فلا وجه للفرق بين ما اذا علم وضعه لخصوص احد المعنيين اولا فان الوجه المذكور على فرض صحته ينفي احتمال
الاشتراك ويعين كونه مجازا في احدهما غاية الامر انه لا يميز خصوص معناه الحقيقي عن المجازي فلا داعي الى اعتبار العلم بكونه حقيقة في خصوص احدهما الا ان
يق انه لا يترتب على نفي الاشتراك مع الجهل بخصوص الموضوع له وغيره فائدة يعتد بها فلذا خصه بالصورة الاولى ثم انه قد يق بان اختلاف الجمع دليل على عدم

الشمول المشـ

وضع اللفظ للقدر المشترك بين المعنيين اذ مع اتحاد المعنى لا وجه لاختلاف الجمع بحسب اختلاف معنييه فلو علم كون اطلاقه على احد المعنيين حقيقيا ولم يعلم حال الآخر
امكن ان يدعى [illegible] وبعد التعدد المشترك باختلاف جمعه بحسب اطلاقيه فيحكم بكونه حقيقة في خصوص المعنى المذكور ويكون مجازا في الآخر لكونه اولى من الاشتراك
فالحاصل من ملاحظة الاختلاف في الجمع هو المعرفة بعدم وضعه للقدر المشترك بين المعنيين وانما يثبت كونه حقيقة في خصوص احد المعنيين من جهة العلم بكون اطلاقه
عليه على سبيل الحقيقة وكونه مجازا في الآخر من جهة مرجوحية الاشتراك وهذا الوجه اولى مما ذكره الاسنوي اذ لا دلالة فيه على الوضع لخصوص شيء من المعنيين ولا
على نفي الوضع بالنسبة الى شيء منهما وانما استفيد وضعه لاحدهما بملاحظة الخارج وحكم بنفي الوضع للآخر من جهة اصالة عدم الاشتراك فليس ذلك من الرجوع الى
الامارة في شيء نعم يمكن ان يعتبر ذلك امارة لعدم وضعه للقدر المشترك وقد عرفت ان لذلك مدخلا في اثبات وضعه لخصوص احد المعنيين فقد يعد بملاحظة ذلك
من امارات المجاز بل الحقيقة ايضا ويمكن ان يورد بان اختلاف الجمع في اشتراك اللفظ وتعدد معناه على عكس ما ادعاه الامدي اذ لم يعهد للالفاظ بملاحظة معانيها
المجازية جمع مخصوص كما يجوز التوسع في المفرد باطلاقه على غير ما وضع له فلا مانع من جريان ذلك في جمعه ايضا كما هو الغالب فالتزام المذكور بوضع جمع له بملاحظة المعنى
المفروض شاهد على كونه مما وضع اللفظ له وايضا المفروض ثبوت الوضع بالنسبة الى الجمع فالمادة ايضا موضوعة في ضمنه فبعد ثبوت الوضع بالنسبة اليها في الجملة
وتحقق استعمالها في المعنى المفروض يستظهر كونه حقيقة فيه ايضا على ان الغالب بل المطرد تبعية الجموع لاوضاع المفردات فتحقق الوضع على حدة في مفرده ايضا
منها التزام التقييد فانه دليل المجاز بالنسبة الى ما يلتزم فيه مثل جناح الذل ونار الحرب ذكره العلامة في النهاية وكانه اراد به غلبة التقييد لورود استعمال اللفظين
المذكورين في ذلك من دون التقييد ايضا في الجمع شاهد ومع ذلك فلا دلالة فيه على المجازية لاحتمال ان يكون ذلك لتعيين احد معنيي المشترك والاولى في هذا المقام
ما ذكره في الاحكام من انه اذا كان المالوف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا اللفظ في معنى اطلقوه اطلاقا واذا استعملوه في غيره قرنوا به قرينة فان ذلك دليل على
كونه حقيقة في الاول مجازا في الثاني والوجه فيه ظهور الصورة الاولى في استقلال اللفظ بالدلالة والثاني في توقفه على القرينة وانما يكون ذلك في المجاز ويجري
ما ذكره بالنسبة الى استعمالات العرف العام والخاص ايضا والتعليل المذكور على فرض صحته جار في الجميع وربما يتفرع على ذلك كون الماء مجازا في المضاف اذ لا يستعمل
غالبا الا مقيدا وكذا الصلوة بالنسبة الى صلوة الاموات وفيه تامل لاحتمال تقييد الوضع في الاول بصورة الاضافة وان كان المضاف اليه خارجا عن الموضوع واحتمال
كون اللفظ ظاهرا في احد المعنيين من جهة الغلبة ونحوها فيتوقف صرفه الى الآخر على التقييد بالجملة غاية ما يستفاد من الوجه المذكور ظهور اللفظ في احد المعنيين
المفروضين وتوقف صرفه الى الآخر على وجود القرينة وليس ذلك من لوازم [illegible] للحقيقة والمجاز اذ قد يكون ذلك من جهة الشهرة والغلبة او لكونه الفرد الاكمل
ونحوه كما هو الحال في كثير من المقامات نعم لو علم انحصار الطريق ولم يكن في خصوص المقام جهة لاستناد ذلك الى غيره ومنها ان يكون اطلاقه على احد معنييه متوقفا على
الاطلاق على الآخر بخلاف العكس فان ذلك علامة على كونه مجازا في المتوقف ذكره في النهاية والاحكام وزاد الاخير [illegible] على الحقيقة بالنسبة الى الآخر ومثلوا له بقوله ومكروا
ومكر الله وهو غير جيد لصحة نسبة المكر اليه تعالى مكرا من دون المقابلة المذكورة ولذا اورد عليه بعض الافاضل بمنع التوقف المذكور وعدم تسليم الالتزام وهو كما ترى
مناقشة في المثال وان كان المقصود منع حصول التوقف المذكور مطلقا حتى يكون منعا لتحقق عنوان المسئلة فليس في محله لحصول التوقف في بعض الموارد قطعا كما في قوله
قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا الظاهر توقف اطلاق الطبخ على المعنى الآخر على المقابلة وح فدلالته على التجوز [illegible] مندرج في عدم الاطراد وليس
امارة اخرى سواه واما دلالته بمجرد عدم توقف استعماله في الآخر على المقابلة على كونه حقيقة فيه فغير بين نعم يمكن الحكم بكونه حقيقة في ذلك بعد انحصار ما يحتمل الوضع له من
مستعملاته فيه بالنظر الى اصالة الحقيقة ومنها امتناع الاشتقاق مع كون المعنى صفة قائمة بموصوفه فان امتناع اشتقاق اسم منه لموصوفه مع عدم حصول مانع من الاشتقاق
دليل على كونه مجازا فيه كما في اطلاق الامر على الفعل فانه لا يشتق لمن قام به ذلك الفعل لفظ الامر ذكره في الاحكام ثم اورد على ذلك بانتقاضه بلفظ الرائحة القائم معناها
بالجسم مع عدم صحة الاشتقاق واجاب عنه بالمنع نظرا الى صحة اشتقاق المتروح له وقد نبه على الايراد المذكور في [illegible] الا انه نص على عدم صحة الاشتقاق المتروح وانت خبير بصحة
الاشتقاق المذكور وورده في الاستعمالات فالظ ما ذكره الامدي الا ان دلالة ما ذكر على التجوز مما لا شاهد عليه وكفى ما فرض من عدم صحة الاشتقاق في اللغة
مانعا منه فكيف يفرض انتفاء المانع الا ترى ان العلوم والملكات صفات قائمة بموصوفها ولا يصح الاشتقاق من لفظ الملكة ولا من اسماء العلوم الا في بعضها كالفقه
والتكلم ولنختم الكلام في المرام بذكر فائدة في المقام اشار اليها جماعة من الاعلام وهي ان كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه بالخصوص ويكثر الاحتياج في المحاورات الى بيانه
يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه سواء اخذ ذلك المعنى على اطلاقه ووضع اللفظ بازائه فيكون كل من اللفظ والوضع والموضوع له عاما او اعتبر المعنى المفروض ووضع اللفظ
لجزئياته ليكون الوضع عاما والموضوع له خاصا فليس الكلام في خصوصية الوضع وانما المقصود ثبوت الوضع له في الجملة وعدم الاكتفاء في بيانه بالمجاز والاشارة و
نحوهما وقد نص على الحكم المذكور العلامة في [illegible] واختار القول به في باب العموم واحتج به في اثبات وضع اللفظ في اللغة للعموم وقد حكى الاحتجاج به عن جماعة
منهم السيد والشيخ والامدي والعضدي والاظهر الاول ويدل عليه امور الاول ان المقتضي للوضع موجود والمانع منه مفقود فيجب تحققه اما الاول فلان الباعث
على وضع الالفاظ هو تسهيل الامر في التعبير عما في الضمير عند الحاجة الى التعبير والمفروض ثبوت الحاجة في المقام على الوجه الاكمل واما الثاني فلامكان الفعل في
نفسه وقدرة الواضع على ايجاده فان قلت ان ذلك مما يتم اذا كان الواضع عالما بشدة الحاجة اليه وكثرة دورانه بين الناس حتى يكون مقتضيا لوضعه وهو مم
قلت ان قلنا بان الواضع هو الله تعالى فظ وان قلنا بانه البشر فلوضوح ان مثل ذلك مما لا يكاد يخفى عليه لمعاشرته للناس ومعرفته بما يحتاجون اليه في التعبيرات
ففرض جهله بالحال خارج عن مجاري العادات سيما فيما يعم به البلية ويكثر الحاجة اليه في المخاطبات الدائرة الثاني ان قضية الحكمة عدم اهمال الوضع بالنسبة الى ما كان
كذلك اذ بعد البناء على وضع الالفاظ بازاء المعاني وجعلها آلة للتعبير والافهام لو اهمل الوضع في المقام لم يكن افهامها اذن بالالفاظ وتوقف على ملاحظة الاشارة
وضم القرائن والامارات وفي ذلك في الامور الدائرة المتداولة مخالفة للحكمة الباعثة على وضع الالفاظ فان قلت ان الواضع لم يهمل وضع الالفاظ بازاء تلك المعاني المرة
حتى يتوقف بيانها الى التعبير بالاشارة والابهام بغير اللفظ والعبارة حتى يرد ما ذكرت بل وضع جملة من الالفاظ بازاء معان خاصة ثم وضعها لكل ما يناسب تلك
المعاني فيكون بها ارتباطا مخصوصا بالوضع النوعي الترخيصي فهو كاف في افهامها بالالفاظ وان افتقر الى ضم بعض القرائن كما هو الحال في المشتركات مع تعلق الوضع

التعيين

التعيين بها فانه مانع من اكتفاء الواضع بها بذلك فالمدعى حصول الوضع التعييني المخصوص بالحقائق والذي يقتضيه الوجه المذكور هو ثبوت الوضع على وجه لازم
قلت لا ريب في ان الحكمة في وضع الالفاظ هو تسهيل الامر على الناس في بيان مطالبهم والتعبير عما في ضمائرهم وقضية ذلك كون الاوضاع المتعلقة بها تعيينية على ما
هو الحال في اوضاع الحقائق اللغوية اذ هو الطريق الاكمل والنحو الاسهل في ذلك لما في التعبيرات المجازية من توقف الافهام على القرينة ويصعب فهمها في بعض الموارد
فيختل الامر ولاجل ذلك كان الاشتراك على خلاف الاصل مع ظهور الفرق بين القرينة المعتبرة في المجاز والحاصلة في المشترك اذ ليست القرينة المعتبرة في المشترك الا
على الافهام لحصول الفهم بعد العلم بالوضع كما مر بخلاف المجاز فان نفس افهام المعنى انما يجيء من القرينة دون الوضع المتعلق به كما سبق بيانه نعم لما كان في المجاز فوائد
اخر خاصة زائدة على اصل التعبير عما في الضمير من محسنات الفطنة ومقويات [illegible] الواضع فيه ايضا لتكميل المقصود واختاره على الحقيقة في المحل اللائق به لا ان يكتفي به عن
تعيين اللفظ للمعنى لما فيه من المنافات لما هو اصل الغرض من وضع الالفاظ سيما بالنسبة الى المعاني الدائرة والامور المتداولة نعم لو كان هناك معنى قل ما يحتاج
الى التعبير عنه في المخاطبات فربما اكتفى لبيانه بالمجازات ثم انك اذا تتبعنا الالفاظ الموضوعة واللغات الدائرة وجدنا المعاني التي يشتد اليها الحاجة ويكثر
دورانها في المحاورات قد وضع الالفاظ بازائها ولم يهملها الواضع ليتوقف استعمالها فيها على ملاحظة العلاقة بينها وبين غيرها فاذا شك في وضع اللفظ بازاء
معنى من تلك المعاني فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فان قلت انا نجد كثيرا من المعاني التي يشتد الحاجة اليها قد اهمل الواضع وضع لفظ خاص بازائها فلا يتم ما ذكر
من الاستقراء فان انواع الروايح كرايحة المسك والعنبر والعود ونحوها من المعاني المتداولة بخصوصها لم يوضع لها لفظ بالخصوص وكذا كثير من المياه المضافة كماء الورد
والصفصاف وماء الرمان ونحوها مما يضاهيها في الدوران وعدم وضع لفظ خاص بازائها وذلك كما يكون هادما للاستقراء المدعى كذا يصح جعله نقضا للوجهين
الاولين اذ لو تمت دلالتهما على المدعى كما صح التخلف فيما ذكرنا قلت ان من المعاني ما يكون امورا كلية مستقلة غير مرتبطة بغيرها في ملاحظة نفسها ولا حاصلة
من اضافة شيء الى غيره ولا ضم شيء الى شيء كالسماء والارض والماء والتراب والجبال والبحار والانهار والتمر والزبيب والحنطة والشعير ونحوها من الذوات والرائحة والطعم
واللون والحسن والقبح والعداوة والحسد ونحوها من الصفات فهذه مما يجب وضع الالفاظ بازائها مع شدة الحاجة اليها وكثرة دورانها حسبما ذكرنا لتسهيل التعبير
عنها في المخاطبات وقضت ملاحظة الاستقراء عدم اهمال الواضع وضع اللفظ لخصوصها ومنها ما يكون معان ارتباطية وامورا اعتبارية مركبة حاصلة من ضم المعاني بعضها
الى بعض كالمركبات التامة والناقصة فهناك قد وضع الواضع الفاظا خاصة لمعانيها الافرادية وقرر قانونا في فهم المركبات بضم الالفاظ بعضها الى بعض وتركيبها مع
اخر تركيبا تاما او ناقصا حسبما يقتضيه المعنى المقصود فجعل هناك اضافة وتوصيفا وتقييدا وجملة فعلية واسمية خبرية وانشائية لبيان تلك المعاني المركبة على حسب
اختلاف تراكيبها وهذا القدر كاف فيها ولا يجب وضع لفظ مفرد بازاء المعاني التركيبية فما ذكر من النقض ان اريد به عدم وضع لفظ لتلك المعاني اصلا ولو بالاوضاع [illegible]
فهو مم وان اريد به عدم وضع لفظ مفرد بازائها فقد عرفت انه لا حاجة اليه ومنها ما يكون امورا جزئية متجددة على مر الدهور والازمنة يحتاج الى التعبير عن جملة منها جماعة
دون اخرى وطائفة دون غيرها فهذا مما لا يمكن وضع الالفاظ اللغوية بازائها لعدم تناهيها ولاختلاف الحاجة اليها بحسب اختلاف الازمنة فينحصر الامر فيها في الاوضاع الكلية
المتعلقة بالكليات التي تندرج هي فيها سواء وضعت بازائها او حصلت من ايجاد ما يتعلق الوضع بجزئياتها فيكون افهام الخصوصيات بانضمام القرائن والامارات الى
ان يحصل هناك مزية في بعضها بالكثرة والدوران فيحتاج اذن الى وضع شخصي كما في الاعلام الشخصية ولا ربط له اذن بواضع اللغات بل يتصدى له من يحتاج الى التعبير عنه ولذا
لا يوجد في الاوضاع اللغوية ما يتعلق بالمعاني المفروضة فان قلت اذا كان وضع الالفاظ بازاء الكليات والتعبير عنها كافيا في افهام ما يندرج فيها وبيانه فلا حاجة اذن
الى وضع الالفاظ لخصوص المعاني المندرجة تحت تلك الكليات وان حصل هناك حاجة الى التعبير عن تلك المعاني بخصوصها واشتد الاحتياج الى بيانها وح فلا يمكن
اجراء القاعدة المذكورة في الموارد المفروضة اذ هناك الفاظ موضوعة لمعان كلية يندرج فيها اكثر المعاني المتداولة قلت من البين ان مجرد تلك الالفاظ الموضوعة
بازاء المعاني الكلية غير كاف في جميع المقامات التي يراد فيها افهام المعاني المندرجة تحتها وتوضيح ذلك ان ارادة افهام الجزئيات بواسطة اسماء الكليات قد تكون بملاحظة كون
ذلك الامر المندرج في الكلي فردا منه ومصداقا له فيفهم ذلك الكلي بواسطة اللفظ الدال عليه ويحصل الانتقال الى الخصوصية المذكورة اما بواسطة وضع اخر كالتنوين او
لقيام القرينة عليه في اللفظ او من الحال فهذا انما يحصل به الافهام بسهولة وعليه جرى امر اللغة في كثير من المقامات وقد يكون بملاحظة ذلك الامر المندرج في نفسه وح فقد
لا يمكن افهامه باللفظ الموضوع للكلي كما اذا اردنا بيان معنى التمر او الزبيب فانه لا يمكن افهامه باسماء معنى الجوهر او الجسم ونحو ذلك فان اكتفى الواضع فيه بالقرينة الخارجية
او الاشارة كان في ذلك تفويت ما هو المقصود بالوضع فلا بد اذن من وضع لفظ بازائه في اللغة مع حصول الحاجة الى التعبير عنه في الغالب فقد يحتج للقول الاخر بان الرجوع الى
ما ذكر استنادا الى الترجيحات العقلية في اثبات الاوضاع اللفظية فلا معول عليه وانه مبني على حكمة الواضع والتفاته الى ذلك وعدم غفلته عنه او عدم معارضته لامر اخر في
نظره وكل ذلك غير معلوم ودفع الجميع ظاهر بعد ما قررناه ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرناه يفيد ثبوت الوضع اللغوي فيما يشتد الحاجة الى التعبير عنه في اصل المخاطبات
كما هو الحال في الفاظ العموم ولذا استند العلامة رح الى ذلك في اثباته واما ما طرأت الحاجة اليه اما لحدوث معناه او لحدوث الحاجة اليه فاما ان يكون الاحتياج اليه من عامة
الناس فينبغي القول بثبوت الحقيقة العرفية العامة فيه او وضع لفظ مرتجل بازائه واما ان يكون الحاجة اليه في صناعة مخصوصة او عرف خاص فلا بد من القول بثبوت الوضع
له في ذلك العرف فيصح اثبات الوضع التعييني بازائه مع ثبوت الحكمة في واضع تلك الصناعة ومعرفتهما ويشهد له ملاحظة الحال في كثير من الالفاظ الدائرة في الصناعات فيصح
الاستناد الى ذلك في اثبات الحقائق الشرعية حسبما ياتي الاشارة اليه ثم ان هذا كله في ثبوت نفس الوضع واما تعيين خصوص الالفاظ الموضوعة فلا يظهر من القاعدة
المذكورة ويمكن تعيينها بملاحظة المقامات اذ قد يكون هناك شاهد على التعيين على فرض ثبوت الوضع كما هو الحال في الحقائق الشرعية وفي الفاظ العموم في الجملة العاشرة
اذا دار الامر في اللفظ بين احد الامرين من الامور المخالفة للاصل فهناك صور عديدة للدوران دائرة في كتب الاصول وتفصيل الكلام في المرام مع توسعة في الامثلة ان يق
ان هناك امورا سبعة مخالفة للاصل الاشتراك والمجاز والتخصيص والتقييد والاضمار والنقل والنسخ والمقصود في المقام معرفة الترجيح بينها من حيث دورانها مع قطع النظر
عن سائر الامور الطارية عليها المرجحة لها بحسب خصوصيات المقامات وليس لذلك حد مضبوط يبحث عنها في الاصول وانما يتبع ملاحظة المقامات الخاصة نعم يبحث في الاصول
عن جهة الظن المتعلق بالالفاظ وهو كلام في ذلك على وجه كلي والظاهر انه في الجملة مما لا خلاف فيه وح نقول ان الدوران بين الوجوه المذكورة قد يكون ثنائيا وقد

ان

يكون ثلاثيا فانو فيها لكن لما كان معرفة الحال في الثاني منها كافية في عدها فرضوا صور الدوران في الثاني خاصة وجملة صور الدوران بين الوجوه المذكورة تنتهي الى احد وعشرين وجها نظرا الى جواز الترجيح بينها او مساواتها ثم ان ملاحظة الترجيح بين الوجوه المذكورة قد تفيد حال اللفظ في نفسه من جهة ثبوت وضعه للمعنى المهجور ونفيه مع قطع النظر عن ملاحظة الحال في استعمال خاص كما في احد عشر وجها من الوجوه المذكورة اعني صور الدوران بين الاشتراك وما عداها من الصور الستة الباقية وصور الدوران بين النقل وما عداها من الصور الخمسة وقد تفيد معرفة الحال في استعمال مخصوص من غير دلالة على حال اللفظ في نفسه وهو في الصور العشر الباقية وحيث ثبت حجية الظن في اللغات وفي فهم المراد في الخطابات صح الرجوع الى الوجوه الظنية المذكورة في الصورتين وجاز الاستناد اليها في اثبات كل من الامرين ولنفصل القول فيها في مقامين المقام الاول في بيان ما يستفاد منه حال اللفظ في نفسه قد عرفت ان وجوه الدوران فيه احد عشر احدها الدوران بين الاشتراك والمجاز وهذه المسألة وان مر الكلام فيها عند البحث في اصالة الحقيقة الا انا انما نفصل القول فيها ونفصل الكلام في وجوهها لكونها من عمدة مهمة في مباحث الالفاظ فنقول ان محل الكلام في ذلك ما اذا استعمل اللفظ في معنيين او اكثر واحتمل ان يكون موضوعا بازاء كل من ذلك وان يكون حقيقة في واحد مجازا في الباقي لوجود العلاقة المصححة للتجوز فلو لم يكن هناك علاقة مصححة للتجوز بحسب العرف فلا وجه لاحتمال التجوز ولا دوران بينه وبين الاشتراك بل يتعين القول بالوضع للجميع لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز نعم يمكن المناقشة فيه بالنسبة الى الحروف ونحوها بناء على ما مر من الاحتمال المتقدم الا ان ما يترائى من كلماتهم الاطباق على خلافه كما اشرنا اليه ثم ان مجرد اطلاق اللفظ على معنيين او اكثر غير كاف في المقام بل لا بد من ثبوت استعماله في خصوص كل من ذلك في تحقق الدوران بينهما فلو استعمل الامر مثلا في الطلب مرة واطلق في مقام ارادة الوجوب تارة وفي مقام ارادة الندب اخرى من غير علم بملاحظة الخصوصية في الاستعمال بل احتمل كون الاطلاق عليه من جهة كونه نوعا من الطلب ليكون من قبيل اطلاق الكلي على فرده لم يندرج في محل النزاع اذ لم يثبت للفظ ح ما زيد على المعنى الواحد ومجرد احتمال تعدد المستعمل فيه غير كاف في المقام اذ الظاهر اعتبار وقوع الاستعمال في كل منها في محل النزاع اذ لو دار الامر بين كون اللفظ موضوعا لمعنى واحد او معان من غير تحقق لاستعمال اللفظ فيها وان جاز استعماله فيها بملاحظة العلاقة على فرض ثبوت الوضع لاحدها فلا قائل بتقديم الاشتراك والحكم بوضعه للكل بمجرد الاحتمال وهو واضح وعمدة مستند القائل بتقديم الاشتراك ظهور الاستعمال في الحقيقة كما سيجيء بيانه ان شاء الله ولا بد ايضا من عدم العلم او الظن بكون الاستعمال فيه من جهة ملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى الاخر اذ لو كان المعلوم او المظنون من استعماله فيه ما كان على النحو المذكور لم يكن شاهدا على الحقيقة ومجرد احتمال استعماله فيه على وجه يحتمل الحقيقة غير كاف في محل النزاع حسب ما عرفت فما لم يحصل انه اذا علم استعمال اللفظ في خصوص معنيين مثلا وجاز ان يكون الاستعمال فيهما على وجه الحقيقة وان يكون في احدهما حقيقة وفي الاخر مجازا فهل قضية الاصل فيه ان يكون حقيقة في كليهما ترجيحا للاشتراك او يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر ترجيحا للمجاز ولا فرق بين ان يعلم تحقق الوضع في احدهما او يجهل الحال في الجميع وربما يسبق الى بعض الاوهام خروج الثاني عن محل الخلاف فيحكم فيه بالحقيقة فيهما على القولين وهو وهم ضعيف ينادي ملاحظة كلماتهم بخلافه نعم قد يكون المثمر هناك موافقا في معظم الثمرة لمذهب السيد ره على بعض الوجوه كما مرت الاشارة اليه اذا عرفت ذلك فنقول ذهب السيد ره ومن وافقهما الى تقديم الاشتراك ح على المجاز والحكم بثبوت وضع اللفظ بازاء المعنيين او المعاني حتى يثبت خلافه وبنوا على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا حتى يتبين المخرج عنه وظاهر المشهور هو تقديم المجاز ح والحكم بعدم دلالة الاستعمال في ذلك على الحقيقة ومن هنا اشتهر منهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون به صورة تعدد المعنى واما مع اتحاده فالمعروف دلالته على الحقيقة كما مرت الاشارة اليه وهذا هو الاظهر ويدل عليه امور الاول ان ذلك هو مقتضى الاصل اذ ثبوت الوضع لكل منها يحتاج الى قيام دليل عليه وحيث لا دليل عليه لما سنبينه من ضعف ما تمسكوا به لتقديم الاشتراك فينبغي نفي الوضع بمقتضى الاصل فان قلت كما ان الحكم بالحقيقة يحتاج الى الدليل فكذا الحكم بالمجازية لتوقفه ايضا على الوضع غاية الامر الاكتفاء فيه بالوضع الترخيصي فاذا دار الامر فيه بين كون الوضع فيه على احد الوجهين توقف الحكم بتعيين كل منها على قيام الدليل عليه فلا بد ان يتوقف مع عدم نهوض دليل على تعيين احد الوجهين ولا وجه للحكم برجحان المجاز قلت لا شبهة في حصول الوضع الترخيصي في المقام ولو على تقدير ثبوت الوضع له اذ لا منافاة بين الوضعين فيكون اندراج اللفظ تحت كل من القسمين تابعا لملاحظة المستعمل ولذا اعتبروا الحيثية في كل من الحدين لئلا ينتقض كل منهما بالاخر فالوضع المجازي شامل لذلك قطعا اذ المفروض وجود العلاقة بينه وبين الاخر وانما الكلام في حصول الوضع المعتبر في الحقيقة ايضا فالاصل عدمه فان قيل ان المجاز لا بد فيه من ملاحظة العلاقة بينه وبين ما وضع له والاصل عدمها قلت قد اجيب عنه بانه معارض بلزوم ملاحظة الوضع في استعماله فيما وضع له فان الالتفات الى الامر المصحح لازم على كل حال سواء كان الاستعمال على سبيل الحقيقة او المجاز فكما انه يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز فكذا يجب الالتفات في الاول معارضة باصالة عدمها في الثاني فيتساقطان ويبقى اصالة عدم الوضع بلا معارض وقد يرد عليه ان اللازم في المجاز الالتفات الى العلاقة والى المعنى الحقيقي والوضع المتعلق به لتوقف المجاز على ذلك كله بخلاف المعنى الحقيقي اذ لا يتوقف الا على ملاحظة الوضع بازاء المعنى الحقيقي معتبرة في كل من الحقيقة والمجاز ويزيد المجاز عليه بتينك الملاحظتين بل وبملاحظة اخرى ثالثة وهو الوضع الترخيصي الحاصل فيه المجوز لاستعماله في ذلك مع العلاقة والاصل عدم ذلك كله فالاولى في الجواب ان يقال ان الكلام في ثبوت وضع اللفظ وعدمه ولا ريب ان قضية الاصل عدمه وليس في المجاز ما يعارض ذلك في هذا المقام وتوقف صحة التجوز على امور عديدة لا يقضي بانقلاب الاصل في المقام وكيف ولو صح ذلك لكان الاصل العدم مثبتا للوضع وهو واضح الفساد لكونه اذن من الاصول المثبتة ولا مجال لتوهم جواز الاستناد اليها في الاثبات فان قلت ان اصالة عدم الوضع للمعنى المفروض قاض بلزوم اعتبار الامور المذكورة في الاستعمال فيكون ذلك ايضا من الاصول المثبتة فكيف يصح الاستناد اليها قلت ان اعتبار الامور المذكورة في الاستعمال مما يتفرع على عدم الوضع الثابت بالاصل فانه بعد البناء عليه بحكم الاصل يتوقف صحة الاستعمال على الصحيح فلا بد اذن من ملاحظة الامور المذكورة بخلاف وضع اللفظ للمعنى فانه لا يتفرع على عدم ملاحظة تلك الامور حال الاستعمال لو ابتناه بالاصل اذ ذلك من فروع الوضع وليس الوضع فرعا عليه فلا وجه لاثباته بالاصل من جهة اصالة عدم تحقق فرعه ومثل ذلك يعد من الاصول المثبتة الا ان ذلك قبيل ما قلناه لوضوح ان قضية حجية الاصل هو الالتزام بفروعه فلو كان اصالة عدم حصول فرعه معارضا لاصالة عدم الاصل لم يتحقق هناك مصداق لجريان الاصل كما لا يخفى فان قلت ان الاستناد الى الاصل مما يتم في المقام اذا افاد الظن بمؤداه لابتناء الامر في اللغات على الظن واما مع الشك في حصول الوضع

اذن

وعدمه

وعدمه فلا دلالة فيه على ذلك لانتفاء دليل على حجية الاصل في المقام على سبيل التعبد قلت انما يتم ما ذكر اذا اريد باعمال الاصل المذكور اثبات معنى اللفظ فانه لا وجه اذن للحكم به من دون الظن واما اذا اريد نفيه به فلا وجه لاعتبار الظن فيه بل يكتفى في ذلك بمجرد الشك ويشهد له ابتناء اثبات اللغات على الظن لا يمكن الحكم بالثبوت كما هو المفروض في المقام فيبنى على عدمه بمقتضى الاصل وان جبر بان قضية ابتناء اللغات على الظن مع عدم حصول الظن لا يمكن الحكم بالثبوت كما هو المفروض في المقام فيبنى على عدمه بمقتضى الاصل وان جبر بان قضية ابتناء اللغات على الظن توقفها عليه في الاثبات والنفي غاية الامر انه مع عدم حصول الظن ينبغي التوقف فيها عن الحكم لا الحكم بنفيها كما هو المدعى وبعد التسليم فانما يصح الاستناد الى ما ادعي من الاصل في نفي الوضع للمعنى المذكور واما اثبات اتحاد المعنى الموضوع له المنصرف اللفظ اليه عند انتفاء القرائن ويحكم بكونه مرادا للافظ بخصوصه فهو من الامور الوجودية المبتنية في المقام على المظنة اذ لا وجه للحكم بكون شيء مقصودا للمتكلم من دون ظن بارادته له ولا اقل من الظن به بحسب متفاهم العرف والمفروض الشك فيه في المقام فالتحقيق في الجواب ان يقال انا لا نقول بما ذكرنا الا مع الظن به وقد عرفت ان الكلام في تقديم المجاز على الاشتراك بعد ملاحظة كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الامور الطارئة عليها المرجحة لكل منهما بحسب خصوصيات المقامات ولا شك ان المجاز اذا كان موافقا للاصل والاشتراك مخالفا له من غير ان يكون في جهة الاشتراك ما يعارضه كان المجاز مع الظن لافادة الاصل ظنا بمؤداه في مثل ذلك نعم اذا قام في جهة الاشتراك مرجح بحسب المقام وحصل الشك لزم التوقف الى ان يحصل مرجح ويوجب غلبة الظن باحد الجانبين وهو خارج عن محل الكلام الثاني ان المجاز اغلب من الاشتراك فان الالفاظ المستعملة في معان متعددة مجاز فيما زاد على المعنى الواحد في الغالب وما هو حقيقة في المعنيين فاما هو فيهما قليل بالنسبة اليه والظن انما يلحق الشيء بالاعم الاغلب وربما عليه تارة بان الاشتراك اغلب من المجاز لاكثرية الموارد المذكورة في كتب اللغة وقد ذكر لها معان عديدة فلو لم تكن حقيقة في الكل فلا اقل من كونها حقيقة غالبا فيما زيد على المعنى الواحد وكذا الحال في الحروف والافعال كما يظهر من ملاحظة كتب العربية ثم مع الشك في كون تلك المعاني حقائق او مجازات فمجرد الاحتمال كاف في هدم الاستدلال اذ لا يثبت معه كثرة المجاز بالنسبة الى الاشتراك ليتم الاحتجاج واخرى بانا اذا سلمنا قلة الاشتراك بالنسبة الى المجاز فليس كل قلة وكثرة باعثا على حصول الظن في جهة الكثير بل يعتبر في الكثرة المفيدة للظنة ان يكون ما يقابلها نادرا في جنبها حتى يحصل الظن بكون المشكوك فيه من الغالب اذ من البين ان مجرد الغلبة مع شيوع مقابله ايضا لا يفيد ظنا بكون المشكوك من الغالب كما هو ظاهر من ملاحظة نظائر المقام وكون الكثرة في المجاز على النحو المذكور محل الخلاف وقد يجاب عن الاول بانه لا تأمل في غلبة الحقيقة والمجاز على الاشتراك الا ترى ان معظم المخاطبات خالية عن الاشتراك وهو مع كمال ظهوره مقتضى الحكمة الباعثة على الوضع اذ لولا ذلك لافتقر معظم الاستعمالات الى ضم القرائن المعينة للمراد وفيه فوات الحكمة الباعثة على وضع الالفاظ اذ المقصد منها عدم الافتقار الى القرائن في الانتقال الى المقصود حتى انه قيل بامتناع الاشتراك نظرا الى اخلاله بالتفاهم فاذا لم نقل بذلك في جميع الالفاظ لوجود فوائد اخر باعثة على الاشتراك فلا اقل من القول به في المعظم اذ الاخلال بالتفاهم في معظم الاستعمالات مخالف للحكمة المذكورة قطعا والفوائد المترتبة على الاشتراك لا تعارض تلك الفائدة العظمى التي هي العمدة في ثمرة الوضع وقد يقال ان الوجه المذكور انما يفيد عدم شيوع الاشتراك في الالفاظ الدائرة في المحاورات وليس كثير من الالفاظ الموضوعة بحسب اللغة دائرة في المحاورات الجارية فاي مانع من غلبة الاشتراك او مساواته للمجاز بعد ملاحظة الجميع وفيه مع عدم جريان ذلك في خصوص الالفاظ الدائرة لتسليم قلة الاشتراك فيها ان دوران اللفظ في الاستعمالات من الامور المختلفة بحسب اختلاف العادات بالنسبة الى الازمان والبلدان والحكمة المذكورة انما تلاحظ حين الوضع فغلبة الاشتراك في الالفاظ الموضوعة مخالفة لما هو الغرض الاهم من الوضع فالظاهر عدمه مضافا الى ما عرفت من انه الظاهر من ملاحظة الالفاظ الدائرة في المحاورات حتى انه وقع الخلاف في وقوع المشترك في اللغة فغلبة الحقيقة المتحدة على المتعددة مما لا ينبغي الريب فيه وعن الثاني بانه لو نوقش في كون غلبة مطلق المجاز على الاشتراك باعثة الى حد يورث الظن بالتجوز عند الشك في حال اللفظ فلا مجال للمناقشة في غلبته في خصوص المقام اذ المفروض هنا حصول العلاقة المصححة للتجوز ولا شك في غلبة المجاز على الاشتراك فان اغلب المشتركات ليس بين معانيها مناسبة مصححة للتجوز ويومي اليه انه مع حصول العلاقة المصححة للتجوز وحصول الوضع الترخيصي في المجاز لا حاجة الى وضع اللفظ ثانيا بازاء ذلك المعنى لاشتراك الاشتراك والمجاز في اعتبار القرينة وحصول التفاهم معها على الوجهين فلا يترتب على الوضع فائدة يعتد بها مع ما فيه من المفسدة ولذا يقل الاشتراك فيما هو من هذا القبيل وقد يقرر تكثر المجاز بوجه اخر وهو ان يقال ان المعاني المجازية للالفاظ اذا لوحظت بالنسبة الى معانيها الحقيقية كانت اكثر منها جدا وهو احد الوجوه فيما اشتهر بينهم من ان اغلب اللغة مجازات وح فيلحق المشكوك بالاعم الاغلب وعلى هذا يندفع عنه بعض ما ذكر من الايراد من غير حاجة الى ملاحظة ما ذكر نعم قد يرد النقض بمتحد المعنى مع البناء على اصالة الحقيقة ويمكن دفعه بما مر هناك الثالث ان في الاشتراك مخالفة لما هو الغرض الاهم في وضع الالفاظ لاخلاله بالتفاهم والاحتياج الى القرينة في فهم المراد منه فالظاهر عدم ثبوته الا في موضع دل الدليل عليه او قام بعض الشواهد المرشدة اليه الرابع كثرة المؤن في الاشتراك لاحتياجه الى وضع وقرينتين بالنسبة الى المعنيين بخلاف المجاز فانه لا يحتاج الا الى قرينة واحدة وما يتوهم من ان المؤن فيه اكثر نظرا الى افتقاره الى وضعين وعلاقة وقرينتين مدفوع بان المفروض في المقام ثبوت الوضع لاحد المعنيين في الجملة وحصول العلاقة المصححة للتجوز والترخيص في استعمال المجاز حاصل على سبيل العموم فلا حاجة الى حدوث وضع في المقام فلا يبقى هناك الا اعتبار القرينة وهي متحدة في الغالب نعم قد يقال بانه لا بد في المجاز من ملاحظة المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع بازائه وملاحظة المعنى المجازي والعلاقة الحاصلة بينه وبين المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع الحاصل في المجاز واعتبار القرينة الصارفة بل المعينة ايضا ان احتيج الى التعدد بخلاف ما بنا على الاشتراك للاكتفاء فيه بالوضع وملاحظته وذكر القرينة فقط حجة القول بتقديم الاشتراك وجوه احدها ان الظاهر من الاستعمال كون ما استعمل اللفظ فيه حقيقة فان الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها تابع لها ومبنى اللغة على حصول التفاهم بواسطة اوضاع الحقائق وانما رخص الواضع في استعمال المجازات من جهة التوسعة في اللسان ولنكات خاصة متفرعة على المجاز واما معظم الفائدة المترتبة على وضع اللغات فانما يترتب على الحقائق ولذا ترى معظم المخاطبات مبنية على استعمال الحقائق حتى في كلام البلغاء فانه وان كان استعمال المجازات والكنايات في السنتهم اكثر من الوارد في كلمات غيرهم لكنها ليست باكثر من الحقائق المستعملة في كلامهم كما يشهد به ملاحظة الاشعار والخطب والرسائل ونحوها فكيف سائر المخاطبات الواقعة من سائر الناس فان استعمال المجازات فيها اقل قليل بالنسبة الى الحقائق وح فظاهر الاستعمال هو الحقيقة حتى يتبين المخرج عنه و

نعم

انه لا كلام في كون الاصل في الاستعمال هو الحقيقة اذا تميز المعنى الحقيقي عن المجازي ولم يعلم المراد والسبب الداعي هناك تعيينه داع في المقام اذ ليس الباعث هناك على الحمل على الحقيقة الا ظاهر الاستعمال وهو ايضا حاصل في المقام والفرق بين المقامين بكون الموضوع له معلوما هناك وحصول الشك في المراد وكون الامر هنا بالعكس لا يصلح فارقا في المقام اذ لو كان ظاهر الاستعمال قاضيا بارادة الحقيقة قضى بها في كل ما يحتمل ذلك وكما يقضي بالحكم بارادة الحقيقة مع عدم قيام قرينة عليها اذا لم يقم دليل على خلافه فكذا يقضي بكون المستعمل فيه هو الحقيقة حتى يقوم دليل على عدمها وايضا فاستعمال اللفظ في المعنى بمنزلة حمل ذلك المعنى عليه فان استعمال اللفظ في المعنى الاسد في الحيوان المفترس بمنزلة ان يقال الاسد الحيوان المفترس فكما انه اذا ورد نحو تلك العبارة في كلام من يعتد بقوله يفيد كون اللفظ حقيقة في ذلك فكذا ما هو بمنزلته ثانيها ان الطريقة الجارية بين اهل اللغة من قديم الزمان هو تحصيل الاوضاع بمجرد ملاحظة الاستعمالات بل الظ ان الطريقة جارية في معرفة ساير اللغات اذ لا يكاد معرفتها اذ لم يعهد نص الواضع بوضعها لمعانيها ولا نقل ذلك عنه مسندا او مرسلا وانما الغالب في الجميع معرفتها بملاحظة الاستعمالات كما يعرف ذلك من ملاحظة شواهدهم المذكورة في كتبهم وقد حكى العلامة عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف معنى الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي اخترعها وحكي عن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت رجلا يقول اسقني دهاقا اي ملآنا من غير فرق في ذلك عندهم بين ما اذا اتحد المعنى او تعدد ثالثها انهم قد حكموا باصالة الحقيقة في متحد المعنى وبنوا على كون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي حتى يتبين خلافه فجعلوا الاستعمال شاهدا على الوضع ومن البين ان ذلك جار في متعدد المعنى ايضا اذ ليس استعمال اللفظ في المعاني المتعددة الا كاستعماله في المعنى الواحد في افادة الحقيقة فان كان دالا هناك كان دالا في ذلك ايضا ورد بما يؤيد ذلك ايضا بوجوه اخر منها انه لو كان حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر لبينه اهل اللغة وعلمنا ذلك ضرورة من حال اهل اللسان وملاحظة استعمالاتهم كما علمنا ذلك في اطلاق الاسد على الرجل الشجاع والحمار على البليد ونظاير ذلك فلما جرت على طريقتهم على اصطلاح الحال في المجازات وتبين الامر فيها ولم يحصل لنا ذلك في المقام دل ذلك على انتفاء التجوز فيه ومنها ان تعدد المعنى اكثر في اللغة من اتحاده كما يظهر ذلك من ملاحظة الحال في الاسماء والافعال والحروف ويشهد به تتبع كتب اللغة والعربية فالظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومنها ملاحظة فوايد الاشتراك ومفاسد المجاز فان المشترك لا اضطراب فيه نظرا الى حصول الوضع فيه بالنسبة الى كل من المعنيين بخلاف المجاز وانه يصح الاشتقاق منه بالنسبة الى كل منهما وكذا يصح التجوز فيه كلية وهو باعث على اتساع اللغة وتكثر الفائدة وانه يتعين ارادة احد معنيي المشترك بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الاخر ولا يحصل ذلك في المجاز بعد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة لتعدد المجازات في الغالب وان المشترك لا يتوقف استعماله الا على الوضع والقرينة واما المجاز فيتوقف على ملاحظة المعنى الحقيقي والوضع المتعلق به والوضع الترخيصي الحاصل فيه وملاحظة العلاقة والاتيان بالقرينة الصارفة والمعينة وايضا مع خفاء القرينة في المجاز يحمل اللفظ على الحقيقة فيوجب الخطاء في فهم المطلوب في الامثال بخلاف المشترك اذ غاية ما يلزم حصول الاجمال وعدم وضوح الحال وايضا ففي المجاز مخالفة الظ وخروج عن مقتضى الوضع ولذا يحتاج الى القرينة الصارفة بخلاف الاشتراك الى غير ذلك مما يعرف بالتامل من فوايد الاشتراك ومفاسد المجاز والجواب اما عن الاول فبالمنع من ظهور الاستعمال في الحقيقة مط وما ذكر في بيانه من كون الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها لا يقضي بذلك اذ مجرد كون الحقيقة اصلا والمجاز طاريا لا يوجب حصول الظن بالاول مع شيوع الثاني ايضا ووروده في الاستعمالات غاية الامر ان يستفاد ذلك مع اتحاد المعنى نظرا الى بعد متروكية الاصل وشهرة الفرع الى ان يقوم دليل عليه بل الظ من تعدد المعاني مع وجود العلاقة المصححة للاستعمال بينها اختصاص الوضع بالبعض سيما اذا علم حصول الوضع في خصوص واحد منها لما عرفت من شمول وضع المجاز لذلك وتصحيح الاستعمال به ولزوم اعتبار القرينة مع فرض الوضع له ايضا فلا يترتب عليه فائدة يعتد بها وكثرة استعمال الحقايق في المحاورات مع اتحاد معانيها لا لمناط الدائرة لا يقضي بالظن به مع تعدده كما هو المفروض في المقام مضافا الى ان تلك الغلبة غير مفيدة للظن بالوضع مع شيوع التجوز وكثرته ايضا و كون الاصل في الاستعمال الحقيقة مع تميز الحقيقة من المجاز والشك في المراد لا يقضي بجريانه في صورة تميز المعنى المراد والشك في الوضع ودعوى ظهور اتحاد المناط في المقامين ممنوعة فان قضية وضع اللفظ للمعنى بعد ثبوته هي الحمل عليه حتى يقوم دليل على خلافه اذ ذلك ثمرة الوضع وعليه بناء المحاورات من لدن آدم الى الان ولولاه لما امكن التفهيم والتفهم الا بواسطة القرائن وفيه هدم لفائدة الاوضاع واما بعد تعيين المراد بالقرينة والشك في حصول الوضع له فاي دليل يقضي بثبوت الوضع هنا والاستظهار المذكور مجرد دعوى لا شاهد عليه غاية الامر ان يسلم ذلك في متحد المعنى لما تقدم في بيانه ودعوى كون الاستعمال بمنزلة الحمل على فرض تسليمها لا يفيد شيئا لما عرفت من ان الحمل وصحته لا يدل على الحقيقة الا على بعض الوجوه ولذا لم يعد ذلك من امارات الحقيقة وانما اعتبروا عدم صحة السلب واما عن الثاني فبالمنع من جريان الطريقة على استعلام الحقايق المتعددة من مجرد الاستعمال بل الظ حكمهم بها من الرجوع الى امارات الحقيقة او ملاحظة الترديد بالقرائن وهي الطريقة الجارية في معرفة الاوضاع كما هو الحال في الاطفال في تعلم اللغات غاية الامر ان يسلم ذلك في متحد المعنى كما هو احد الوجهين المذكورين وهو الوجه فيما حكي عن ابن عباس والاصمعي نعم لو لم يكن هناك علاقة بين المعنيين امكن الاستعلام من مجرد الاستعمال وهو خارج عن محل الكلام واما عن الثالث فبالفرق البين بين المقامين كما مر تفصيل القول فيه فقياس المتعدد على المتحد مما لا وجه له وكفى فارقا بين المقامين ما عرفت من ذهاب المعظم الى دلالة الاستعمال على الحقيقة في الاول واعراضهم عن القول به في الثاني ومن البين بناء الامر في المقام على الظن وهو حاصل بذلك مع ما ذكر في التاييد مما لا يفيد ظنا بالمقصود وقد عرفت الحال في اكثر ما ذكر هنا مما قررناه فلا حاجة الى التفصيل ومن الغريب احتجاج السيد ره بالوجه الاول منها على ما ادعاه مع ما هو ظ من انه لا مقتضي للالتزام بحصول العلم الضروري بذلك وحصول العلم به في بعض الامثلة لا يقضي بكلية الحكم كيف وهو منقوض بالحقايق فانا نعلم بالضرورة من اللغة وضع السماء والارض والنار والهواء وغيرها لمعانيها فلو كان المعنى المشكوك فيه حقيقة لعلمنا ذلك بالضرورة من الرجوع الى اللغة كما علمنا في غيرها مضافا الى ما هو معلوم من عدم لزوم حصول العلم الضروري ولا النظري بذلك اذ كثير من الحقايق والمجازات ماخوذ على سبيل الظن ونقل الاحاد فالاحتجاج على نفي المجازية بمجرد انتفاء العلم الضروري به غريب هذا واعلم انه بناء على ترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المش لو علم بوضع اللفظ بازاء احدهما بخصوصه حكم بكون الاخر مجازا واما اذا لم يثبت ذلك فانما يحكم بكون احدهما على سبيل الاجمال حقيقة والاخر مجازا ولا يمكن الحكم اذن بارادة خصوص احدهما مع انتفاء القرينة على التعيين فلا بد من التوقف على هذا ويترتب هنا على

القولين

القولين ثمرة ظاهرة كما مرت الاشارة اليه نعم قد يثمر ذلك في مواضع منها ان يكون احد المعنيين مناسبا للاخر بحيث يصح كونه مجازا فيه ولو فرض اختصاص الوضع بالاخر دون العكس اذ لا ملازمة بين الامرين كما في استعمال الرقبة في الانسان حيث لا يصح استعمال الانسان في خصوص الرقبة وح يحكم بكونه حقيقة في خصوص احدهما مجازا او لا يجوز سبك المجاز من المجاز نعم لو كان هناك معنى مناسب لكل منهما صح التجوز فيه هذا على المش واما على القول الاخر فيصح ذلك مط ومنها انه لا يتعين الحمل على كل منها بمجرد القرينة الصارفة عن الاخر على المش اذا لم يكن هناك قرينة على التعيين وقام في المقام احتمال ارادة معنى مجازي اخر بخلاف ما لو قيل بالاشتراك بينهما وينبغي التنبيه لامور احدها انه كما وقع ترجيح اتحاد المعنى على الاشتراك كذا وقع ترجيح الاشتراك بين المعنيين على الاشتراك بين الثلثة وهكذا وبالجملة كان المجاز يقدم على اصل الاشتراك فكذا على مراتبه والشواهد المذكورة تعم الجميع الا انه قد يتامل في جريان البعض في البعض الا ان الذي هو العمدة في المقام كفاية في ذلك ثانيها انه لو استعمل اللفظ في معنيين لا مناسبة بينهما وامكن كون اللفظ موضوعا بازائه لكن لم يجد اللفظ مستعملا في ذلك فلا وجه لتقديم المجاز على الاشتراك بل يحكم بالاشتراك اخذا بظاهر الاستعمال على نحو ما يقال في متحد المعنى بعينه فان شيوع استعمال اللفظ في معنى عدم استعماله في غيره يفيد الظن بالوضع له دون الاخر ثالثها انه لو ثبت وضع لفظ لمعنى وكان مجازا في غيره ذلك لكن اشتهر المجاز الى ان حصل الشك في معادلته للحقيقة وحصول الاشتراك من جهة الغلبة والظن وضع غلبة بعد ذلك فالظ انه لا كلام اذن في تقديم المجاز استصحابا للحالة الاولى الا ان يجيء في خصوص المقام ما يورث الظن بالاشتراك او يقضي بالشك فيتوقف رابعها لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين فترك استعماله في احدهما واستعمل في الاخر الى ان احتمل هجر الاول في العرف وصيرورته مجازا في المحاورات لم يحكم به من دون ثبوته بل يبنى على الاشتراك الى ان يتبين خلافه او يشك في الحال فيتوقف خامسها لو نقل اللفظ عن معناه واستعمل في معنيين اخرين وحصل الشك في نقله اليهما معا او الى احدهما فان كان وضعه الطاري من جهة التعيين وغلبة الاستعمال فلا ريب في الامضاء على القدر الثابت وعدم تقديم الاشتراك وان قيل بترجيح الاشتراك على المجاز استصحابا للحال الاستعمال وكذا لو كان الوضع الثاني على سبيل التعيين مع ثبوت استعماله فيه قبل ذلك على سبيل المجاز واما مع حدوث المعنى والشك في كون الاستعمال من جهة الوضع والعلاقة فعلى القول بتقديم الاشتراك وجهان ولا يبعد البناء على ترجيح الاشتراك ايضا ثانيها الدوران بين الاشتراك والتخصيص وحيث عرفت ترجيح المجاز على الاشتراك ظهر ترجيح التخصيص عليه ايضا سيما بملاحظة شيوعه وكثرته ورجحانه على المجاز كما سيأتي انه تعم ثالثها الدوران بين الاشتراك والتقييد والامر فيه ايضا ظاهر مما مر سيما اذا كان التقييد خاليا عن التجوز رابعها الدوران بين الاشتراك والاضمار والحال فيه ايضا ظاهر مما عرفت اذ الاضمار عديل المجاز والظ ان القائل بتقديم الاشتراك على المجاز لا يقول بتقديمه على هذين اذ العمدة فيما استند اليه ظهور الاستعمال فيه والاستعمال في غير المعنى الواحد غير ظ في المقامين نعم ان كان التقييد بالاستعمال في خصوص المقيد جرى فيه ما ذكر ويجري الوجهان في التخصيص ان قلنا باستعمال اللفظ في الخصوص كما هو المش فالظ الوجه في ترجيح الاشتراك والا فلا وجه له لعدم تعدد المستعمل فيه خامسها الدوران بين الاشتراك والنقل وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بحسب اللغة لمعنى يستعمل في العرف في معنى اخر الى ان يبلغ حد الحقيقة او يوضع له في العرف وضعا تعيينيا ويشك في هجر المعنى الاول ليكون منقولا وعدمه ليكون مشتركا ولا ذهب العلامة ره الى كل منهما قيه ويتبعه الاول محكي عن جماعة من العامة كالرازي والبيضاوي واختاره في المنية وكان الاظهر الثاني اخذا باصالة بقاء الوضع الاول وعدم هجره الى ان يثبت خلافه وغاية ما يثبت بلوغ المعنى الثاني الى حد الحقيقة والوضع له واما هجر الاول فغير معلوم والقول بغلبة النقل على الاشتراك على فرض تسليمه مدفوع بانها ليست بمثابة تورث الظن به لشيوع الامرين غاية الامر ان يكون ذلك اغلب في الجملة وقد عرفت ان مثل تلك الغلبة لا يفيد ظنا في الغالب نعم قد يق ان الغالب في الاوضاع الجديدة هجر المعاني السابقة وتركه في ذلك العرف كما يعرف ذلك من ملاحظة المعاني العرفية العامة والخاصة بل لا يكاد يوجد صورة يحكم فيها ببقاء المعنى الاول فقد يستظهر بملاحظة ذلك الحكم بالهجر فيه ومما يؤيده ايضا ذهاب الجماعة اليه حيث انه لا يعرف القول الاخر الا للعلامة ره وهو من ذهب الى الثاني ايضا ومن التامل فيما ذكرناه يتقدح فيه وجه اخر وهو التفصيل بين ما اذا كان ثبوت المعنى الثاني في عرف غير العرف الاول وعند اهل ذلك العرف فيتوقف بترجيح النقل في الاول والاشتراك في الثاني وكانه الاوجه فتأمل ثم انه ربما يعارض اصالة بقاء المعنى الاول وعدم هجره بتوقف المشترك في افادة المراد على القرينة بخلاف المنقول وفيه انه ان اريد بذلك التمسك باصالة عدم التوقف عليها ففيه ان الحكم بالفهم من دون القرينة خلاف الاصل ايضا فينبغي ان يقتصر فيه على القدر الثابت وهو صورة وجود القرينة فان قلت وضع اللفظ للمعنى قاض بفهمه من اللفظ فالاصل البناء عليه حتى يثبت خلافه قلت لا يجدي ذلك بعد ثبوت الوضع للمعنيين فان قضيته ذلك التوقف بين الامرين غاية الامر ان يشك في كون احدهما ناسخا للاخر فيقع الغرض عن اصالة عدمه لا اقل من التوقف في الفهم لاحتمال الامرين فلا يحصل الاصالة عدم التوقف عليها مضافا الى ما عرفت من ان التوقف المذكور من فروع اصالة بقاء المعنى الاول فلا وجه لجعله معارضا للاصل وان اريد به اصالة عدم ذكر القرينة في مقام التفهيم فيرجع ايضا الى الوجه الاول اذ ذكر القرينة في المقام انما يتبع وجود الحاجة اليها فان فرض استقلال اللفظ في الدلالة والا فلا معنى لعدم الحاجة اليها واصالة عدمها مع ان المفروض الشك في الاول ومع الغض عن ذلك فهو معارض باصالة عدم استقلال اللفظ في الافادة وان اريد به التمسك بذلك في اثبات قلة المؤن في جانب النقل وكثرتها في الاشتراك فذلك مع افادته ظنا في المقام معارض بوجود ما يعارضه في جانب النقل ايضا ثم انه قد يقع الدوران بين الاشتراك والنقل في صور اخرى منها ان يكون اللفظ حقيقة بحسب اللغة في معنى مخصوص ويوجد في العرف حقيقة في اخر ويشك في ثبوت ذلك المعنى في اللغة ايضا ليكون مشتركا بينهما وعدمه ليكون منقولا وقد يشك في ثبوت المعنى اللغوي في العرف ايضا ليكون مشتركا بينهما في اللغة والعرف وقضية الاصل عدم اشتراكه بحسب اللغة فيقدم النقل عليه ويرجع الحال في اشتراكه بحسب العرف الى الصورة المتقدمة نظرا الى الشك في هجر المعنى الاول ومنها ان يجد اللفظ معنيين في العرف ويجد استعماله في اللغة في معنى ثالث يناسبهما ويشك في كون ذلك هو معناه الحقيقي في اللغة ليكون متحد المعنى بحسبها فيكون منقولا الى ذينك المعنيين في العرف وانه حقيقة فيهما من اول الامر ليكون مشتركا بحسب اللغة من دون نقل فقضية اصالة تاخر الحادث عدم ثبوت الوضع لهما في اللغة الا انه لما لم يكن وضعه للمعنى الاخر معلوما من اصله فقضية الاصل عدم ثبوت الوضع له ايضا وح فيحتمل ثبوت المعنيين له بحسب اللغة لاصالة عدم تغير الحال فيه وان يق بوضعه لاحدهما ثم طرو بعض وضعه للاخر اقتصارا في اثبات الحادث على القدر الثابت فيه ومنها ان يكون مشتركا بين المعنيين

بحسب اللغة واستعمل في العرف في معنى ثالث واشتهر استعماله فيه الى ان شك في حصول النقل وهجر المعنيين فيدور الامر بين الاشتراك بينهما بحسب العرف كما في اللغة ونقله الى المعنى الثالث ولا ريب ان قضية الاصل بقاء الاشتراك بين المعنيين المفروضين الى ان يثبت النقل سادسها دوران الامر بين الاشتراك والنسخ كما اذا قال لا يكون ثوبي جونا وعلمنا بوضع الجون للاحمر ثم قال بعد ذلك ليكون اسود فشك في وضع الجون للاسود ايضا حتى يكون مشتركا فيكون قوله الثاني قرينة معينة لارادة ذلك من اول الامر او انه نسخ الحكم الاول فذلك من غير ان يكون هناك اشتراك بين المعنيين ولنفرض هناك انتفاء العلاقة المصححة للتجوز لئلا يقوم احتمال المجاز ايضا وح ربما يرجح الاشتراك لغلبته على النسخ ولانه يثبت باي دليل ظني قام عليه بخلاف النسخ اذ لا يثبت الا بدليل شرعي بل ربما يعتبر فيه ما يزيد على ما يعتبر في الدليل على سائر الاحكام ولان غاية ما يلزم من الاشتراك الاجمال احيانا بخلاف النسخ فان قضيته ابطال العمل بالدليل السابق وانت خبير بما في جميع ذلك لا وجه لاثبات الوضع للمعنى المفروض بهذه الوجوه الموهونة من غير قيام شاهد عليه من النقل او رجوع الى لوازم الوضع ونحو ذلك مما يفيد ظنا به فالاظهر عدم ثبوت اشتراك اللفظ بين المعنيين بمجرد دفع احتمال النسخ في مورد مخصوص ولا الحكم بثبوت النسخ هناك ايضا وقضية ذلك التوقف وحكمه بالنظر الى ما تقدم على ورود الدليل المذكور وان كان البناء على حمله على معناه الثابت والحكم بكون الثاني ناسخا له لا يخ عن وجه سابعها الدوران بين النقل والمجاز والمعروف فيه ترجيح المجاز ولا نعرف فيه خلافا فالاصالة عدم تحقق الوضع الجديد وعدم هجر المعنى الاول ولتوقف النقل غالبا على اتفاق العرف العام او الخاص عليه بخلاف المجاز مضافا الى غلبة المجاز وشيوعه في الاستعمالات وما قد يتخيل في المقام من ان الدوران بين النقل والمجاز انما يكون مع كثرة استعمال اللفظ في ذلك المعنى كما في الحقائق الشرعية ليكون من مظان حصول النقل حتى يتحقق الدوران بين الامرين وح فترجيح المجاز يستلزم اعتبار وجود القرينة في كل من استعمالاته مع كثرتها وشيوعها وقضية الاصل في كل واحد منها عدمها بخلاف ما لو قيل بالنقل وربما يحكى عن البعض ترجيح النقل على المجاز لاجل ذلك فتفرع عليه ثبوت الحقيقة الشرعية اخذا بالاصل المذكور موهون جدا اذ بعد ظهور التجوز في نظر العقل من جهة اصالة بقاء الوضع الثابت وعدم حصول ناسخ له مضافا الى كثرته وشيوعه يحكم بلزوم ضم القرينة في كل استعمال واقع فيه لذلك وبعد اذ ذلك من لوازم المجازية ومتفرعاته ولا يجعل اصالة عدمه مانعا من جريان الاصل في اصل المعروف من عدم معارضة اصالة عدم الفروع المترتبة على هذا الشيء لاصالة عدمه فان قضية حجية الاصل الاخذ بمتفرعاته نعم لما كان الامر في المقام دائرا مدار الظن فلو فرض تفرع امر بعيد عن نظر العقل على الاصل المفروض امكن معارضته له من جهة ارتفاع المظنة كما هو الحال في الحقيقة الشرعية الا ان المقام ليس كذلك بل الامر بالعكس لشيوع التجوز في الاستعمالات ومع الغض عن ذلك فاثبات الوضع بمجرد اصالة عدم ضم القرينة في الاستعمال اسنى في اثبات الاوضاع الى التخريجات وقد عرفت وهنه مضافا الى ان لزوم ضم القرينة ليس مقطوعا به قبل حصول النقل فقضية الاصل بقاؤه فان اريد من اصالة عدم ضم القرائن اصالة عدم لزومه فهو واضح الفساد اذ قضية الاصل فيه بالعكس استصحابا للحكم السابق وان اريد بها اصالة عدمه مع لزوم اعتباره فهو واضح فساده مما قررنا ان قضية الاصل في ذلك تقديم المجاز ولو مع قطع النظر عن ملاحظة الظهور الحاصل من غلبة المجاز ثامنها وتاسعها الدوران بين النقل والتخصيص وبينه وبين التقييد والامر فيهما ظاهر مما قررناه سيما بملاحظة اشتهارهما في الاستعمالات مضافا الى ان التقييد غير لازم في استعمال اللفظ في المقيد فضلا عن ثبوت الوضع له عاشرها الدوران بين النقل والاضمار كما في قوله تعالى وحرم الربوا فان الربوا حقيقة لغة في الزيادة ويحتمل نقله شرعا الى العقد المشتمل عليها فعلى الاول يفتقر الى اضمار مضاف كالاخذ ونحوه دون الثاني وقد عرفت مما ذكرناه ترجيح الاضمار اذ قضية اصالة عدم الاضمار لا يثبت وضع اللفظ سيما مع ثبوت عدم الاستعمال فيه فبعد ثبوت المعنى الاول وتوقف صحة الكلام على الاضمار لابد من الالتزام به لا ان يثبت وضع جديد للفظ بمجرد ذلك وقد نص جماعة على اولوية الاضمار على النقل من غير خلاف يعرف فيه وفي كلام بعض الافاضل نفي البعد عن ترجيح النقل عليه لكونه اكثر ولا يخفى بعده على ان الكثرة المدعاة غير ظاهرة اذ اعتبار الاضمار في المخاطبات اكثر من ان يحصى وربما كان اضعاف المنقولات حادي عشرها الدوران بين النقل والنسخ ففي المنية ترجيح النقل عليه وكانه لكثرة النقل بالنسبة الى النسخ وانت خبير بان بلوغ كثرة النقل وقلة النسخ الى حد يورث الظن بالاول غير معلوم لطريان النسخ كثيرا على الاحكام الشرعية والعادية فلو سلم الغلبة في المقام فليست بتلك المثابة فقضية ثبوت المعنى الاول وعدم ثبوت الثاني هو البناء على النسخ اخذا بمقتضى الوضع الثابت وقد يرجح النقل ايضا بما مر من الوجه في ترجيح الاشتراك على النسخ وقد عرفت وهنه فهنا المقام الثاني في بيان ما يستفاد منه حال اللفظ بالنسبة الى خصوص الاستعمال وهي وجوه عشرة احدها الدوران بين المجاز والتخصيص والمعروف ترجيح التخصيص وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة كالعلامة وولده والبيضاوي والعبري والاصفهاني وغيرهم وربما يعزى الى السيد التوقف في الترجيح فيتوقف البناء على كل منهما على مرجح خارجي وكانه لما في كل من الامرين من مخالفة الظ ولا ترجيح بحسب الظ بحيث يورث الظن باحدهما ويدل على التخصيص رجحانا على المجاز من وجوه شتى احدها ان التخصيص اكثر من المجاز في الاستعمالات حتى جرى قولهم ما من عام الا وقد خص مجرى الامثال وقد يستشكل فيه بان الاكثرية الباعثة على المظنة ما اذا كان الطرف الاخر نادرا واما اذا كان شايعا ايضا فافادتها الظن للظن محل تامل كما هو الحال فيما نحن فيه لعدم ندرة المجاز في الاستعمالات كيف وقد اشتهر ان اكثر اللغة مجازات وقد يقال بان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لشيوع الثاني فاذا دار الامر بين الخروج عن الظ بين الامرين فالظ ترجيح الاول وقد يناقش فيه بان اقصى ما يدل عليه ذلك ترجيح التخصيص على المجاز في العام الذي لا يظهر له مخصص سوى ما هو المفروض واما اذا ثبت تخصيصه بغيره فذلك فهو كاف في الخروج عن الندرة فترجيح التخصيص الثاني يحتاج الى الدليل ويمكن الذب عنه بانه اذا ثبت ترجيح التخصيص في العام الذي لم يخصص ففي غيره بالاولى لوهن العموم بعد تطرق التخصيص اليه حتى انه قيل بخروجه بذلك عن الحجية في الباقي ثانيها ان ذلك هو المفهوم بحسب العرف بعد ملاحظة الامرين كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا يجب اكرام زيد فانه لا شك في فهمهم من ذلك استثناء زيد من حكم الامر لا انه يحمل الامر في اكرم على الندب او يتوقف بين الامرين ثالثها انه مما عرفت من شهرة القول بترجيح التخصيص ونص جماعة من فحول الاصوليين عليه فيقدم في مقام الترجيح لابتناء المقام على الظن هذا اذا لوحظ كل من التخصيص والمجاز في نفسه وقد يعرض لكل منهما ما يوجب رجحان ايراده او التوقف بينهما كما اذا كان المجاز مشهورا وكان التخصيص نادرا فهناك ادنى وجوه منها ان يكون المجاز مشهورا والتخصيص بعيدا مرجوحا ولا شبهة اذن في ترجيح المجاز ومنها ان يكون التخصيص نادرا كما اذا اشتمل على اخراج

معظم افراد العام من غير ان يكون في المجاز مزية باعثة على رجحانه والظ ح ترجيح المجاز ايضا لبعد التخصيص كذلك حتى انه ذهب جماعة الى امتناعه في بعض صوره ومنها ان يكون في المجاز مزية باعثة على رجحانه من غير ان يكون في التخصيص ما يوجب وهنه فان كان رجحان المجاز من جهة شهرته وقد بلغ في الشهرة الى حيث يترجح على الحقيقة بملاحظة الشهرة او يساويها فلا شبهة اذن في ترجيح المجاز والا ففي ترجيحه على التخصيص اشكال وقد يتجه ترجيحه عليه مع كون الباعث على رجحانه الشهرة نظرا الى كون الغلبة الحاصلة فيه شخصية بخلاف غلبة التخصيص فانها غلبة نوعية والاظهر الرجوع ح الى ما هو المفهوم بحسب المقام بعد ملاحظة الجهتين ومنها ان يكون المجاز نادرا والتخصيص كذلك ايضا فقد يتخيل اذن ترجيح التخصيص ايضا لغلبة نوعه والاظهر الرجوع الى ما هو الظ في خصوص المقام ومع التكافؤ فالتوقف ثانيها الدوران بين المجاز والتقييد والظ ان حكمه حكم الدوران بينه وبين التخصيص فالظ ترجيح التقييد لظ فهم العرف مؤيدا بما مر من الغلبة مضافا الى ان التقييد قد لا يكون منافيا لاستعمال اللفظ فيما وضع له فهو وان كان خلاف الظ ايضا الا انه راجح بالنسبة الى ما كان مخالفة الظ فيه من جهة ارتكاب التجوز وقد يفصل بين التقييد الذي يندرج في المجاز بان يستعمل المطلق في خصوص المقيد وما لا يتجوز فيه فان الاول نوع من المجاز مع التامل في شيوعه فان معظم التقييدات من قبيل الثاني فهو بمنزلة سائر المجازات بخلاف الثاني ولا يخ عن وجه ثالثها الدوران بين المجاز والاضمار وقد يحكى نص العلامة في النهاية على تساويهما فيتوقف الترجيح على ملاحظة المرجحات في خصوص المقامات وكانه الاظهر لشيوع كل من الامرين واشتراكهما في مخالفة الظ ومجرد اشتمال المجاز على فرض تسليمه لا يفيد ظنا في المقام بالحكم بثبوت ما يتفرع عليه من الاحكام هذا اذا اختلف الحكم من جهة البناء على كل من الوجهين واما اذا لم يكن هناك اختلاف كما في قوله تعالى واسئل القرية فلا اشكال وذهب غير واحد من المتاخرين الى ترجيح المجاز نظرا الى كثرته وبما ضم اليه فيه وكلا الامرين في محل المنع وبعد ثبوتها فكون ذلك باعثا على الفهم كما ترى وحكى عن البعض ترجيح الاضمار وكانه من جهة اصالة الحمل على الحقيقة اذ لا مجاز في الاضمار ويدفعه انه وان لم يكن الاضمار باعثا على الخروج عن مقتضى الوضع الا ان فيه مخالفة للظ ايضا فان الظ مطابقة الالفاظ للمعاني المقصودة في الكلام فبعد كون الامرين مخالفين للظ يحتاج الترجيح الى مرجح وفيه تامل اذ بعد قيام القرينة الظاهرة على المحذوف لا حاجة الى ذكره بل قد يعد ذكره لغوا فلا مخالفة فيه اذن للظ بخلاف المجاز للخروج فيه عن مقتضى الظ على كل حال نعم لو قيل بثبوت الوضع النوعي في المركبات وجعلت الهيئة الموضوعة هي ما كانت طارية على الكلمات التي لا يراد بيان معانيها الافرادية للتوصل الى المعنى المركب بعد ملاحظة وضع الهيئة من دون سقوط شيء منها كان في الحذف اذن خروج عن ظ الوضع الا انه اجاز الواضع ذلك مع قيام القرينة على المحذوف لان قيام الدليل على المنع منحسب الفضل في محله وح فقد يكون التوسع في المدلول وقد يجعل من قبيل التوسع في الدال وكيف كان يكون ذلك ايضا نحوا من المجاز وقد يشير اليه عدهم الاضمار او بعض اقسامه من جملة المجاز حيث يعبرون عنه بمجاز الحذف فتدبر رابعها الدوران بين المجاز والنسخ وقد نص في المنية على ترجيح المجاز عليه وكانه مما لا ريب فيه لظ فهم العرف ولغلبة المجاز بالنسبة الى النسخ وندرة النسخ بالنسبة اليه وقد يكون النسخ من اقسام التخصيص فانه تخصيص في الازمان وقد مر ترجيح التخصيص على المجاز فينبغي اذن ترجيح النسخ عليه ايضا ويدفعه بعد تسليم كونه تخصيصا انه ليس المراد بالتخصيص هناك ما يشمل ذلك بل المراد ما عداه لوضوح ندرة النسخ بالنسبة الى المجاز وغيره وعدم انصراف الكلام اليه مع دوران الامر بينه وبين المجاز وبالجملة انه ليس من التخصيص المعروف الذي مر ترجيحه هناك اشارة اليه نعم لو كان نفي الحكم بالنسبة الى بعض الازمان مندرجا في التخصيص المعروف لم يبعد ترجيحه على المجاز كما اذا قال اكرم زيدا كل يوم ثم قال بعد عدة ايام لا يجب عليك اكرام زيد اذ من الظ رجحان البناء على تخصيص الحكم بالايام السالفة الا انه قد يتامل في اندراج ذلك في النسخ المذكور في المقام هذا ولو كان ورود ما يحتمل النسخ بعد حضور وقت العمل تعين الحكم بالتخصيص لما تقرر من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو خارج عن محل الكلام هذا اذا علم انتفاء البيان اما واما مع الشك فيه كما هو الحال في غالب الاخبار الواردة عن ائمتنا سواء كانت نبوية يحتمل كونها هي الناسخة او امامية لا يحتمل فيها ذلك لقيام احتمال كونها كاشفة عن الناسخ فالظ ايضا فيها ترجيح المجاز لما قلناه ويحتمل التوقف في الاول وترجيح النسخ نظرا الى اصالة عدم تقدم غيره خامسها الدوران بين التخصيص والتقييد كما في قولك اكرم العلماء وان ضربك رجل فلا تكرمه فيدور الامر في المقام بين تخصيص العام في الاول بغير الضارب وتقييد الرجل في الثاني بغير العالم ووجهان التوقف في المقام حتى يظهر الترجيح من ملاحظة خصوصيات الموارد لشيوع الامرين وتساويهما في كونهما مخالفين للاصل وترجيح التقييد لضعف شموله للافراد بالنسبة الى شمول العام فان شمول العام لها بحسب الوضع وشمول المطلق من جهة قضاء ظاهر الاطلاق وانه لا يتجوز في التقييد في الغالب بخلاف التخصيص وكانه الاظهر وقد يتامل فيه لو كان التقييد على سبيل التجوز باستعمال المطلق في خصوص المقيد اذ قد يتجه ح كونه من المعارضة بين التخصيص والمجاز فتم وقد يعد من ذلك دوران الامر بين اخراج بعض الافراد من العموم او تقييد الحكم فيها باخراجه ببعض الاحوال كما في قوله تعالى اوفوا بالعقود فانه بعد ثبوت خيار المجلس مثلا في البيع يجب ارتكاب احد الامرين من القول بخروج البيع عن العام المذكور وتخصيصه بغيره او تقييد الحكم الثابت للبيع بغير الصورة المفروضة وانت خبير بانه لا دوران في المقام بين التقييد والتخصيص فانا ان قلنا بعموم الحكم لكل الافراد في كل الاحوال فلا تامل اذن في ان القدر الثابت اخراجه هو خصوص الحالة المذكورة وهو ايضا تخصيص للعام وان قلنا بان عمومه انما يثبت بالنسبة الى الافراد دون الاحوال فلا موجب اذن للقول بالتخصيص اذ الدليل انما دل على عدم ثبوت الحكم بالنسبة الى الحال المفروض فيثبت اللزوم في سائر احواله من جهة اطلاق دلالة العام على ثبوت اللزوم وبالجملة اقصى ما يقتضيه الدليل المذكور اخراج البيع بالنسبة الى خصوص الحالة المفروضة ليس الا من ان يجيء الدوران بين التخصيص والتقييد فما في كلام بعض الافاضل من عد ذلك من المسألة كما ترى سادسها الدوران بين التخصيص والاضمار والظ ترجيح التخصيص لرجحانه على المجاز المساوي للاضمار وعلى القول برجحان المجاز على الاضمار فالامر اوضح واما على القول برجحان الاضمار على المجاز فربما يشكل الحال في المقام الا انه لا يبعد البناء على ترجيح التخصيص ايضا نظرا الى غلبته وشيوعه في الاستعمالات سابعها الدوران بين التخصيص والنسخ فمن ظاهر المعظم ترجيح التخصيص مط وهو الاظهر اذ المفهوم بحسب العرف بناء مع تاخر الخاص بل الظ الاتفاق عليه ح ولغلبة التخصيص على النسخ ولما في النسخ من رفع الحكم الثابت ومن مخالفة الظ مما يقتضيه المنسوخ من بقاء الحكم بخلاف التخصيص اذ ليس فيه الا مخالفة ظاهر العام كما مرت الاشارة اليه ثم قد عرفت تقدم المجاز على النسخ فيقدم عليه التخصيص الراجح على المجاز وعن جماعة منهم السيد والشيخ القول برجحان النسخ على التخصيص في الخاص المتقدم على العام لدعوى فهم العرف وان التخصيص بيان فلا يتقدم على المبين وهما مدفوعان بما لا يخفى وسيجيء تفصيل القول في ذلك انشاء الله تعالى في مباحث العموم والخصوص عند تعرض

المشهورة له ثم ان ما ذكرناه من ترجيح التخصيص على النسخ انما هو بملاحظة كل منهما في ذاته حسب ما مر واما بملاحظة الخصوصيات اللاحقة فقد يقدم النسخ عليه كما اذا كان التخصيص بعيدا وكان البناء على النسخ اقرب منه كما اذا لزم مع البناء على التخصيص اخراج معظم افراد العام او كان في المقام ما يتخالف ثاني هو كلام خارج عن المرام واعلم انه لو كان في المقام ما يوجب تكافؤ احتمالي التخصيص والنسخ فالواجب التوقف في الحكم باحد الامرين الا انه لا فرق بين الوجهين مع تاخر الخاص بالنسبة الى ما بعد وروده للزوم الاخذ بالخاص والعمل بمقتضى العام فيما عداه من افراده واما الكلام في حال الزمان السابق مما يحتمل وقوع النسخ بالنسبة اليه ولا يتفرع عليه ثمرة مهمة مضافا الى ما عرفت من كون احتمال النسخ في كمال الوهن فاحتمال تكافؤهما بعيد جدا واما اذا تقدم الخاص وتاخر العام فلا اشكال اذن بالنسبة الى سائر افراد العام اذ لا معارض بالنسبة اليها واما بالنسبة الى مورد الخاص فهل يحكم بعد تكافؤهما وانتفاء المرجحات بمقتضى الاصول الفقهية من التخيير او الطرح والرجوع الى البراءة او الاحتياط او لا بد من الاخذ بالخاص وجهان من انهما بعد تكافؤهما لا ينهضان حجة على الحكم فلا بد من البناء على الوجه المذكور ومن ان الحكم بمدلول الخاص قد ثبت ولا قطعا وانما الكلام في رفعه وهو مشكوك بحسب الفرض فيستصحب الى ان يعلم الرافع وحيث ان حجية الاستصحاب على التعبد فلا مانع من الاخذ به مع انتفاء الظن وكان هذا هو الاظهر ثامنها الدوران بين التقييد والاضمار تاسعها الدوران بينه وبين النسخ والحال فيهما كالحال في دوران الامر بين التخصيص وكل منهما بل الظاهر ان الحكم بالتقديم هنا اوضح من التخصيص لانتفاء التجوز فيه في الغالب ويجيء في الاول منهما نظير ما مر من احتمال التفصيل عاشرها الدوران بين الاضمار والنسخ وقد نص في المنية بترجيح الاضمار ولم اعرف من حكم فيه بتقديم النسخ او بنى على الوقف ويدل عليه ظاهر فهم العرف وبعد النسخ وشيوع الاضمار ومخالفة النسخ للاصل والظاهر كما مرت الاشارة اليه ولو تكافأ الاحتمالان بملاحظة خصوصية المقام فان كان هناك قدر جامع اخذ به ولا بد في غيره من التوقف والرجوع الى القواعد والاصول الفقهية ثم انك قد عرفت ان ما ذكرناه من ترجيح بعض الوجوه المذكورة على الآخر انما هو بالنسبة الى معرفة المراد من اللفظ وتعيين ما هو المستفاد منه في متفاهم اهل اللسان بعد معرفة نفس الموضوع له واما استعلام المعنى الموضوع له بملاحظة ذلك كما اذا كان ترجيح التخصيص باعثا على الحكم بثبوت الوضع للعموم فلا يحصل بمثل ذلك فان الاستناد اليها في ذلك يشبه الاعتماد على الترجيحات العقلية في اثبات الامور التوقيفية وتحصيل الظن بالوضع من جهتها في كمال البعد والفرق بين المقامين ظاهر كما لا يخفى على المتامل هذا ملخص القول في مسائل الدوران وقد عرفت ان ما ذكرناه من ترجيح بعض هذه الوجوه على البعض انما هو بملاحظة كل منها في نفسه مع قطع النظر عن الامور الطارية بحسب المقامات الخاصة فلا بد اذن في الحكم بالترجيح في خصوص المقامات من الرجوع الى الشواهد القائمة في خصوص ذلك المقام ولا يعم بك ما ذكرناه من وجوه الترجيح في الحكم به مع الغفلة عن ملاحظة سائر المرجحات الحاصلة في المقامات الخاصة كيف وليس الامر في المقام مبنيا على التعبد وانما المناط فيه تحصيل الظن وحصول الفهم بحسب المتعارف في المخاطبات فان حصل ذلك من ملاحظة ما ذكرناه مع ضم ما في خصوص المقام اليه فلا كلام والا فلا وجه للحكم باحد الوجهين وترجيح احد الجانبين من غير ظن به فالعمدة في فهم الكلام عرض العبارة الواردة على العرف بملاحظة المفهوم منها عند اهل اللسان فيؤخذ به وان كان فيه مخالفة لما قررناه في الترجيح من وجوه شتى فلا يمكن دفع فهم العرف في خصوص المقام بمثل ما مر من الوجوه نعم ان لم يكن في خصوص المقام ما يقضي بالحكم باحد الوجوه فالمرجع ما قررناه والظاهر انه فهم العرف على ذلك كما مرت الاشارة اليه هذا ولو دار الامر بين المجازين والمجاز الواحد والتخصيص الواحد ترجح الواحد على المتعدد وهكذا الحال في غيرها من سائر الوجوه الا ان يكون في المقام ما يرجح جانب المتعدد ولو دار الامر بين المجاز الواحد والتخصيصين لم ار من حكم بترجيح احد الجانبين والظاهر الرجوع الى فهم العرف في خصوص المقام ولو دار الامر بين المجازين والاضمار الواحد او الاضمارين والمجاز الواحد قدم الواحد على المتعدد في المقامين بناء على مساواة المجاز والاضمار ويعرف بذلك الحال في التركيبات الثلاثية والرباعية وما فوقها الحاصلة من نوع واحد او ملفقة من انواع متعددة مع اتفاق العدد من الجانبين واختلافه والمعول عليه في جميع ذلك ما عرفت من مراعاة الظن بالمراد على حسب متفاهم العرف ولنختم الكلام في المقام بذكر مسائل متفرقة من الدوران غيرها ينبغي البيان تتميما للمرام منها انه لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين او معان ودار المراد بينها حيث لم ينصب قرينة على التعيين فان كان بعض تلك المعاني مشهورا في الاستعمالات دون الباقي تعين الحمل عليه فيكون اشتهاره قرينة معينة للمراد لكن قد عرفت ان مجرد الاشتهار غير كاف في ذلك بل لا بد من غلبة ظاهرة بحيث توجب انصراف الاطلاق اليه عرفا ولو على سبيل الظن ولو لم يكن هناك شهرة مرجحة للحمل على احد المعنيين او المعاني وجب التوقف في الحمل وكذا الحال بالنسبة الى المعاني المجازية بعد وجود القرينة الصارفة وانتفاء ما يفيد التعيين اسا كما سيجيء بيانه انشاء الله وعلى قول من يذهب الى ظهور المشترك في جميع معانيه عند الاطلاق يجب حمله على الكل مع الامكان فيرجع الى العموم وعلى ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ظهوره في احد معانيه بناء على كون مراده من احد المعاني هو الكلي الصادق على كل منها يتخير في الاتيان باي منها فيرجع الى المطلق وهما ضعيفان حسب ما مر الاشارة اليه انشاء الله وقد يتعين الحمل على احد المعاني الحقيقية او المجازية من جهة لزوم احد الامور المخالفة للاصل في بعضها وعدم لزومه في الآخر فيترجح الخالي عن المخالفة على المشتمل عليها او المشتمل على الاهون على غيره اخذا بمقتضى ما قرر في مسائل الدوران فيكون ذلك قرينة على التعيين وليس ذلك استنادا في تعيين المراد الى الترجيحات والمناسبات بل لقضاء فهم العرف به فالبناء على ذلك مبني على فهم العرف فلو انتفى الفهم في خصوص بعض المقامات لم يصح الاتكال عليه حسب ما مرت الاشارة اليه ثم مع تكافؤ الحمل على كل من المعنيين لتساوي الاحتمالين في انفسهما او من جهة ملاحظة العرف في خصوص المقام فلا بد من التوقف في الحمل وح فان كان احدهما مندرجا في الآخر كاندراج الخاص تحت العام او الجزء تحت الكل اخذ به قطعا ودفع الباقي بالاصل ان كان الحكم هناك مخالفا للاصل والا اخذ به من جهة الاستفادة من اللفظ ثم على الاول انما يصح دفع الزائد بالاصل اذا لم يكن الحكم في الكل منوطا بجميع اجزائه او جزئياته بحيث لا يحصل الامتثال الا بالجميع الكل واما مع ذلك فالاظهر لزوم الاحتياط اخذا بيقين الفراغ بعد الفراغ اليقين بالاشتغال وسيجيء تفصيل القول فيه في مباحث اصالة البراءة انشاء الله ولو علق عليه ثبوت تكليف آخر فالظاهر اذن عدم ثبوته الا مع ثبوت الاخص او الاكثر اخذا بالبراءة ولو علق عليه جواز الفعل فان لم يكن محرما مع قطع النظر عن ذلك اخذ بالاقل او الاعم عملا بالاصل والا اخذ بالاخص او الاكثر تقليلا للتخصيص بناء على جواز التخصيص بالمفهوم وان لم يكن احدهما مندرجا في الآخر

فان كان

فان كان هناك قدر جامع بين المعنيين ثبت ذلك ان امكن الاخذ به ويرجع فيما عداه الى حكم الاصل فيما اذا كان الحكم في احدهما موافقا له دون الآخر والا رجع الامر فيه الى التخيير او الطرح والرجوع الى اصل البراءة او الاحتياط حسب ما يبنى عليه في ذلك وان لم يكن هناك قدر جامع فان كان احد المعنيين موافقا للاصل والآخر مخالفا اخذ بما يوافق الاصل لعدم ثبوت ما يخالفه نظرا الى اجمال اللفظ وقد يرجح الحمل على المخالف نظرا الى كونه على الاول مؤكدا لحكم الاصل فالتاسيس اولى منه وهو ضعيف والا لزم الرجوع الى الاصول الفقهية ومنها انه لو قامت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي وكانت هناك معان مجازية ودار الامر بينها فان كان الكل متساويا بحسب القرب من الحقيقة والبعد عنها وكذا في كثرة الاستعمال فيها وقلته فلا اشكال في لزوم التوقف في الحمل والحكم باجمال المراد الى ان يجيء قرينة على التعيين والحكم فيه اذن على حسب ما فصلنا في المشترك وربما يحتمل في المقام حمله على جميع المعاني المجازية نظير ما قيل من ظهور المشترك في ارادة الجميع عند انتفاء القرينة الصارفة المعينة وهو فاسد جدا اما على القول بعدم جواز استعمال اللفظ في المعنيين ولو كان مجازيين فظ واما على القول بجوازه فلان حمل اللفظ على الكل ايضا مجاز ولا دليل على تعيينه مضافا الى انه على فرض جوازه من ابعد المجازات في الاستعمالات فكيف يحمل اللفظ عليه مع الاطلاق وربما يقال بلزوم حمل اللفظ عليها باسرها على سبيل البدلية حكاه العلامة في بحث قال وان انحصرت وجوه المجاز وتساوت حمل اللفظ عليها باسرها على البدل اما على الجميع فلعدم اولوية البعض بالارادة واما البدلية فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال المشترك في مفهوميه انتهى وهذا ايضا كسابقه في الوهن لبعد الاستعمال المذكور جدا عن ظاهر المخاطبات العرفية فحمل المطلق عليه فاسد جدا ومجرد جواز استعمال المشترك في معنييه غير ناهض به عند القائل به ولذا ذهب معظم القائلين به الى اجمال المشترك حتى يقوم دليل على التعيين او ارادة الكل بل نص جماعة منهم بكون اطلاقه على الكل ابعد الوجوه فكيف يصح على القول به حمل اللفظ هنا مع الاطلاق على جميع المجازات ففي استنارة القول المذكور الى من جوز استعمال المشترك في مفهوميه ما لا يخفى وكانه تخريج منه تفريعا على القول المذكور وانت خبير بانه ان صح التفريع في المقام فانما يتفرع ذلك على ما بنى عليه من كلام صاحب المفتاح في المشترك حسب ما مرت الاشارة اليه او على القول بظهور المشترك في جميع معانيه الا ان الظاهر البناء على ظهور المجاز ايضا في الجميع تنزيلا للمعاني المجازية منزلة المعاني الحقيقية وح فما ذكره في بيان كون ارادتها على سبيل البدلية من انتفاء العموم في الخطاب ليس في محله كيف وهو جار في المشترك ايضا ثم ان قضية ما ذكره هو الحمل على الجميع على سبيل الاستغراق لو كان هناك ما يفيد العموم كما اذا كان اللفظ نكرة واردة في سياق النفي او النهي او دخل عليه اداة العموم وكيف كان فالوجه المذكور ايضا بين الفساد لا حاجة الى اطالة الكلام فيه واما اذا اختلفت المجازات فاما ان يكون اختلافها من جهة قرب بعضها من الحقيقة وشدة علاقته بها وبعد الباقي وضعفه في العلاقة او من جهة اشتهار بعضها وتداوله في الاستعمالات دون الباقي وكل من الوجهين المذكورين باعث على تعيين المجاز بعد وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة من غير حاجة الى ضم القرينة المعينة للمراد اما الاول فلما فيه من كمال الارتباط والمناسبة وفي كلام بعض المحققين ان السبب فيه الغلبة والاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه وبواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة من اعظم دواعي الرغبة في استعماله المفضية الى الغلبة والاشتهار وانت خبير بان انفهام اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة ليس الا من جهة ملاحظة نفس المعنى من غير ملاحظة غلبته واشتهاره اصلا ولو كان الفهم من الجهة المذكورة للزم اعتبارها وملاحظتها حال الانتقال اليه ومن البين خلافه وايضا كون الاقربية باعثة على شهرة المجاز محل منع وربما الباعث عليه شدة الحاجة الى المعنى وفور الاحتياج اليه في المحاورات فهي قد تكون بالنسبة الى غير الاقرب ومن الواضح ان مجرد القرب من الحقيقة لا يقتضي شدة الحاجة اليه فالظاهر ان نفس قرب المعنى هو الباعث على الانتقال اليه والحمل عليه بعد تعذر الحقيقة وليس ذلك استنادا في الفهم الى الترجيحات العقلية والمناسبات الاعتبارية بل الى فهم اهل اللسان وتبادر ذلك عندهم بعد تعذر الحقيقة حسب ما ذكرناه فالمناط في الاقربية الملحوظة في المقام هي التي تكون باعثة على انصراف اللفظ اليه بمقتضى فهم العرف لا مطلق الاقربية في الجملة وهو الحق في ذلك كانصراف اللفظ الدال على نفي الحقيقة بعد العلم بوجودها الى نفي الصحة عند دوران الامر بينه وبين نفي الكمال ومنه ايضا انصراف نفيها فيما لا يتصف بالصحة الى نفي الآثار والفوائد المطلوبة كما في لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ومنها ايضا انصراف التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان الى تحليل المنافع المقصودة الغالبة وتحريمها فلا اجمال في شيء من ذلك واما الثاني فلا لحاق المشكوك بالاعم الاغلب وعليه يجري الامر في المخاطبات العرفية فلا بد من كون الشهرة بحيث توجب نصرف اللفظ اليه في العرف بعد قيام الصارف عن الحمل على الحقيقة فمجرد الاشهرية غير كاف فيه بل لا بد من كونها بحيث توجب انفهام المعنى من اللفظ عند الاطلاق وكون الشهرة والغلبة باعثة على ذلك مما لا ريب فيه بل ربما يقضي اشتهار المجاز الى مساواته للحقيقة او رجحانه عليها فتكون قرينة صارفة ومعينة فكيف لا تكون معينة للحمل عليه مرجحة له على سائر المجازات بعد وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة وهذا ايضا ظاهر ومن ذلك حمل الالفاظ التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية على القول بنفي الحقيقة الشرعية منها بعد قيام القرينة الصارفة عن ارادة معانيها اللغوية ودوران الامر فيها بين ارادة المعاني الشرعية او مجاز آخر فيحمل على الاول نظرا الى غلبة استعمالها في كلام الشارع في المعاني المذكورة واشتهارها فيها حتى قيل بحصول النقل ومن البين ان ما عداها ليس كذلك فيقدم الحمل عليها ولا يكون اللفظ مجملا كما ذكره بعض المحققين وانت خبير بان الدعوى المذكورة على اطلاقها في محل المنع اذ ليس جميع الالفاظ المتداولة عندنا مما ثبت كثرة استعمال الشارع لها بحيث يحصل الظن بارادة تلك المعاني منها بعد وجود القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة نعم هو ظ في الالفاظ المتداولة في كلامه كالصلوة والصيام والحج والزكوة ونحوها والقول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها لا يتعين ان يكون من جهة الشهرة والغلبة بل الظاهر المشهور خلافه كما سيجيء الكلام فيه انشاء الله ولو اجتمعت الجهتان المذكورتان اعني الشهرة والقرب الى الحقيقة في بعض المجازات فتقدمه على الخالي عنهما واضح وكذا على الخالي عن احدهما ولو تعارضت الجهتان بان كان بعض المجازات مشهورا في الاستعمالات وبعضها اقرب الى الحقيقة فربما يشكل الحال اذن في الترجيح والظاهر مراعاة اقوى الوجهين واقربهما الى الفهم لاختلاف مراتب الشهرة والقرب الى الحقيقة والمجاز الراجح ولم يكن هناك قرينة لا بد من ملاحظة الراجح منهما والاخذ بمقتضاه ومنها انه اذا دار الامر بين حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولم يكن هناك قرينة دالة على تعيين المراد فهل يقدم الحقيقة المرجوحة او المجاز الراجح اقوال فعن ابي حنيفة ترجيح الحقيقة وعن الشافعي ترجيح المجاز وعن جماعة من العامة

الا هو

والخاصة منهم الغزالي والبيضاوي والعلامة والسيد العميدي والشهيد الثاني والمصنف والفاضل الجزائري والعلامة الخوانساري وجماعة من المتأخرين البناء على الوقف
وعدم ترجيح احد المعنيين في الحمل الا بقرينة دالة عليه وحكي القول به عن الشافعي ايضا حجة الاول اصالة الحمل على الحقيقة حتى يتبين المخرج ومجرد الشهرة لا يصلح صارفا
عنها كيف وقد شاع تخصيص العام في الاستعمال حتى جرى قولهم ما من عام الا وقد خص مجرى الامثال ومع ذلك لا ريب في حمله على العموم حتى يقوم صارف عنه وحجة
الثاني ان الغلبة وشهرة الاستعمال باعثة على انصراف الاطلاق الى المعنى الشايع وهي من اعظم الامارات المفيدة للظن وحجة الثالث تكافؤ الظن الحاصل من
الشهرة للظن الحاصل من الوضع فلا يحصل معه ظن بالمراد ومع عدمه لا يمكن الحكم باحد الوجهين لابتناء مداليل الالفاظ وفهم المراد منها على حصول الظن اذ
لا اقل منه في حصول الفهم فلا وجه لحمله على احدهما الا مع قيام قرينة خارجية على التعيين والتحقيق في المقام ان مراتب الغلبة مختلفة ودرجاتها متفاوتة فان
شهرة استعمال اللفظ في المعنى ورجحانه قد يكون بحيث يوجب فهمه من اللفظ وترجيحه على ساير المجازات من غير حاجة الى قيام قرينة معينة عليه لكن بعد قيام القرينة
الصارفة عن معناه الحقيقي ولا يكون تلك الغلبة بالغة الى حيث يكافؤ الظن الحاصل منها الظن المتفرع على الوضع فلا ريب اذن في ترجيح الحمل على الحقيقة مع اطلاق
اللفظ وقد تكون غلبة استعماله فيه فوق ذلك بان يكون الظن الحاصل من ملاحظة الشهرة مكافئا للظن بالحقيقة ولا ريب اذن في الوقف وعدم جواز حمله على
احدهما من دون قرينة دالة عليه وقد تكون الغلبة فوق ذلك ايضا فيكون اللفظ بملاحظتها ظاهرا في ذلك المعنى فيكون الظن الحاصل من الشهرة غالبا على ظن
الحقيقة فيتعين القول بترجيح المجاز الراجح ويكون الشهرة اذن قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي معينة لحمله على ذلك فان دلالة القرائن لا يعتبر ان تكون علمية
بل يكتفى فيها بالظنية لابتناء مداليل الالفاظ على الظنون وقيام الاجماع على حجية الظن فيها ويجري ما ذكرناه في مراتب الشهرة بالنسبة الى ساير القرائن المنضمة
الى اللفظ فان الظن الحاصل منها قد لا يعادل الظن بالحقيقة فلا يوجب صرف اللفظ عن الموضوع له نعم يوجب [illegible] الظن الحاصل منه وقد يترجح مفادها على ذلك
فيعادل ظنها الظن الحاصل من الوضع فيقضي بالوقف عن الحمل على الحقيقة او المجاز فلا يمكن الحكم بشيء منهما فهو وان لم توجب الحمل على المجاز الا انها مانعة من
الحمل على الحقيقة ايضا وقد يترجح على ذلك ايضا وقد يترجح فيقضي بصرف اللفظ عن معناه الحقيقي وحمله على المجازي على اختلاف مراتبه في الظهور فليس الامر في اللفظ
دائرا بين حمله على الحقيقة او المجاز بان ان وجدت قرينة صارفة حمل على المجاز والا فعلى الحقيقة كما قد يتراءى من كلماتهم بل هناك واسطة بين الامرين وهو
الوقف عن الحملين لعدم [illegible] الحمل مدار الفهم بحسب العرف بعد ملاحظة المقام فاذا حصل هناك مانع عن الفهم من شهرة او قيام قرينة اخرى توجب تردد الذهن
فلا دليل على لزوم الحمل على الموضوع له والحاصل ان حمله على الموضوع له او غيره يدور مدار التفاهم بحسب العرف واقل مراتبه الظن وليس الامر مبنيا على التعبد
[illegible] تفصيل القول [illegible] فظهر بما قررنا ضعف كل من الوجوه الثلثة المذكورة التي هي المستند للاقوال المتقدمة وهناك [illegible] من ان للغلبة فوق ما ذكر
[illegible] لا اشارة اليها [illegible] عن محل الكلام لخروج اللفظ معها عن حد المجاز واندراجه في الحقيقة وما قد يقال من ان مجرد الغلبة لا يكون باعثا على حمل
اللفظ عليه من دون البلوغ الى حد الحقيقة كيف ولو كان قاضيا بذلك لزم رجحان المجاز على الحقيقة مطلقا نظرا الى غلبة مطلق المجاز على الحقيقة حتى اشتهر ان
اكثر اللغة مجازات والبناء على كون العام مخصصا قبل الفحص عن المخصص نظرا الى شهرة التخصيص وغلبته في الاستعمالات مدفوع بانه ليس المدار في المقام على مطلق
الغلبة بل الغلبة القاضية بانصراف اللفظ الى ذلك المعنى والباعثة على توقف الذهن عن الحمل على الحقيقة بحسب التفاهم بين الناس ومن البين ان استعمال
المجازات والعمومات المخصصة ليس كذلك فان الوجه فيه ان اشتهار الاستعمال في غير المعنى الحقيقي هناك نوعي لا شخصي لعدم شيوع استعمال اللفظ في خصوص
مجاز او مرتبة من التخصيص مضافا الى كون الاستعمالات هناك مقرونة في الغالب بالقرينة الصارفة ومثل تلك الغلبة لا يوجب صرف اللفظ غالبا عند الاطلاق
على نحو ما اذا اشتهر اللفظ في مجاز مخصوص سيما اذا كان كثير من استعمالاته خاليا عن القرينة المقارنة ويعلم الحال فيه من ملاحظة الخارج كما لا يخفى على المتأمل
ان دعوى اشتهار المجازات وغلبتها على الحقائق غير ظاهرة بل من الظاهر فساده فان من البين ان غالب الاستعمالات العرفية والمخاطبات المتداولة من قبيل الحقائق
دون المجازات وانما يتوسع بالمجاز في بعض المقامات لمراعات بعض النكات فان اريد بما اشتهر من ان اكثر اللغة مجازات هذا المعنى فهو بين الفساد وقد مرت الاشارة
اليه والا فلا دلالة فيه على ذلك ومنها انه لو كان احد معنيي المشترك مهجورا او قامت قرينة على عدم ارادة الاخر دار الامر بين ارادة المعنى المهجور او الحمل على المجاز فان
كان معنى المجازي مشهورا في الاستعمالات فالظاهر تقديمه على الحقيقة المهجورة ومع عدمه ففي تقديم الحقيقة المهجورة نظرا الى كونه معنى حقيقيا او التوقف بين
الحمل عليه وحمله على معنى المجازي وجهان ومنها انه اذا ثبت نقل اللفظ الى معنى ودار المعنى المنقول اليه بين كونه الاقرب الى الحقيقة والابعد منه تعين الاول مع كونه
حاصلا بالتعيين لكون النقل المفروض مسبوقا بالتجوز والغالب فيه مراعات الاقرب الى الحقيقة ولذا يحمل اللفظ عليه عند الاطلاق قبل حصول النقل بعد تعذر
الحقيقة وبالجملة يجب الحكم بان المنقول اليه هو المجاز الذي يجب حمل اللفظ عليه مع ثبوت النقل سواء كان باعتبار غلبة استعمال اللفظ فيه الذي هي احد وجوه الاقربية
او باعتبار المناسبة الاعتبارية التي هي احد وجوهها ايضا كذا قيل وانت خبير بانه ان علم تحقق الغلبة بالنسبة الى احدهما بخصوصه فلا مجال للشك والا فلا فرق في الاقربية
عن الحاصل بذلك المتفرع النقل على غلبة الاستعمال وهي مما تتبع شدة الحاجة لا مجرد القرب من الحقيقة كما هو جلي ليس الوجه في حمل اللفظ على اقرب المجازات بعد تعذر
الحقيقة كونه غالبا في الاستعمالات بل لكون نفس الاقربية معينة له عند انتفاء القرينة المعينة والمفروض انتفاء العلم في المقام بوجود القرينة المعينة وعدمه فكيف
يمكن الحكم بحصول الغلبة في المعنى المفروض بمجرد ما ذكر الا ان يقال ان الاصل عدم الحاجة الى القرينة المعينة لما استعمل فيه متعينين بملاحظة ذلك كون المعنى المذكور
هو الشايع في استعماله لافتقار غيره الى القرينة المعينة وفيه ما لا يخفى ومنها انه اذا ورد لفظ في كلام الشارع والائمة عليهم السلام واختلف معناه بحسب اللغة والعرف العام
فلا اشكال في حمله على الاول لو علم بتأخر العرف كما انه لا اشكال في حمله على الثاني مع ثبوت تقدمه واما مع الاشكال فيه فان لم يثبت احد الوجهين فيدور الامر بين الحمل
على كل من المعنيين فهل يحكم بتقديم اللغة او العرف قولان فالمحكي عن بعضهم ترجيح الاول وعن الشيخ والعلامة والشهيد والبيضاوي القول بالثاني وهو الاظهر
اذ الغالب في المعاني العرفية العامة ثبوتها من قديم الزمان كما يعرف ذلك بعد ملاحظة المعاني العرفية وتتبع موارد استعمالها في كلمات الاوائل وملاحظة كتب
اللغة لبيانهم غالب اللغات العرفية العامة ويكشف عن ذلك الحكم الاكثر من عرفائهم بتقديم العرف اذ ليس ذلك الا من الجهة المذكورة الباعثة على الظن بالمراد

تقديم

وقد حكى بعضهم عليه الشهرة بل ربما يعزى القول به الى جميع الاصوليين وهو في الحقيقة حجة اخرى على ذلك لبعثه على المظنة الكافية في المقام وقد يستدل على ذلك
ايضا باستبعاد استقرار العرف العام في المدة القليلة من بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله وبانه لا مجال للتأمل في حمل اللفظ على معناه الثابت في العرف العام اذا لم يعرف له معنى اخر
بحسب اللغة مع قيام احتمال وجوده وهو مبني على تقديم العرف اذ لولا ذلك لوجب التوقف فيه والحكم باجمال اللفظ لاحتمال وجود معنى اخر له في اللغة واستمراره الى
وقت صدور الرواية وهو باطل بالاتفاق وليس شيء من الوجهين اذ لا بعد في استقرار العرف العام في المدة المذكورة بل في ما [illegible] ونهاية المدة المذكورة ايضا
ولو سلم فليفتح البحث من النبي صلى الله عليه وآله وما قبله للحكم باستقرار العرف بملاحظة الجميع فلا عرف اذن في زمانه صلى الله عليه وآله بل وكذا في ازمنتهم عليهم السلام والمفروض في الاحتمال المذكور حصول
النقل بملاحظة الكل والوجه في الحمل على المعنى العرفي في الصورة المفروضة من جهة استظهار اتحاد العرف واللغة نظرا الى اصالة عدم النقل ولذا تداول بينهم اثبات
اللغات بمجرد ثبوت المعنى في العرف على ما هو شأن نقلة اللغات وطريقة علماء الاصول في اثبات مداليل الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها حجة القول بتقديم
اللغة اصالة تأخر الحادث اذ المفروض عدم ثبوت مبدء النقل ويضعفه ان الاصل المذكور لا معول عليه في المقام الا بعد افادته الظن بمؤداه لما عرفت من ابتناء
اللغات على المظنة وحصول الاستفادة من العبارة فمجرد الاصل المذكور لا تعويل عليه مع الظن بخلافه من التتبع ومصير الاكثر اليه كما عرفت ولا يذهب عليك ان
قضية ما ذكرناه انه لو شك في خصوص بعض المقامات في مبدء النقل ولم يكن هناك مظنة بحصوله حال صدور الخطاب لزم التوقف في الحمل والحكم باجمال اللفظ
والرجوع الى ما يقتضيه الاصول الفقهية فيؤخذ بما وافق الاصل من المعنيين المذكورين ان وافق احدهما وليس ذلك من جهة حمل اللفظ عليه ليكون اثباتا للغة بالترجيح
بل هو من جهة استقلال الاصل اذن باثباته وعدم مزاحمة النص له لاجماله ومنها انه لو اختلف عرف المتكلم والمخاطب في لفظ فدار المراد بين ذينك المعنيين لعدم قيام [illegible]
على كون الخطاب باي من العرفين فهل يقدم الاول او الثاني او يتوقف بينهما اقوال والاول مختار الشريف الاستاد ويحكى القول به عن السيد والثاني يحكى
عن العلامة والشهيد الثاني والثالث مختار جماعة من المتأخرين منهم صاحب [illegible] واختاره في الفوائد الحائرية وتفصيل الكلام في المرام مع خروج عن خصوص المقام
ان يقال انه اذا صدر الخطاب من خصوص المتكلم وكان عرفه وعرف المخاطب وعرف المحل الذي وقع الخطاب فيه متحدا فلا اشكال في حمله مع الاطلاق على ذلك العرف وكذا اذا
لم يكن للمحل والمخاطب والمتكلم عرف مع اتحاد الاخرين وانحصر الحال فيه في عرف المحل او المتكلم او المخاطب فهذه وجوه سبعة لا اشكال فيها حيث لا دوران هناك
نظرا الى انحصار العرف في معنى واحد وان اختلف الحال فاما ان يكون باختلاف عرف المتكلم لعرف المخاطب مع انتفاء العرف في المحل او موافقته لاحد العرفين او
باختلاف عرف المتكلم لعرف المحل مع انتفاء عرف المخاطب او موافقته لعرف المتكلم او باختلاف عرف المخاطب لعرف المحل مع انتفاء عرف المتكلم او باختلاف كل منها للاخر
فهذه ايضا وجوه سبعة يقع الترديد فيها فان اختلف عرف المتكلم والمخاطب مع انتفاء العرف في محل الخطاب فالاظهر تقديم عرف المتكلم اذ الظاهر من المخاطبات الدائرة
بين الناس مراعاة المتكلم لعرف نفسه والوضع الحاصل بملاحظة اصطلاحه ان ثبت له عرف ولذا يقدم العرف الخاص على اللغة والعرف العام من غير خلاف يظهر بينهم
وليس ذلك الا من جهة ظهور جريه في الكلام على وفق مصطلحه وهو بعينه جار في المقام ومتابعته في الاستعمال لعرف المخاطب مجرد احتمال لا ظهور فيه ليزاحم الظهور المذكور
حتى يقضي بالوقف بين الامرين فالظاهر المذكور يتبع في المقام حتى يجيء هناك ما يزاحمه من ملاحظة الخصوصيات في بعض المقامات لما عرفت من ان المدار في امثال هذه
المسائل على حصول الظن كيف كان وقد يقرر الاحتجاج المذكور بملاحظة الغلبة فان عادة الناس جارية على المكالمة بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم لاصطلاح الغير
في محاوراتهم الا لقصد التعلم او فائدة اخرى واورد عليه بان المسلم من الغلبة المذكورة ما اذا كانت المكالمة مع من يوافق عرفه عرف المتكلم واما اذا كانت مع من يخالف
عرفه لعرفه فالغلبة المدعاة ممنوعة بل الظاهر عدمها والا لما خفيت على من يذهب الى خلاف القول المذكور وبيانه لما تحققت الغلبة في معظم المحاورات فمع حصول
الشك في الصورة المفروضة وهو ما اذا كانت المخاطبة مع من يخالف عرفه قضى ذلك بالحاقه بالاعم الاغلب ولا يعتبر ثبوت الغلبة في خصوص الصورة المفروضة بل
حصولها في معظم المحاورات كاف في تحصيل المظنة في محل الكلام نعم يعتبر ان لا يحصل هناك غلبة في خصوص المورد على عكس الغالب في ساير الموارد ليزاحم بها الغلبة
المفروضة وهي غير محققة في المقام ولو على سبيل الظن قطعا ثم دعوى انتفاء الغلبة في خصوص المقام من جهة ذهاب المخالف الى عدم الحمل عليه غير متجهة واي بعد في
خفاء الغلبة المذكورة عليه كغيره من نظائره في ساير المباحث على انه قد يكون ذلك من جهة اعتقاده ما يعارض ذلك مما يعادله او يترجح عليه وقد يومي اليه ملاحظة
ما احتج به في المقام وربما يحتج لذلك ايضا بانه لو حمل الكلام على عرف المخاطب لزم المجاز وهو مخالف للاصل فلا يحمل عليه الا بعد دلالة القرينة وهو في وضوح الفساد
بمكان لا يحتاج الى البيان حجة القول بتقديم عرف المخاطب ان في تكلمه بمقتضى عرفه اغراء بالجهل حيث ان المخاطب يحمله على عرف نفسه فلا يحصل من الحكم وايضا قد ورد
ان النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام انما يخاطبون الناس بما يعقلونه فينبغي ان يكون مخاطبتهم بمقتضى عرف مخاطبيهم ولا يذهب عليك وهن كل من الوجهين المذكورين فلا حاجة
الى اطالة الكلام فيما يرد عليهما حجة القول بالتوقف كون اللفظ اذن مشتركا بين المعنيين وصحة تكلم المتكلم على كل من عرفه وعرف مخاطبه فلا يحكم باحدهما الا بعد قيام
القرينة عليه وقد ظهر ما فيه مما قررناه اذ صحة التكلم على الوجهين لا ينافي ظهوره في احدهما مع انتفاء القرائن حسب ما بيناه ثم انه لو كان عرف المتكلم موافقا لعرف
البلد فالامر في ترجيح الظاهر وظهور الحمل على العرف المذكور [illegible] لا ينبغي التأمل فيه كما لا يخفى بعد ملاحظة الاستعمالات فتوقف بعض الافاضل في هذه
الصورة ايضا ليس على ما ينبغي نعم لو وافق عرف المخاطب عرف المحل فلا يخلو المقام عن اشكال لاتباعهم عرف المحل كثيرا في المخاطبات سيما مع طول المكث فيه فللتوقف
فيه اذن مجال سواء وافق عرف المخاطب او لا وان كان الاشكال في الثاني اظهر الا ان يكون الحكم متعلقا ببلد المتكلم فيحتمل قويا ترجيح عرفه ايضا وكذا لو لم يتحقق مكثه
في المقام قدرا يعتد به سيما مع اتحاد عرف المتكلم والمخاطب ولو دار الامر بين عرف المحل وعرف المخاطب من غير ان يكون للمتكلم عرف فيه فلا يخلو الحال ايضا عن اشكال وان كان
ترجيح عرف المحل قويا مع طول مكثه فيه ولو دار الامر بين الوجوه الثلثة فيقوى تقديم عرف المتكلم ايضا الا مع مكثه في المحل ففيه الاشكال المذكور ثم ان ما ذكرناه من
الدوران فيما اذا كان المتكلم عالما بعرف المخاطب والمحل واما مع جهله بهما فلا تأمل في حمل كلامه على عرفه وكذا لو كان جاهلا باحدهما في عدم حمل كلامه على العرف
المجهول وكذا لو كان عالما بعرف المخاطب مع علمه بعدم علمه بعرفه وعرف المحل فانه لا شبهة في حمله على عرف المخاطب اذا كان المقام مقام بيان ومع جهله بعلمه وعدمه
وجهان وكذا لو شك في الحال هذا ولا فرق فيما ذكرناه بين ما اذا كان لكل من المتكلم او المخاطب والمحل عرف خاص في اللفظ المفروض او يكون المعنى الثابت عند

بعضهم هو المعنى اللغوي والعرفي وبالجملة المراد بالعرف العام المتداول في التكلم والتخاطب والمحل اعم من الوجوه الثلثة لاتحاد المناط في الجميع وان اختلف الحال فيها ظهورا وخفاء بحسب المقامات الحادية عشر انهم اختلفوا في كون الالفاظ موضوعة للامور الخارجية او للصور الذهنية وغيرهما اقوال ثالثها انها غير موضوعة لشيء من الامرين وانما هي موضوعة لنفس المفاهيم والمهيات مع قطع النظر عن الوجودين ورابعها التفصيل بين الكليات والجزئيات فالكليات موضوعة بازاء المفاهيم الكلية مع قطع النظر عن الوجودين والجزئيات الخارجية بازاء الموجودات الخارجية والجزئيات الذهنية بازاء الموجودات الذهنية وحيث ان الاقوال المذكورة غير خالية عن ابهام فالحري توضيح الحال فيها في المقام فنقول ان القول بوضع الالفاظ للامور الخارجية يحتمل في بادي الراي وجوها احدها ان يق بوضعها للموجودات الخارجية على ان يكون الوجود الخارجي معتبرا في الموضوع له على سبيل الجزئية ثانيها ان يكون ذلك قيدا فيه على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا ثالثها ان يق بوضعها للمفاهيم باعتبار وجودها الخارجي ومن حيث تحققها كك فالموضوع له هو نفس المفاهيم بتلك الملاحظة اعم من ان تكون موجودة في الخارج اولا ويحتمل ان يعتبر الوجوه الثلثة المذكورة باعتبار كونها خارجية وان لم تكن موجودة في الخارج او يفصل بين ما يكون موجودة في الخارج فيؤخذ وجودها الخارجي على احد الوجوه المذكورة وما يكون نفسها خارجيا فيؤخذ خارجيتها كك ورابعها ان يراد بذلك وضعها للمفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها في الواقع سواء كان من شانها ان تكون خارجية او ذهنية او اعم منهما ولو كان تقديريا كما في الممتنعات او لم يكن تقديرها الا بحسب الاعتبار كما في اللاشيء واللاموجود المطلق ونحوهما فكونها خارجية باعتبار مقابلتها للصور الذهنية وخروجها عن الادراكات المفروضة وان كانت مدركات للعقل على فرض تصورها والمراد بوضعها للصور الذهنية اما نفس الصور الحاصلة في العقل من حيث كونها مرآة لما يطابقها في الخارج ان كان ما يطابقها امورا خارجية او لما يطابقها في الذهن ان كانت ذهنية فتكون الالفاظ دالة على الصور الذهنية الدالة على ما يطابقها حسب ما ذكر فتكون تلك الامور الخارجية او الذهنية مدلولة للفظ بتوسط تلك الصور واما المفاهيم المعلومة عند العقل من حيث تقيدها بكونها معلومة وانما عبر عنها بالصور لاتحادها معها في الذهن وان امكن الانفكاك بينهما بتحليل العقل واطلاق الصورة على ذلك مما لا مانع منه وقد تكرر اطلاقها عليه في كلماتهم ويحتمل هناك وجوه اخر في بادي الراي كان يكون المراد وضعها بازاء الصور والادراكات بنفسها او يكون المراد وضعها بازاء المفاهيم المقيدة بالوجود الذهني مع اندراج القيد في الموضوع له او خروجه او بملاحظة حصولها في الذهن من دون ان يؤخذ ذلك جزء او شطرا على حسب الاحتمالات المتقدمة لكنها ضعيفة جدا بل فاسدة قطعا والظاهر ان شيئا من ذلك مما لا يقول به احد اصلا اذ لا معنى لكون الالفاظ اسامي للامور الذهنية بنفسها ضرورة دلالتها على الامور الخارجية قطعا والصور الذهنية بنفسها غير مقصودة بالافادة والاستفادة غالبا والوجوه المذكورة مشتركة في ذلك وكذا الحال في الوجهين الاولين للقول بوضعها للامور الخارجية اذ كون الوجود الخارجي جزء من الموضوع له او قيدا فيه واضح الفساد لا دلالة في اللفظ عليه اصلا كما لا يخفى وسيجيء توضيح الكلام فيه والمراد بوضعها للمفاهيم اما مطلق المفهوم الشامل للحاصل منها في الذهن او الخارج وان لم يكن الاول من مصاديقها الحقيقية او المراد بها المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها حسب ما ذكر في الوجه الرابع فيرجع ذلك اليه ويعرف مما ذكرنا الحال في القول الرابع ويجري فيه عدة من الاحتمالات المذكورة كما لا يخفى على المتامل فيما ذكرنا ثم انه قد يستشكل فيما ذكر من التفصيل في وضع الجزئيات بانه ليس عندنا الفاظ موضوعة بازاء الجزئيات الذهنية ليكون الوجود الذهني ملحوظا في وضعها على احد الوجوه المذكورة نعم هناك معان لا وجود لها الا في الاذهان كالكلية والجنسية والفصلية ونحوها لكنها امور كلية ايض فلا يتجه التعبير عنها بالجزئيات وقد يوجه بان اسماء الاشارة اذا اشير بها الى المعاني الحاصلة في الاذهان كانت موضوعة لتلك الجزئيات الذهنية بناء على كون الموضوع له فيها خاصا كما هو المعروف بين المتاخرين الا ان حمل كلام المفصل على ذلك لا يخلو عن بعد سيما وكان المفصل منهم هو من الاول وان كان التعبير عنه بما ذكر غير خال عن التعسف لكن يرد عليه عدم ظهور فرق بينها وبين سائر الكليات اذ عدم قبولها للوجود الخارجي لا يقضي باعتبار الوجود الذهني في وضع اللفظ بازائها هذا ولا يذهب عليك بعد التامل فيما قررنا من الاقوال المذكورة الفرق بين هذه المسئلة وما وقع الخلاف فيه من اعتبار الاعتقاد في مداليل الالفاظ وعدمه حيث يمكن القول بكل من الوجهين على كل من الاقوال المذكورة وليس اعتبار الاعتقاد في الموضوع له مبنيا على كون الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية بل يمكن القول بنفيه ولو مع البناء على القول المذكور والقول باثباته على القول بوضعها للامور الخارجية ايض فان القائل المذكور يجعل ما وضع اللفظ له بحسب الواقع هو ما يعتقد انه ذلك المفهوم سواء كان المعنى الملحوظ في الوضع هو الامر الخارجي او الذهني فالخلاف في المقام في كون المعاني المتعلقة للاوضاع هل هي الامور الخارجية او الصور الذهنية او غيرهما وهذا القائل قد زاد عليه زيادة فجعل الموضوع له هو الامر الخارجي لكن على حسب الاعتقاد او الصورة الذهنية للشيء على حسب الاعتقاد وان لم يطابقه بحسب الواقع ويشهد بالفرق بين المقامين انه لم ينقل هناك قول بالتفصيل والقول بالتفصيل معروف في المقام مضافا الى ان القول بملاحظة الاعتقاد في مداليل الالفاظ مذهب سخيف قد اعرض المحققون عنه واطبقوا على فساد القول به ولم يقل به الا شذوذ من الناس ممن لا يحتفل به ومع ذلك فهو في غاية الوضوح من الفساد ولا يدري ان العبرة عندهم في الاعتقاد الملحوظ في مدلول اللفظ هل هو اعتقاد المتكلم او المخاطب او المكلف وظاهر ما حكي عنهم الاخير وهو لا يجري في الاخبارات الا ان يفصل في ذلك بين المقامين واما الخلاف في المقام فهو معروف بين الافاضل الاعلام فتم والحق في المقام هو القول بوضع الالفاظ للامور الخارجية مط بالتفسير الرابع وتوضيح القول في ذلك ان الالفاظ انما وضعت للمهيات بالنظر الى حصولها اللائق بها وان لم يكن ذلك حاصلا لها بالفعل فلفظ الانسان مثلا قد وضع بازاء الحيوان الناطق من حيث حصوله في الخارج وبملاحظة كونه امرا خارجيا وان لم يتحقق له حصول في الخارج فهو ملحوظ في الوضع على نحو ملحوظية الموضوع في القضية المقدرة فان المراد بالانسان في قولك كل انسان حيوان هو الانسان الخارجي حيث حكم على جميع افراده بالحيوانية وكذا الحال في قولك النار حارة والماء بارد والتراب ثقيل ونحو ذلك فان المفهم بالنار والماء والتراب ليس الا الامور الخارجية وان لم تكن موجودة بالفعل حيث ان الوجود اللائق بحالها هو الوجود الخارجي فالموضوع له هو تلك المهيات بملاحظة حصولها في الخارج من غير ان يكون الوجود الخارجي جزء من الموضوع له ولا قيدا فيه لكنه ملحوظ في وضع اللفظ بازاء تلك المهيات بمعنى انه قد وضع اللفظ بازائها بملاحظة كونها عنوانات لمصاديقها الخارجية فالمقصود بالملحوظ حال الوضع لم يوضع له اللفظ بملاحظة صورته الحاصلة في الذهن ولا بملاحظة نفسه سواء كانت حاصلة في الذهن او في الخارج ليكون حكاية عن الامر الموجود في الذهن او في الخارج بل من حيث كونه حكاية وعنوانا للامر الخارج فالمفاهيم التي من شانها

الاتصاف

الاتصاف بالوجود الخارجي على فرض وجودها كالمذكورات ونحوها انما وضعت الالفاظ بازائها بملاحظة كونها خارجية وان لم توجد في الخارج اصلا كالعنقاء بل ولو كانت ممتنعة في الخارج كشريك الباري فانه انما اريد به الامر الخارجي المشارك للباري في صفات الكمال واما ما لم يكن من شانها الاتصاف بالوجود الخارجي كالكلية والجنسية والفصلية ونحوها فهي ايض قد وضعت لها الالفاظ من حيث كونها عنوانا للامور الموجودة بوجودها اللائق بحالها وان كان حصولها في الذهن والحاصل ان الكلية ليست موضوعة لمفهوم جواز الصدق على كثيرين بملاحظة نفسه ليصدق على ذلك بملاحظة كونه متصورا عند العقل بل من حيث كونه عنوانا لملاحظة تلك الحيثية الحاصلة في المفاهيم الكلية من الانسان والحيوان وغيرهما وان كان حصول تلك الحيثية في الذهن خاصة واما ما كانت من شانها ان تكون في الخارج وفي الذهن معا فهي موضوعة بازائها بكل من الاعتبارين كالزوجية فانها موضوعة بازاء المفهوم المذكور من حيث كونه عنوانا للافراد الذهنية او الخارجية فالمفاهيم انما وضعت لها الالفاظ بملاحظة تحصلها في ظرفها اللائق بحالها من الذهن او الخارج من غير ان يكون ذلك التحصل جزء من الموضوع له ولا قيدا فيه بل قد وضع الالفاظ بازائها بتلك الحيثية ومن تلك الجهة سواء كانت تلك الحيثية حاصلة لها في الواقع اولا وذلك مما لا اشكال فيه بالنسبة الى ما يكون له وجود كائنا ما في الذهن او الخارج او ما يصح تقدير وجوده كك كما في العنقاء وشريك الباري واما ما لا يكون له وجود في نفسه مع قطع النظر عن تصوره ولا يصح ان يفرض له مصاديق خارجية او ذهنية يصدق عليها على حسب التقدير كاللاشيء واللاموجود ونحوهما فقد يشكل الحال فيها اذ ليس لتلك المفاهيم تحقق في ذاتها من حيث كونها مدلولة لتلك الالفاظ ومقصودا افهامها بها ولو على سبيل التقدير وليس حصولها في الذهن هو وجودها اللائق بحالها وليست تلك الالفاظ موضوعة بازائها من تلك الحيثية قلت لا شك ان الوجود الخارجي والذهني غير ملحوظ فيما وضع له لفظ العدم والنفي وامثالهما بل الملحوظ فيه هو مفهوم العدم المحض وبطلان الذات فليس مفهوم العدم من حيث كونه حاصلا في العقل قد وضع له لفظ العدم بل من حيث كونه امرا باطل الذات لا تحقق له في الخارج ولكون اصلا فحيثيته هي حيثية البطلان فذلك المفهوم من حيث كونه عنوانا لتلك الحيثية قد وضع اللفظ له فحيثية حقيقة العدم هي حيثية البطلان واللاشيء المحض هي بتلك الحيثية مراد بتلك اللفظة فالحال فيها وضع تلك الالفاظ بازائه على نحو سائر المفاهيم غاية الامر ان حيثية الحقيقة في سائر المفاهيم متحصلة ولو تقديرا بخلاف هذه فانها حيثية العدم وبطلان الذات فان قلت اذا كانت تلك الحيثية فيها هي حيثية العدم الصرف واللاشيء المحض فكيف يمكن ارتباط امر وجودي بها بان يتعلق بها الوضع قلت لا مانع من ذلك فان المفهوم المذكور مما يمكن ان يتصوره العقل ويتعقله وهو بهذا الاعتبار يمكن ان يتعلق الوضع به وان كانت حيثية كونه موضوعا له هي حيثية اخرى يظهر ذلك بملاحظة ما قرروه في الجواب عن شبهة الحكم على المعدوم المطلق بعدم امكان الحكم عليه ضرورة المتحصل ان تلك المفاهيم انما تكون متعلقة للاوضاع من حيث كونها عنوانات لحقايقها في نفس الامر من غير فرق بين ان يكون حقايقها قابلة للوجود الخارجي والذهني او كليهما معا او غير قابلة لشيء منهما سواء كانت ممكنة الاتصاف به او ممتنعة ولا بين ان تكون حقيقتها هي حيثية الوجود والتحقق كما في مفهوم الوجود او حيثية العدم والبطلان كما في مفهوم العدم فتلك المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها قد وضع اللفظ بازائها من غير فرق بين الصور المذكورة اصلا ويدل على ذلك وجوه احدها ان المتبادر من الالفاظ عند التجرد عن القرائن هو ذلك اذ لا ينساق منها الى الذهن الا نفس المفاهيم على النحو المذكور مع قطع النظر عن وجودها بحيث يشمل صورتها الذهنية بل انما ينصرف الى تلك المفاهيم من حيث كونها عناوين لمصاديقها فليس حصول تلك المفاهيم في الذهن الا من جهة كونه آلة لملاحظة ما عين اللفظ بازائه ومرآة لمعرفته فهي من حيث حصولها عند العقل مرآة لملاحظتها في نفسها من حيث كونها عنوانا لمصاديقها وهي بالحيثية الثانية قد وضع اللفظ لها الا ان حصولها في الذهن انما يكون على الوجه الاول ثانيها انا نجد مفاد الالفاظ والمفهوم منها في العرف قابلا للحكم عليه بالوجود الذهني او الخارجي على حسب اختلاف المفاهيم في قبول الوجود غير متحقق الحصول بالوجود اللائق به ولهذا يصح حمل المعدوم عليها من غير تناقض ولا لزوم تجوز ولو كان الوجود ماخوذا فيه شرطا او شطرا لما صح ذلك فاذا انضم الى ذلك صحة السلب المعنى المفهوم من تلك الاسامي بحسب العرف عن صورها الذهنية وتصوراتها الحاصلة عند العقل كما هو واضح بعد ملاحظة العرف ولو بالنسبة الى الامور الذهنية فان تصور العقل لها غير حصولها في العقل دل ذلك على عدم وضعها للصور الذهنية ولا للمفاهيم على النحو الاعم بحيث يشمل تلك الصور ايض وحيث عرفت ان الحقايق التي يراد انتقال الذهن اليها من تلك الالفاظ قد تكون امورا خارجية وقد تكون غيرها فلا وجه للقول بملاحظة خصوص الوجود الخارجي في وضعها فتعين القول بوضعها للمفاهيم على النحو الذي ذكرنا فان قلت كما انه يصح ما ذكر مع كون الالفاظ موضوعة بازاء المفاهيم على الوجه المذكور كذا يصح لو قيل بكونها موضوعة لنفس الصور من حيث كونها مرآة لملاحظة ما تعلقت بها اذ ح فليس الملحوظ بالدلالة الا الامور الخارجية المعنى المذكور من غير ان يكون الصورة ملحوظة اصلا اذ ذلك قضية كونها مرآة فان ذات المرآة غير منظور اليها اصلا في لحاظ كونها مرآة فغاية ما يستفاد من الوجه المذكور عدم كون الصور الذهنية موضوعا لها من حيث ذواتها الا من حيث كونها مرآة لملاحظة غيرها قلت هذا الاحتمال وان صح قيامه في المقام في بادي الراي الا انه فاسد بعد التامل في العرف لصحة السلب عنها ولو بملاحظة كونها مرآة الا ترى انه يصح ان يق في العرف ان الصورة الحاصلة من النار في الذهن ليس نارا وان اخذت مرآة لملاحظة الحقيقة الخارجية من غير ان تكون ذات الصورة ملحوظة اصلا وبالجملة انه يصح سلب النار مثلا عن الصورة الذهنية مط سواء اخذت ملحوظة بنفسها او مرآة لملاحظة غيرها ثالثها ان المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها في المخاطبات انما هي تلك المفاهيم على الوجه المذكور دون صورها الذهنية ووجوداتها الخارجية وانما وجودها في الخارج من جملة احوالها فينبغي ان يكون الالفاظ موضوعة بازائها نعم الوجودات الخارجية او الذهنية قد تكون مقصودة بالافادة والموضوع بازائها هو لفظ الوجود لا بان يكون موضوعا لعين الوجود الخارجي او الذهني لعدم امكان حصول الوجود الخارجي في العقل ولا حصول الوجود الذهني الحاصل في ذهن في ذهن اخر ومن البين ان الغرض من وضع الالفاظ هو حصول المعنى في الذهن بواسطة اللفظ بل بوجه من وجوهه اعني المفهوم المذكور الصادق عليه وهو عنوان كاشف عنه ومرآة لملاحظته وقد تقرر في محله ان المعلوم بالوجه انما يتعلق العلم حقيقة بذلك الوجه فليس الموضوع له هناك ايض الا المفهوم حجة القول بوضعها للامور الخارجية ان من قال اكلت الخبز وشربت الماء واشتريت العبد وبعت الدابة وخرجت من الدار ودخلت البلد الى غير ذلك من الاستعمالات الكثيرة انما يريد من تلك الالفاظ الامور الخارجية كما هو ظ من ملاحظة الخطابات العرفية فلو كانت هي الموضوع لها فهو المدعى والا لزم ان تكون تلك الاستعمالات كلها مجازات من جهة مشاكلة تلك الامور الخارجية لصورها الذهنية وهو واضح الفساد لانه

الى انسداد باب الحقيقة والتزام التجوز في جميع الالفاظ المتداولة وهو مع مخالفته للاصل ضرورة كون الاصل في الاستعمال الحقيقة باطل بالاتفاق ويمكن الايراد عليه من وجوه احدها المنع من استعمال تلك الالفاظ في الامور الخارجية بل انما استعملت في الامور الذهنية من حيث كونها مرآة للامور الخارجية فالانتقال من تلك الالفاظ الى الامور الخارجية بواسطة تلك الصور الذهنية فقضية الدليل المذكور ابطال القول بوضعها للامور الذهنية من حيث حصولها في الذهن وبذلك يندفع ما لا يتوهم لحدي المقام كما مر وانما وضعها للصور الذهنية من حيث كونها مرآة لملاحظة الامور الخارجية وانه موصلة اليها فاقصى ما يلزم من ملاحظة الامثلة المذكورة وغيرها هو كون الحكم واقعا على الامور الخارجية وهو لا يستلزم استعمال اللفظ فيها اذ قد تكون تلك الالفاظ مستعملة في تلك الصور الموصلة الى تلك الامور حيث جعلت مرآة لملاحظتها فوقع الحكم عليها ثانيها المعارضة بالالفاظ المستعملة في المعدومات من المستحيلات وغيرها كشريك الباري واجتماع النقيضين والعنقاء وذي الرؤوس العشرة من الانسان ونحوها فان استعمالها في معانيها حقيقة قطعا ولا وجود لشيء منها في الخارج حتى يقال كونها موضوعة للامور الخارجية ثالثها المعارضة ايضا بصدق احكام كثيرة على المفاهيم مما لا تحقق لها الا في الذهن مثل قولك الانسان نوع والحيوان جنس والجوهر صادق على كثيرين ونحوها فليس المراد بتلك الموضوعات الا المفاهيم الموجودة في الذهن ضرورة عدم ثبوت تلك الاحكام لها في الخارج ومن المعلوم بعد ملاحظة العرف انتفاء التجوز فيها ويمكن دفع الاول بان المفهوم عرفا من تلك الالفاظ في الامثلة المفروضة ليس الا الامور الخارجية ابتداء فهي مستعملة فيها قطعا الا ان يكون المراد منها الصورة الحاصلة في الاذهان الموصلة الى تلك الامور ليكون فهم الامور الخارجية بتلك الواسطة وذلك معلوم بالوجدان بعد ملاحظة المفهوم من تلك الالفاظ في تلك المقامات ثم ان تلك الامثلة ان الانتقال هناك الى الامور الخارجية انما يكون بتوسط الصور الذهنية لعدم امكان احضار نفس الامور الخارجية بواسطة الالفاظ المستعملة من غير واسطة فمن اين يعلم كون اللفظ مستعملا في الامور الخارجية دون الصور الذهنية مع ان المفروض حصول الانتقال الى الامرين فكما انه يحتمل ان تكون مستعملة في الامور الخارجية ويكون الانتقال الى الصور الذهنية من باب المقدمة حيث لا يمكن احضارها الا بصورها كذا يحتمل ان تكون تلك الصور هي المستعمل فيها من حيث ايصالها الى الامور الخارجية فيتبعها الانتقال الى الخارج فان الانتقال الى الصور من حيث كونها مرآة للخارج يستلزم الانتقال الى الامور الخارجية قلت لا ريب ان الصور الذهنية الحاصلة في المقام غير ملحوظة من حيث كونها صورا حاصلة في الذهن اصلا بل ليست ملحوظة الا من حيث ملاحظة الخارج بها فليس المفهوم من تلك الالفاظ الا الامور الخارجية وليس الانتقال من اللفظ في ملاحظة السامع الا اليها ابتداء غير ان الانتقال اليها في الواقع مما كان بواسطة صورها وقضية ذلك كون حصول الصورة مقدمة عقلية للانتقال الى تلك المعاني فان دلالة اللفظ على المعنى كونه بحيث يلزم من العلم به العلم بمعناه فمعنى اللفظ في الحقيقة غير العلم بمعناه الحاصل من الدلالة على الصورة الحاصلة فتلك الصورة الحاصلة من ثمرات الدلالة لا انها نفس المدلول فتم ويمكن دفع الثاني بان تمام المعاني المذكورة اذا كان المراد من وضع الالفاظ للامور الخارجية وضعها لها بحيث يؤخذ وجودها الخارجي جزءا للمدلول او قيدا فيه ولو اريد وضعها للامور الخارجية بمعنى كون الملحوظ منها ذلك لو كان وجودها تقديرا بحسب ما تقدمت الاشارة اليه فلا نقض بما ذكر نعم قد يصح المعارضة بمثل المعدوم المطلق واللاشيء ونحوهما والتزام القائل المذكور بالتخصيص غير بعيد لبداهة عدم امكان القول بوضعها للامور الخارجية حيث انه لا مصداق لها في الخارج لا محققا ولا مقدرا ودفع الثالث بالتزام التجوز في الالفاظ المذكورة ودعوى القطع بعدم كونها من المجازات ممنوعة كيف ومن الظاهر ان المتبادر من الانسان والحيوان ونحوها ليس الا الامور الخارجية ويصح سلبها قطعا عن الامور الحاصلة في الاذهان ثم كيف يقطع بانتفاء المجاز في المقام مع كون المراد بها المعاني الحاصلة في الاذهان ولو قررت المعارضة بالنسبة الى لفظ النوع والجنس والفصل ونحوها من الاصطلاحات الخاصة ولا بعد في الالتزام بالتخصيص بالنسبة اليها ايضا ولا يذهب عليك ان التزام التخصيص في المقام وفيما مر مبني على حمل القول بوضعها للامور الخارجية على الوجه الثالث اما لو اريد به ما قلناه فالاشكال مندفع من اصله كما هو ظاهر مما قررناه والاولى الايراد على الدليل المذكور بانه غير مثبت للمدعى لامكان القول بوضعها للماهيات من حيث هي ولا تجوز اذن في اطلاقها على الامور الخارجية لحصول الماهيات في الخارج الا ان يدعى كون تلك الاستعمالات في خصوص الامور الخارجية مع ملاحظة الخصوصية في المستعمل فيه وهو محل منع مضافا الى ما عرفت من كونه اخص من المدعى لعدم جريانه في كثير من الالفاظ مما وضع للامور الذهنية كالكلية ونحوها وما وضع للامر كالزوجية والفردية ونحوها فالتزام التخصيص اذن يرجع الى القول بالتفصيل حجة القول بوضعها للامور الذهنية امور احدها ان وضع الالفاظ للمعاني انما هو لاجل التفهيم والتفهم ومن البين ان ذلك انما يكون بحصول الصور في الذهن فليس المفهوم من الالفاظ الا الصور الحاصلة وهي التي ينتقل اليها من الالفاظ فتكون الالفاظ موضوعة بازائها وهي مرآة لملاحظة الامور الخارجية والنظر فيها ويدفعه ان كون التفهيم والتفهم بحصول الصور لا يستدعي كون الالفاظ موضوعة بازاء الصور لجواز ان تكون موضوعة للامور الخارجية ويكون الانتقال اليها بواسطة صورها ضرورة انحصار طريق العلم بها حينئذ بذلك فليس المنتقل اليه الا نفس الامور الخارجية الا ان الانتقال اليها بحصول صورها الا ان المنتقل اليه هو نفس الصورة وهذا هو الظاهر من ملاحظة العرف فان قلت ان الصورة الحاصلة اذا اخذت مرآة للخارج ووضع اللفظ بازائها من تلك الجهة كان المنتقل اليه اولا بحسب الملاحظة هو الامر الخارجي قطعا الا ان المنتقل اليه بحسب الواقع هو الصورة ولا يكون المنتقل اليه بحسب العرف هو الامور الخارجية الا انما هو من هذه الجهة لا لكون اللفظ موضوعا بازائها قلت المتعلق للوضع انما يحصل الانتقال من اللفظ اليه ابتداء بحسب ما يفهم منه في العرف حسبما مرت الاشارة اليه ومع الغض عن ذلك غير مجد فيما ذكره من الاحتمال كاف في هدم الاستدلال ثانيها انها لو لم تكن موضوعة لذلك لما اختلفت التسمية بحسب اختلاف الصور الذهنية مع عدم اختلاف الشيء في الخارج فدوران التسمية مدار ذلك دال على وضعها بازاء الصور الذهنية حيث اختلفت الاسامي باختلافها من دون اختلاف الامر الخارجي بيان ذلك ان من راى شبحا من بعيد فيسميه انسانا اذا اعتقده ذلك ثم اذا اعتقده شجرا اطلق عليه اسم الشجر ثم اذا اعتقده حجرا اطلق عليه اسمه من غير خروج عن حقيقة اللفظ في شيء من ذلك فلو كانت الالفاظ اسامي للامور الخارجية لزم ان يكون الاطلاق في غير ما هو اسمه في الواقع عليه اما غلطا او مجازا مع انه ليس كذلك قطعا فتوارد تلك الاسامي عليه على سبيل الحقيقة مع كون الحقيقة الخارجية متحدة ليس الا لتعدد الصور المتواردة عليه فيكون وضعها متعلقا بالصور الذهنية حيث دار الاستعمال الحقيقي مدارها وكذا لو نظر الى الاشياء المختلفة في النوع من نوع واحد واطلق اسم ذلك النوع عليها كان حقيقة وان كانت حقائقها مختلفة

مباينة فظهر من اختلاف التسمية على سبيل الحقيقة مع اتحاد الحقيقة الخارجية ومن اتحادها كذلك مع اختلاف الحقيقة في الحقيقة وضع اللفظ بازاء الصور الذهنية دون الامور الخارجية حيث كانت التسمية في المقامين تابعة للاول دون الاخير وارد عليه بوجوه الاول المنع من الملازمة المذكورة فليس اختلاف التسمية بحسب اختلاف الاعتقاد للمتكلم فغاية ما يلزم من الدليل المذكور بطلان وضعها للامور الخارجية المطابقة لنفس الامر من غير مدخلية لاعتقاد المتكلم فيه اذ لا وجه اذن لتغير التسمية مع عدم اختلاف المسمى بحسب الحقيقة واما لو قيل بوضعها للامور الخارجية على حسب ما يعتقده المستعمل فلا مانع اذن من الطرح دوران التسمية مدار اعتقاد المتكلم نظرا الى اختلاف الحال في الامر الخارجي بحسب معتقده ويدفعه انه ان اراد بوضعها للامور الخارجية على حسب اعتقاد المتكلم انها موضوعة بازاء ما يعتقده خارجيا حتى يكون الاعتقاد ماخوذا في وضع الالفاظ فهو راجع الى المذهب الضعيف المتقدم وان خالفه في اعتبار خصوص اعتقاد المتكلم ان اريد اعتباره فيه مطلقا وقد قام الدليل القاطع على فساده كما مرت الاشارة اليه وان اراد به وضعها للامور الذهنية من حيث كونها مرآة للخارج فهو مع بعده عن التعبير المذكور انه بعينه مراد القائل بوضعها للامور الذهنية لظهور فساد القول بكونها موضوعة بازاء الامور الذهنية من حيث حصولها في الذهن ولا مجال لذهاب احد اليه بحسب ما مر بيانه فيكون ذلك اذن تسليما لكلام المستدل وارجاعا للقول الاخر اليه الثاني انه يجوز ان يكون لفظ الانسان والشجر والحجر موضوعا للانسان والشجر والحجر الخارجي الا ان المتكلم لما ظن الشبح انسانا في الخارج اطلق عليه ما هو موضوع له ثم لما ظنه شجرا اطلق عليه اسمه وهكذا فاطلاق اللفظ ليس الا باعتبار كون الموضوع له هو الامر الخارجي وبيان ذلك لا يصح الاستعمال اذ غاية الامر ان يكون المستعمل معذورا في اطلاقه نظرا الى ظنه واما بعد الانكشاف فلا بد من الحكم بكون الاستعمال غلطا وملاحظة حدي الحقيقة والمجاز تنادي بعدم اندراج شيء منها ومن البين انحصار الاستعمال الصحيح فيهما مع انه من الواضح بضحالة انه ليس شيء من تلك الاطلاقات غلطا بحسب اللغة الثالث انه لو تم ذلك لقضى بنفي الوضع للصور الذهنية ايضا اذ على هذا القول تكون الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية المطابقة لذيها بحسب الواقع كما ان القائل بوضعها للامور الخارجية يريد بها الامور الخارجية المطابقة للواقع فح ينبغي ان لا يطلق اللفظ الا على الصورة الواحدة المطابقة دون غيرها والبناء على اعتبار المطابقة في الثاني دون الاول تحكم بل فاسد اذ لا داعي للفرق وانت خبير بما فيه اذ من البين ان القائل بوضعها للامور الخارجية لا يحتاج الى اعتبار المطابقة ضرورة كون الشيء الخارجي هو نفس الواقع وكذا القائل بوضعها للامور الذهنية بالنسبة الى مطابقتها لما في الذهن اذ ليس الامر الذهني الا الشيء الحاصل في الذهن فلا مغايرة في المقامين حتى يعتبر المطابقة نعم يعتبر المطابقة في المقام بين الصورة الحاصلة وذيها وهو حاصل ضرورة اتحادهما بالذات وان تغايرا بالاعتبار واما المطابقة بين الصورة الحاصلة المطابقة للمهية المعلومة للمصداق الذي ينتزع منها تلك المهية ويطلق اللفظ عليها من تلك الجهة فلا دليل على اعتبارها غاية الامر ان يكون استعمال اللفظ في المعنى المذكور في غير محله وذلك لا يستدعي غلطا في الاستعمال الرابع المعارضة بقلب الدليل بان يقال انها لو كانت موضوعة للصور الذهنية لما تغيرت التسمية مع تغير الشبح المرئي بحسب الواقع اذا لم يعلم به المتكلم وكانت الصورة الاولى باقية مستمرة والتالي باطل قطعا لامتناع اطلاق الحجر على الانسان حقيقة فان قيل ان الموضوع له هو صورة الشبح المطابقة له بحسب الواقع فتغير التسمية انما يكون من تلك الجهة قلنا فقضية ذلك عدم صحة الاطلاق في الصورتين ومبنى الاحتجاج على صحتها والقول بكون المناط في صحة الاستعمال اعتقاد المطابقة للواقع جار على القول بوضعها للامور الخارجية ايضا فيصح تواردها الاسامي المختلفة مع اتحاد المسمى نظرا الى اختلاف الاعتقاد فيه فهدم الاحتجاج وتجويز ذلك على القول بوضعها للامور الذهنية دون القول بوضعها للامور الخارجية تحكم بحت وفيه ان الاعتقاد لا يصحح الاستعمال بحسب الواقع من انما يصححه بحسب اعتقاد المستعمل فبعد انكشاف الخلاف ينبغي الحكم بالغلط حسبما مر ومن المعلوم خلافه فذلك اذن شاهد على وضعها للامور الذهنية لما عرفت من الوجه في صحة الاستعمال ح على القول المذكور وغاية الامر ان يكون ارادة المعنى المذكور في غير محله وذلك لا يوجب غلطا في الاستعمال كما عرفت فما ذكر من تغير التسمية مع تغير الشبح ان اريد به تغير الاسم بالنسبة الى من يعلم به فمم وليس ذلك الا لملاحظة الصورة الحاصلة وان اريد تغيره بالنسبة بالنظر الى الواقع مع عدم ملاحظة الصورة الحاصلة فهم اذ من الواضح ان القائل بوضع الالفاظ للصور الذهنية لا يقول به فان المناط عنده في ذلك ملاحظة الصورة الذهنية وكذا الحال لو اريد تغيره بالنسبة الى من يعتقد بقاء الاول لوضوح فساده ضرورة صحة اطلاق اللفظ الاول عليه بالنسبة اليه فيصح استناده الى ذلك نظير ما مر من الاحتجاج الخامس المعارضة بانها لو كانت موضوعة بازاء الصور الذهنية لم يجز ارادة الامور الخارجية منها الا على سبيل المجاز ومن الواضح بملاحظة الاستعمالات خلافه ويدفعه ما عرفت من انه ليس مراد القائل بوضعها للامور الذهنية كونها موضوعة للصور بنفسها بل من حيث كونها مرآة لملاحظة الخارج وح فارادة الامور الخارجية بتوسط تلك الصور الذهنية مما لا مانع منه اصلا ولا تقتضي تجوزا في اللفظ كيف ولا بد من التوسط المذكور على القولين وان كان هناك فرق بين الوجهين حسبما عرفت او ان المراد وضعها للمفاهيم من حيث كونها مدركات للعقل وح لا تجوز في اطلاقها على الامور الخارجية ايضا ضرورة صدق تلك المفاهيم عليها غاية الامر ان يعتبر في استعمال اللفظ فيها كونها مدركات للعقل السادس المعارضة ايضا بانها لو كانت موضوعة بازاء الصور الذهنية لوجب الانتقال اليها عند الاطلاق وتبادرها في الفهم مع انه لا ينتقل الذهن عند سماع الالفاظ الا الى الامور الخارجية من غير التفات الى الصور الذهنية وفيه ما عرفت من فساد حمل كلام القائل بوضعها للامور الذهنية على ارادة نفس الصور والادراكات بنفسها فعدم الالتفات الى نفس الصور الذهنية غير مانع عن صحة القول المذكور حسبما عرفت تفصيل القول فيه والتحقيق في الجواب ان القائل بوضع الالفاظ للامور الخارجية انما يقول بوضعها لها على حسب نفس الامر ضرورة مطابقة الخارج لنفس الامر لكن من الظاهر انه لا بد في استعمال الالفاظ في تلك المعاني واطلاقها بحسب الموارد من طريق الى معرفتها حتى يستعمل الالفاظ فيها ويصح اطلاقها على مصاديقها وح فنقول ان اطلاق الالفاظ المذكورة على الشبح المرئي من البعيد اما ان يكون على سبيل الحمل كان يقول هذا شجر او حجر ونحو ذلك او باستعمالها في خصوص ذلك بان يقول هذا الشجر كذا او هذا الحجر كذا وهكذا اما على الاول فمن البين انه ليس المستعمل فيه لتلك الالفاظ الا معانيها الخارجية غاية الامر انه مع عدم المطابقة يلزم كذب ذلك الحكم وعدم مطابقته للواقع من غير لزوم غلط في الاستعمال وحصول الكذب ح لا مجال لانكاره بناء على المشهور في تفسير الصدق والكذب ومنه يظهر وجه اخر لضعف الايراد الاول اذ بناء على ما ذكر لا كذب في تلك الاخبار لكونه مجرما في اعتقاده وكذا لو جزم او انسانا فذلك انما يوافق مذهب النظام دون ما هو المشهور واما على الثاني فليس استعمال تلك الالفاظ الا في معانيها الحقيقية اذ لم يرد بالشجر والحجر والانسان الا معانيها الخارجية وانما اطلقها على الشيء المفروض من جهة اعتقاد مطابقته لها وكونه فردا لذلك المعنى وحصول تلك الطبيعة في ضمنه فالمستعمل فيه اللفظ هو معناه الكلي الخارجي واطلاقه على

اللانسان والهذا على تلك الغرض من جهة اعتقاد انطباقها معه واتحادها به فبعد تلك الحالة فظهر عدم المطابقة لا يلزم كون ذلك الاستعمال غلطا لوضوح استعماله فيما وضع له غاية الامر فهو دكون استعماله في ذلك المعنى في غير محله لعدم انطباق ما اطلق عليه لتلك الطبيعة التي استعمل اللفظ فيها وليس ذلك من قبيل استعمال الشجر في الحجر مثلا حتى يرد ذلك فلا يرد لا لزم في الدوران المذكور على وضع الالفاظ للحقائق الذهنية اصلا ومع الغض عن ذلك كله فغاية ما يلزم من الدليل المذكور على فرض صحته عدم وضعها للامور الخارجية وبمجرد ذلك لا يتعين القول بوضعها للامور الذهنية لاحتمال كونها موضوعة بازاء المفاهيم من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها في الذهن او في الخارج ثانيها انها لو كانت موضوعة بازاء الامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار اذ ليس ما وضع له اللفظ الا الامور الموجودة في الخارج فاذا كان اللفظ مستعملا في معناه كان ذلك موجودا في الخارج اذ ليس مدلول اللفظ الا عين ما في الخارج ومن ذلك يعلم امتناع صدق الخبر ايضا فان الصدق والكذب مطابقة مدلول الخبر لما هو الواقع وعدمها فاذا فرض كون الكلام موضوعا بازاء الامور الخارجية كان مدلوله عين ما هو الواقع ولا معنى لمطابقة الشيء لنفسه وعدمها واجيب عنه تارة بان الدلالة الوضعية ليست كالدلالة العقلية حتى لا يمكن تخلفها عن المدلول بل انما توجب احضار مدلوله بالبال سواء طابق الواقع او خالفه فيلحظ المطابقة وعدمها بالنسبة الى المعنى الحاضر في الذهن بواسطة الدلالة المذكورة واخرى بان المراد من وضعها للامور الخارجية هو وضعها للموجودات الخارجية بزعم المتكلم واعتقاده لا الامور الخارجية المطابقة لنفس الامر فحينئذ يكون مع مطابقته للواقع صدقا ومع عدمها كذبا وثالثة بالمعارضة بانه لو كان الكلام موضوعا للنسبة الذهنية لكان مدلول الكلام هو تلك النسبة فيكون الواقع بالنسبة اليه هو ذلك فيح فيكون صدقه وكذبه بملاحظة تحقق تلك النسبة في الذهن وعدمه لا بملاحظة حصول النسبة الخارجية وعدمه فيكون المناط في الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها وهو انما يوافق مذهب النظام دون المشهور مدا بعيد بانها اخص من المدعى فانه انما يفيد عدم الوضع للامور الخارجية بالنسبة الى المركبات الخبرية دون غيرها ويرد على الاول ان الامر الحاصل في الذهن انما يؤخذ مرآتا لما هو مدلول اللفظ والمحكوم عليه بالمطابقة وعدمها انما هو مدلوله والمفروض ان مدلوله هو عين ما في الخارج فلا يمكن فرض المطابقة وعدمها بالنسبة اليه فح فمع انتفاء مدلوله في الخارج يكون اللفظ خاليا عن المعنى الموضوع له لخصوص الوجود في الخارج والمفروض انتفائه هذا اذا كان الملحوظ استعماله فيما وضع له واما اذا فرض استعماله في غير ما وضع له اعني المفهوم المعدوم فيكون اما غلطا او مجازا فلا يندرج ايضا في الكذب لان بلاحظ كذبه بالنظر الى اللفظ وفيه ما لا يخفى ومع الغض عن ذلك يجعل الثاني الشرطية المذكورة عدم امكان الكذب مع استعمال اللفظ في حقيقته وهو ايضا واضح البطلان والملازمة ظاهرة مما ذكر وعلى الثاني ما عرفت من ان من الكلام المذكور اذ لا ربط للاعتقاد بموضوعات الالفاظ خصوصا على هذا القول واخذ العلم في معاني الالفاظ مذهب لام الدليل القاطع على فساده مضافا الى عدم جريانه في صورة تعمد الكذب لانتفاء مطابقته لاعتقاده ايضا وعلى الثالث ان ما ذكره مبني على ان يكون المقصود وضع الالفاظ للصور الذهنية بانفسها او ما يقرب من ذلك وقد عرفت وضوح فساده وانه مما لم يذهب اليه احد واما اذا اريد وضعها للصور الذهنية من حيث كونها مرآتا لملاحظة الخارج او للمفاهيم المقيدة بكونها معلومة حسبما مر فلا ورود لذلك اصلا مضافا الى انه لو بني الامر في القول المذكور على ما ذكره فاللازم حينئذ عدم انتفاء الخبر بالصدق والكذب على القول المذكور ايضا فيكون اللازم مشتركا لورود بين القولين نظرا الى كون الواقع بناء عليه هو الامر الذهني والمفروض انه عين الموضوع له فلا تغاير بين المدلول والواقع حتى يعتبر المطابقة وعدمها فلا وجه لالتزام اعتبار الصدق والكذب على مذهب النظام دون المشهور وعلى الرابع انه اذا ثبت ذلك في المركبات الخبرية ثبت في غيرها فانه اذا اعتبرت النسبة ذهنية فلا بد من اعتبار الموضوع والمحمول كذلك فيتم الحكم في سائر الالفاظ حتى الانشاء ان نظرا الى وضع مباديها لذلك فيتبعها اوضاع المشتقات والتحقيق في الجواب ان يقال ان الدليل المذكور على فرض صحته انما يفيد عدم وضع الالفاظ للامور الخارجية الماخوذة مع الوجود شطرا او شرطا واما لو قيل بوضعها للماهيات بملاحظة وجودها في الخارج او على النحو الذي اخترناه فلا دلالة فيه على بطلانه اصلا اذ لا يستلزم دلالة اللفظ عليها كذلك وجود ما في الخارج اذ دلالة اللفظ على شيء باعتبار وجوده لا يستلزم وجوده فان طابق مدلوله ما هو الواقع كان صادقا والا كان كاذبا واللفظ مستعمل في معناه الحقيقي على الوجهين ومع الغض عن ذلك فمن البين ان اقصى ما يفيده ذلك عدم وضعها للامور الخارجية ولا يثبت به الوضع للامور الذهنية لامكان وضعها للماهيات ثالثها ان في الالفاظ ما وضع للمعدومات الممتنعة والممكنة وما وضع للامور الذهنية كالكلية والجنسية والفصلية ونحوها ومع ذلك كيف يعقل القول بوضعها للامور الخارجية وفيه مع عدم دلالة ذلك على وضعها للامور الذهنية لاحتمال كون الوضع للماهية من حيث هي وعدم ثبوت الكلية بذلك اذ اقصى ما يفيده ثبوت وضع الالفاظ المذكورة للامور الذهنية انه انما يتم ذلك لو اريد وضعها للامور الموجودة في الخارج على احد الوجهين السابقين واما لو اريد وضعها للمفاهيم بالنسبة الى وجودها في الخارج ولو امتنع وجودها كذلك فلم يتم بالنسبة الى المعدوم واللاشيء وكذا المفاهيم الذهنية مما لا يقبل الوجود في الخارج وقد عرفت الاشارة اليه في حجة القول بوضعها للماهيات مع قطع النظر عن وجودها في الذهن والخارج انها المنساق من تلك الالفاظ ولذا لا تدل الالفاظ الموضوعة لها على وجود تلك المعاني ويصح الحكم على معانيها بالوجود والعدم وفيه انه ان اريد بالماهية المفهوم من حيث كونه عنوانا للمصداق بحسب الواقع فهو راجع الى ما قلناه وان اريد بها الماهية من حيث هي بحيث يعم الصورة الحاصلة منها في الذهن والموجود في الخارج فالتبادر المدعى ممنوع بل من البين خلافه اذ لا يتبادر من الالفاظ الا المفاهيم على النحو الذي قررناه والوجه في القول الرابع ما ذكر في القول بوضعها للماهيات الا ان ذلك لو تم انما يجري بالنسبة الى الكليات واما الامور الشخصية فلا يصح القول بوضعها للماهية ضرورة عدم كون اسامي الاشخاص كزيد وعمرو موضوعة بازاء نفس ماهية الانسان من حيث هي لا بشرط مع قطع النظر عن الوجود كيف ماهية غير ماهية الانسان المتحصل بانضمامها ماهية الشخص بل ليس في هوية الشخص الا الماهية الكلية بعد انتزاع العقل اياها عن الوجود فهي انما تكون شخصا بانضمام الوجود اليها من غير حاجة الى انضمام امر آخر من العوارض الخارجية او امر نسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس فهي اذا انضم اليها الوجود الخارجي كانت شخصا ذهنيا والوجود هو الامر الذي نسبته الى الماهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس فيتحصل الشخص من جهته فصيرورتها شخصا انما هي باعتبار انضمام احد الوجودين اليها ومن البين ايضا استحالة حصول كل من الوجودين في طرف الامر فيستحيل ايضا حصول كل من الشخصين كذلك فالشخص الخارجي لا يكون الا في الخارج كما ان الذهني لا يكون الا في الذهن فاذا تقرر ذلك تبين انه ليس الموضوع له في الجزئيات الخارجية سوى الماهية المنضمة الى الوجود الخارجي وفي الجزئيات الذهنية سوى المنضمة الى

كان مفيدا والاتم

الوجود الذهني وقد عرفت ان الالفاظ الموضوعة للكليات انما وضعت للماهيات من حيث هي شاملة للموجود منها في الذهن والخارج فصح ما ذكر من التفصيل قال بعض افاضل المحققين ان هذا هو الحق الذي لا محيص عنه ان اريد بوضع الالفاظ الجزئيات الموجودة في الذهن والخارج وضعها للذوات المعينة التي لو كانت موجودة لكانت موجودة في الذهن والخارج على ان يكون الوجود الخارجي والذهني وضعا تقديريا للموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزء من الموضوع له او وصفا محققا له كما يوهمه ظاهر القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية والخارجية كان فاسدا فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المتشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او معدومة ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا في الخارج او لا قال والظاهر ان مراد القائل هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة لخلافه قلت ان صح ما ذكره في الاحتجاج على وضع الجزئيات للامور الخارجية والذهنية من عدم تعين الماهية مفهوما الا بعد ضم الوجود بان لا يكون هناك وراء عين الوجود الخارجي والذهني امر يوجب تعين ذلك المفهوم فكيف يمكن ان يتعين لها ذات من دون انضمام الوجود الخارجي والذهني اليها وايضا بعد فرض عدم تعين الماهية بملاحظة الخارج الا بانضمام عين الوجود الخارجي اليها مع ما هو واضح من عدم امكان حصول عين الامر الخارجي في الذهن لا يمكن القول بحصول مفهوم الجزئي في الذهن نظرا الى عدم امكان حصول ما يعينه فح كيف يصح القول بوضع الالفاظ بازائها ضرورة كون المقصود من وضعها احضار معانيها بالبال عند استعمال الفاظها والمفروض امتناع حصولها كذلك وان قيل بامكان تعين الماهية بحيث تكون مفهوما يمتنع صدقه على كثيرين مع قطع النظر عن تحقق الوجود له في الخارج وعدمه كما هو قضية ما ذكره وهو الحق في ذلك بطل ما ذكر من الاحتجاج وجاز وضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم على سائر المفاهيم من غير فرق اصلا والحاصل انه اذا كان للجزئي مفهوم حاصل عند العقل كما ان للكلي مفهوما كذلك على ما هو قضية تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي لم يكن هناك فرق بين الامرين وكانا على حد سواء وكون ذلك المفهوم في الجزئي الخارجي مرآتا لملاحظة الخارج جار بالنسبة الى الكلي ايضا فانه ايضا عنوان للامر الخارجي حسبما مر بيانه فالتفصيل المذكور غير متجه في المقام هذا واعلم ان بعض الافاضل جعل النزاع في المسئلة مبنيا على النزاع في مسئلة المعلوم بالذات فمن قال بكون المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية وان الصورة يكون معلوما بالتبع من جهة انطباقه معه يجعل الالفاظ اسامي للصور الذهنية ومن قال بان المعلوم بالذات انما هو ذو الصورة بالنظر الى انه الملتفت اليه والصورة مرآة لملاحظته ولذا لا يحصل الالتفات اليها عند ملاحظة ذي الصورة كما هو الشان في الامور التي يجعل مرآتا لملاحظة غيرها فان من شان المرآة ان لا يلحظ بالذات عند جعلها مرآة فالالفاظ عنده اسامي للامور الخارجية فعلى هذا يمكن ارجاع القول في المقام وهو كونها اسامي للامور الخارجية الى الموجودات الخارجية وللامور الذهنية فيما عدا ذلك لذهاب بعض الافاضل الى التفصيل المذكور في تلك المسئلة فبناء على ما ذكر من المبنى يتفرع عليه القول بالتفصيل في هذه المسئلة ايضا وعن بعض الافاضل جعل النزاع في تلك المسئلة لفظيا بارجاع الاطلاقين الى التفصيل المذكور وعليه فيكون النزاع في هذه المسئلة ايضا لفظيا بناء على صحة المبنى المذكور لكنك خبير بوهن ذلك اذ لا ربط لهذه المسئلة بالمسئلة المذكورة واي مانع من ان يكون المعلوم بالذات هو الصور ويكون ما وضعت له الالفاظ هي ذوات تلك الصور نظرا الى ان المحتاج اليه في التعبير انما هي تلك الامور دون صورها الحاصلة عند العقل والوضع انما يتبع مورد الحاجة وما يحتاج الناس الى التعبير عنه غالبا في الاحكام المتداولة بينهم فيكون الموضوع له على هذا هو ذوات تلك الصور دون الصور بانفسها سواء كان المعلوم بالذات هو الصور او ذواتها وكان ملحوظ القائل بوضعها للصور الذهنية كون تفهيم تلك الامور الخارجية بواسطة احضار معانيها وجعلها مرآتا لملاحظتها فجعل الموضوع له هو تلك الصور من تلك الجهة حسبما مر سواء كانت معلومة بالذات او بالتبع وانا الى الان لم يتبين لي الوجه في حكم الفاضل المذكور بابتناء هذه المسئلة على تلك المسئلة وكانه توهم ذلك من جهة كون المعلوم بالذات اعرف في النظر وابين عند العقل فينبغي ان يكون الوضع بازائه وانت خبير بعدم وضوح الدعوى المذكورة اولا وعدم تفرع الحكم المذكور عليه ثانيا اذ مجرد الاعرفية عند العقل غير باعث على وضع اللفظ بازائه لدوران الوضع غالبا مدار الحاجة وتعلق القصد به في المخاطبة فجعل النزاع في المسئلة مبنيا على ذلك غير متجه كيف ولو كان كذلك لزم الاختلاف في وضع اللفظ اذا كان الموضوع له موجودا حال الوضع ثم انعدم ومن الواضح خلافه وكذا الحكم بكون النزاع لفظيا من تلك الجهة غير ظاهر بل جعل النزاع في تلك المسئلة لفظيا بارجاع الاطلاقين الى التفصيل المذكور في كمال البعد مما يتخيل في وجهه من وضوح فساد كون المعلوم بالذات في المعدومات هو الامور الخارجية فينبغي حمل كلام القائل بكون المعلوم بالذات هو الامور الخارجية على الحكم بذلك بالنسبة الى الامور الخارجية وكذا يبعد القول بكون المعلوم بالذات في الامور الخارجية هو الصور الذهنية لوضوح كون المعلوم هناك هو الامور الخارجية فينبغي حمل كلامهم على غير ذلك فيكون مرجع القولين الى التفصيل المذكور غير متجه لابتنائه على ان يكون المراد بالامور الخارجية في كلامهم هو الموجودات الخارجية وليس كذلك بل المراد نفس الامور الحاصلة بصورها سواء كانت من الموجودات الخارجية او لا وعلى استبعاد كون الصورة معلومة بالذات في الموجودات الخارجية وليس في محله ومحصل البحث المذكور ان المعلوم بالذات بالعلم الحصولي هل هو نفس الصورة او المعلوم المدرك بحصولها نظرا الى كون الصورة هي المنكشفة بالذات عند العقل وانكشاف ذي الصورة انما يكون بتوسطها بحجة الاول وبملاحظة كون العلم مرآتا لملاحظة المعلوم وآلة لانكشافه فلا تكون تلك الصورة الحاصلة ملحوظة بذاتها ولا معلومة بالذات بحجة الثاني فلكل من القولين وجه ظاهر فحمل الاطلاقين المذكورين على ذلك التفصيل في كمال البعد بل من البين الوهن مضافا الى ما في التفصيل من الحزازة الظاهرة والمخالفة للوجدان السليم اذ لا نجد فرقا بين المعلومات الموجودة في كيفية العلم بها كيف ومن البين عدم الفرق في الادراك الحاصل بين بقاء المعلوم على حاله الاول وزواله اذا اعتقد بقائه على حاله ومن البين حصول الفرق بين القسمين فانا نجد من انفسنا في القسم الاول الالتفات الى امر خارج عنا وفي الثاني نجد انا اذا التفتنا الى ما في انفسنا ورجعنا اليه كما نرى لوضوح كون المنكشف في المقامين هو نفس الصور بذاتها وان لم تكن ملتفتا اليها كذلك لكونها مرآتا لملاحظة المعلوم والمعلوم انما ينكشف بتوسط تلك الصور في المقامين وقد عرفت ان المراد بالامور الخارجية هو نفس المعلومات سواء كانت موجودة في الخارج او لا مضافا الى ان ملاحظة الخارج بالمعنى المتوهم ليست مقصورة على الموجودات الخارجية بل هي حاصلة في المعدومات ايضا اذا لوحظ كونها موجودة على سبيل التقدير فالملحوظ هناك خارج عن انفسنا بالوجه المذكور ايضا وما قد يتخيل في المقام في توجيه الامر ان المعلوم في الامور الخارجية هو نفس الامر الخارجي من غير حصول صورة منه في النفس فيكون تلك الامور هي المعلومة بالذات بخلاف الامور الغير الموجودة فيتعين الوجه

الخارجية

...ضية وذلك تخصيصا المعلوم في الامور الخارجية وبالامر الخارجي من غير ان يكون هناك معلوم اخر بالتبع وهو خلاف ما يقتضيه كلامهم من تعدد المعلوم من دون تقع
...ان فيما هو معلوم منهما بالذات وما هو معلوم بالتبع فان ذلك صريح في كون النزاع فيما يكون العلم فيه بحصول الصورة كما ذكرنا فلا تغفل هذا وقد يجعل
النزاع في المسئلة لفظيا من جهة اخرى وذلك بحمل كلام القائل بوضعها للامور الذهنية على ارادة الماهية من حيث هي بناء على اطلاقهم اسم الصورة عليها
في بعض المقامات وحمل كلام القائل بوضعها للامور الخارجية على ذلك ايضا نظرا الى كونها في مقابلة الصور نفسها فهي امور خارجة عن تلك الصور من حيث كونها
...كانت وارجاع القول بالتفصيل اليهما ايضا بناء على ان القول بوضع الجزئيات الخارجية او الذهنية للامور الخارجية او الذهنية انما يعني بها المفاهيم الجزئية
التي لو وجدت كانت في الخارج او الذهن وحمل القول بوضعها للمهيات على ارادة المفاهيم على الوجه المذكور قريب جدا فيرجع الحال في الجميع الى القول بوضع الالفاظ
للمفاهيم كلية كانت او جزئية ولا يذهب عليك ان حمل كلماتهم على ذلك بعيد احتمال فان كان المقصود من ذلك احتمال جعل النزاع لفظيا فلا باس به ولا شاهد عليه
مثلها الى ان حمل القول بوضعها للصور الذهنية على ارادة المفاهيم من حيث هي في كمال البعد واطلاق الصورة على المهية وان ورد في كلامهم لكن الظاهر اطلاقها
على الماهية المعلومة نظرا الى اتحادها مع الصورة واما اطلاقها على الماهية من حيث هي فبعيد عن ظواهر الاطلاقات والتقريب في ذلك بان المهيات التي توضع
لها الالفاظ لما كانت معلومات حين الوضع كان الوضع بازاء المعلومات وان لم يكن بملاحظة كونها معلوما فقد اطلق الصور بملاحظة ذلك على الماهيات
المعلومة لا يخرج عن بعد اذ مع عدم ملاحظة كونها معلومات يكون المراد بالصور هو نفس المهيات ايضا وان كانت معلومة حين ملاحظتها وقد عرفت بعده عن ظاهر
الاطلاق واعلم انه لو بني على كون النزاع في المقام معنويا فلا ثمرة يترتب عليه ظاهرا وانما هي مسئلة علمية لا يتفرع عليها شيء من الاحكام الفرعية اذ لا شك
على الاقوال في كون المقصود بالالفاظ هو الامور الواقعية سواء كانت هي مقصودة من تلك الالفاظ او لا لتكون موضوعة بازائها مستعملة فيها او كانت مقصودة
بواسطة صورها الذهنية وسواء قلنا بكون تلك المفاهيم مما وضع الالفاظ بازائها مطلقة او مقيدة بحضورها عند العقل كما هو احد الوجوه المتقدمة نعم قد
يتوهم على الوجه الاخير توقف اداء المكلف به واقعا على العلم بكون ما ياتي به هو المكلف به كما اذا قال ايتني بشاة فانه لابد في صدق اتيانه بالمامور به من معرفته
بعين الشاة ثم اتيانه بها بعد العلم انه ... ويدفعه اولا ان حضور المعنى عند العلم بوضع اللفظ بازائه فاذا اتى بشاة عالما بكونه شاة فقد اتى بما وضع اللفظ بازائه
وان لم يعلم بالوضع له وكذا لو اتى بالمصداق معتقدا خلافه او شاكا في كونه مصداقا مع علمه بما كلف به لصدق اتيانه بتلك الطبيعة المعلومة وان لم يكن اندراج
ذلك المصداق فيها معلوما له حين الاتيان نعم لو كان غافلا عن الطبيعة التي كلف باتيانها غافلا عن المصداق ايضا احتمل عدم تحقق الامتثال على الوجه المذكور
ثانيا ان الحضور المأخوذ في المكلف به بناء على الوجه المذكور هو الحضور عند المستعمل دون المكلف فاذا اتى بالطبيعة الحاضرة عنده تحقق الاتيان سواء كان
المكلف عالما بالحال او لا نعم لا يتم ذلك على الطلاقة في العبادات وهو كلام اخر لا ربط له بهذه المسئلة ومن غريب الكلام ما تخيله بعض الاعلام من تفريع امرين
على الخلاف في المقام احدهما الاكتفاء باداء الاذكار الموظفة وغيرها بتخيلها بناء على القول بوضعها للصور الذهنية واورد على ذلك انه لا يتم اذا كان
الحكم بخصوص ذكر او من قال ونحوهما اذ لا يتحقق ذلك الا باللسان واجاب بان تلك ايضا الفاظ والمفروض وضعها للصور الذهنية قال بل يلزمه الحكم بعدم
الامتثال فيما اذا قراها مع الغفلة عن صورها الذهنية ولذا نقول انه يلزم بناء على ظاهر القول المذكور جواز النظر الى المراة الاجنبية في الخارج اذ مقتضى
الاصل حمل اللفظ على حقيقته التي هي الصور الذهنية دون الامور الخارجية وهكذا الحال في امثاله فلا بد له من التزام ذلك والتزام التجوز في جميع الاستعمالات
وجعل ذلك من الادلة على فساد القول المذكور ثانيهما اعتبار اعتقاد المستعمل او المكلف فيما وضع له اللفظ بناء على وضعها للصور الذهنية وان المدار في الحكم
بالواقع ونفس الامر بناء على القول بوضعها للامور الخارجية قال وهذا من اهم المباحث في الباب وكم يتفرع عليه من الثمرات مثل امر الشارع بايقاع الصلوة
في مواقيتها والى القبلة مع الخلو عن النجاسة او امر بترك المحرمات وغير ذلك مما يتعلق بالتكاليف الشرعية فلو قلنا ان المعاني الموضوع لها هي ما يكون باعتقاد
المكلف يلزم دوران الامر مدار ما اعتقده دون الواقع بخلاف ما اذا قلنا بوضعها للامور الواقعية وانت خبير بوضوح عدم تفرع شيء من الامرين على المسئلة
المذكورة وتفريع الاول عليه مبني على حمل مراد القائل بوضعها للصور الذهنية على الصور الذهنية بملاحظة انفسها لا من حيث كونها مرآتا للواقع وقد عرفت
انه لا يحتمل لان يحتمله احد في المقام كيف ولو كان كذلك لكان اللازم على القول المذكور الاكتفاء في اداء العبادات والمعاملات والواجبات والمحرمات وغيرها بمحض التخيلات
وكذا في سائر الاحكام الجارية في العادات والتزام التجوز في جميع تلك الاستعمالات ومن البين ان عاقلا لا يقول به ومثله لا يليق ان يذكر في الكتب العلمية ولا ان
يعد ثمرة وتفريع الثاني مبني على الخلط بين هذه المسئلة ومسئلة اخذ الاعتقاد في مدلولات الالفاظ وقد عرفت الفرق بين المقامين وان اعتبار ذلك مما لم
يذهب اليه احد من المحققين وانما ذلك من توهمات بعض القاصرين نعم قد وقع في كلام جماعة من الاعلام في خصوص بعض الالفاظ كالطاهر والنجس بحسب
الشرع نظرا الى ما يفيده بعض الاخبار وهو كلام اخر وربما يستطرف في المقام ما قد يسبق الى بعض الاوهام من تفرع حرمة النظر الى صورة الاجنبية في الماء والمراة و
المنقوشة في الحائط او غيرها وهو انما نشا من الاشتراك في لفظ الصورة نعم لو ذكر كان ذلك تخيل الصورة الاجنبية امكن التفريع بناء على الخيال المذكور
الثانية عشر الاطلاق الظاهر في كون المشتقات من الصفات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونحوها حقيقة في الحال لا بمعنى وضعها لخصوص الحال على ان
يكون الزمان جزء من مدلولها ولا بمعنى اعتبار اتصاف الذوات التي تجري عليها بمبادئها في خصوص الحال التي يحكم فيها بثبوتها للموصوفات بها لئلا يلزم القول بالاشتراك
لو قيل بكونها حقيقة في الماضي بل المراد كون اطلاقها على ذلك في الجملة على سبيل الحقيقة سواء كانت موضوعة له بالخصوص او كان ذلك مصداقا حقيقيا لما
وضع له وقد نص جماعة من القائلين بكونها حقيقة في الماضي على كونها حقيقة في القدر المشترك فلا وضع عندهم بالنسبة الى خصوص الحال كما قد يتوهم في المقام و
كذا الاطلاق في كونها مجازا في الاستقبال سواء اخذ فيها معنى الاستقبال او اريد اثبات ذلك المفهوم له حال الحكم نظرا الى حصوله في المستقبل فيكون الثبوت المأخوذ
في تلك القضية هو الثبوت في الجملة الشامل للثبوت في الاستقبال ايضا فيصح الحمل في الحال نظرا الى تلك الملاحظة وظاهر ما حكي في الوافية عن صاحب الكوكب
الدري احتمال كونه حقيقة في الاستقبال ايضا لذكره ان اطلاق النحاة يقتضي ان اطلاقه حقيقي فان اراد بذلك تحكيمهم بمجيء المشتق للاستقبال كما نص عليه بعضهم

للماضي

للماضي والحال ظاهر في كونه حقيقة فيه فهو هنا ظاهر فيهما مع عدم منافاته الحال بالمعنى الذي سنقرره فافهم وان اراد الاستناد الى اطلاقهم اسم الفاعل على ما
غدا كما قد يحكى عنه فهو موهون من وجوه شتى سيما مع خروج ذلك عن محل الكلام ايضا اذ هو من قبيل الاستعمال في حال التلبس وان لوحظ فيه الاستقبال
بالنسبة الى حال النطق فما يظهر من غير واحد من الافاضل في كون ذلك من قبيل الاستعمال في الاستقبال بالمعنى الملحوظ في المقام كما ترى وسيظهر لك حقيقة
الحال وقد وقع الخلاف في صحة اطلاقه حقيقة من جهة التلبس به في الماضي على قولين او اقوال ياتي الاشارة اليها وقبل الخوض في المسئلة وبيان الاقوال فيها
والادلة لا بد من بيان امور ينكشف بها حقيقة المقصد احدها ان المراد بالحال في المقام هو حال التلبس اي الحال الذي يطلق عليه اللفظ بحسبه سواء كان ماضيا
بالنسبة الى حال النطق او حالا او مستقبلا فلو قلت زيد كان ضاربا او سيكون ضاربا كان حقيقة لاطلاقه على الذات المتصفة بالمبدأ بالنظر الى حال اتصافه
وتلبسه به وان كان ذلك التلبس في الماضي او المستقبل واما اذا اريد به الاتصاف في حال النطق فهو ايضا حقيقة الا انه لا قائل باعتبارها بالخصوص في صدق
المشتقات حتى يكون اطلاقها على من تلبس في ماضي النطق او مستقبله مجازا مطلقا وهذا مع غاية ظهوره من ملاحظة الاطلاقات المستفيضة منصوص به في كلام بعضهم بل
حكي عن جماعة دعوى الاتفاق عليه والزمان المأخوذ في الفعل ملحوظ على الوجه المذكور ايضا فالحال الملحوظ في المضارع انما يراد به حال التلبس على الوجه الذي
قررناه سواء وافق حال النطق او كان ماضيا بالنسبة اليه او مستقبلا كما في قولك جاءني زيد وهو يتكلم وسيجيء زيد وهو يضرب عمرا وكذا الحال في المضي
والاستقبال فيعم كل منهما كلا من حال النطق وماضيه ومستقبله وظهور اطلاق الفعل اذا اريد به الحال في حال النطق كما يظهر من الرجوع الى العرف انما هو من
جهة استظهار كونها حال التلبس كما ان الماضي والمستقبل ايضا انما ينصرفان مع الاطلاق الى ما يقابل حال النطق وربما يعزى الى البعض القول باختصاص
الحال هنا بحال النطق وقد حكي عن ظاهر اكثر العبارات وصريح بعض ان المراد بالحال في المقام هو حال النطق وربما يومي الى ذلك ما ياتي من الاحتجاج بقول
بعض النحاة على صحة قولنا ضارب امس على كونه حقيقة في الماضي وما ذكره جماعة من كون ضارب في قولنا ضارب غدا مجازا بل في كلام العضدي حكاية الاتفاق
عليه وهو لا يتم الا على ارادة حال النطق اذ لو كان الملحوظ هو حال التلبس لم يصح الاحتجاج المذكور ولا حكمهم بالمجازية في قولنا ضارب امس وضارب غدا الا باعتبار
حال التلبس سواء اخذ قولنا امس وغدا قيدا للنسبة او قيدا في المحمول والحاصل انه قد يطلق المشتق على الموضوع المذكور باعتبار حال صدقه عليه من الامس
او الغد سواء اريد بذلك الحكم بصدق ذلك المفهوم عليه في الامس او الغد كما هو الظاهر من العبارة او اريد صدق ذلك المفهوم مقيدا بملاحظة حصوله في الامس
او الغد عليه في الحال اذ من البين ان اطلاق المشتق على كل من الوجهين على الذات المتلبسة بالمبدأ فعلى الاول قد حمل على الذات الغير المتلبسة بالمبدأ في الحال لا
باعتبار حال عدم تلبسها بل باعتبار زمان تلبسها به وعلى الثاني قد لوحظ صدقه على المتلبس بالمبدأ بالنظر الى حال تلبسه به من الماضي والمستقبل و
حمل مقيدا بذلك الاعتبار على الذات الغير المتلبسة في الحال فليس اطلاق المشتق الا بالنظر الى حال التلبس ايضا الا ان في صحة الحمل المذكور اذن من دون
حاجة الى التاويل تاملا وهو كلام اخر لا ربط له بالمقام فبملاحظة ذلك قد يشكل الحال في دعوى الاتفاق المذكور قلت كلامهم في المقام غير خال عن الابهام و
كثيرا ما يقع الخلط في المقام والذي يقتضيه التحقيق هو ما ذكرناه والظاهر ان اطلاق الضارب في المثالين على سبيل الحقيقة حسب ما قررناه وغاية ما يمكن ان يوجه
به ما ذكروه ان قضية الحمل في قولنا زيد ضارب هو ثبوت ذلك المفهوم لزيد في حال النطق كما هو الظاهر من الرجوع الى العرف فاذا قيد بذلك كان خارجا عن
مقتضى وضعه نعم لو اكتفينا في صدق مفهوم الضارب بالفعل بثبوت المبدأ للذات في احد الازمنة الثلثة صح الحمل على سبيل الحقيقة وكان قولنا غدا قرينة
على خصوص ما هو حاصل في المقام من تلك الاقسام الا انه ليس ذلك هو المفهوم من المشتق بالاتفاق وهذا بخلاف قولك زيد يكون ضاربا غدا اذ قضيته ثبوت
المحمول له في المستقبل فلا مجاز اصلا واما قولك ضارب امس فيبتني المجازية وعدمها فيه على الخلاف المذكور فلو قيل بوضع المشتق للاعم من الماضي و
الحال فلا شك في صدق ذلك المفهوم عليه في الحال من غير تجوز ويكون ذكر امس قرينة على تعيين احد الوجهين فان قلنا بوضعه للحال كان ايضا مجازا كالمستقبل
والتجوز في المقام وان كان بالنسبة الى الحمل دون اللفظ بالنظر الى معناه الافرادي الا ان التسبب فيه هو ملاحظة معناه الافرادي كما عرفت فالاجماع على المجازية في
المثال المذكور من جهة اجماعهم على عدم وضعه للمعنى الاعم وانت خبير بان ذلك مع وهنه ان احتمل بالنسبة الى ما ذكر في الاحتجاج الا انه بالنظر الى كلام العضدي
في غاية البعد لظهور عبارته جدا في حكاية الاجماع على التجوز في المشتق الا ان يقال انه مع ظهور الحمل المذكور في اتصاف الموضوع بالمحمول في حال النطق يكون ذلك
قرينة على استعمال المشتق في الاعم مما حصل له المبدأ في الاستقبال فيصح الحمل ويكون قوله غدا قرينة على ذلك ويجري مثله فيما ذكروه في الاحتجاج وفيه انه لا شك
في ان الملحوظ في المقام ليس اثبات مفهوم الضارب له في الحال ليلزم الملاحظة المذكورة في مفهومه حتى يصح حمله كذلك بل المقصود على الوجه الاول اثبات ذلك المفهوم
له في زماني الماضي او المستقبل وعلى الوجه الثاني اثبات المفهوم المقيد بحصوله في الماضي او المستقبل بالنسبة الى الحال نعم قد يكون دعوى الاجماع المذكور
مبنيا على ما ذكر وان كان فاسدا كما عرفت وكيف كان فلا ينبغي التامل في كون المشتقات حقيقة بالنسبة الى حال التلبس ولا عبرة فيها بحال النطق وينبغي حمل ما يتراءى
منافيا لذلك من كلماتهم على ما لا ينافيه لوضوح الحال فيه وكان المنشأ في توهم البعض على ما حكي عنه انصراف حمل المشتق على الذات مع الاطلاق الى اتصافها
به في حال النطق كما في قولك زيد قائم او عالم او نائم ونحو ذلك فتوهم من ذلك كونه حقيقة في خصوص حال النطق وهو بين الفساد اذ قضية الحمل هو الحكم
بثبوت المحمول له بالنسبة الى الحال فيكون حال تلبسه هو حال النطق فانصرافه اليه على القول بوضعه للحال من جهة كونه حال التلبس لا من جهة كونه حال النطق
وهو ظ وكذا المراد بالاستقبال في المقام هو الاستقبال المقابل للحال المذكور ويعد ذلك بان يطلق المشتق على غير المتلبس بالمبدأ نظرا الى تلبسه به بعد ذلك
كان يطلق الضارب على زيد في الحال باعتبار صدور الضرب منه في الاستقبال وهذا الذي اتفقوا على كونه مجازا فيه فمحل الخلاف هو اطلاقه على المتلبس
في الماضي في مقابلة الحال والاستقبال المذكورين وليس الخلاف في كونه حقيقة في خصوص الماضي ايضا كما قد يتوهم على ما سيجيء الاشارة اليه عند بيان الادلة
بل النزاع كما اشرنا اليه في كونه موضوعا لخصوص المتلبس بالمبدأ بالنظر الى حال تلبسه به او لما حصل له التلبس به في الجملة سواء كان في الحال او الماضي ليكون
الاطلاق حقيقة في الصورتين ثانيها المعروف بين علماء العربية وغيرهم عدم دلالة الصفات على الزمان على سبيل التضمن على ما هو الحال في الافعال والظ

انه ثم الكلام فيه وان اوهم بعض العبائر دلالتها على الزمان كذلك لكونها من جملة الاسماء عدم اندراج الزمان في مدلول الاسماء من المسلمات المشهورة كما هو ظاهر
من ملاحظة حدودها وغيرها مضافا الى اتضاح ذلك من ملاحظة الاستعمالات اذ لو كان الزمان جزءا من مدلولها لدلت عليه على نحو دلالة الافعال مع وضوح الفرق
بينهما بعد ملاحظة العرف وظهور عدم انفهام الزمان منها كذلك وقد يتراءى من كلام القائلين بكون المشتق حقيقة في الحال ان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه على سبيل
التضمن ولذا جعل بعضهم اختلاف مذهبي اهل العربية والاصول في دلالة المشتقات على الزمان وهو توهم ضعيف اذ ليس في كلام اهل الاصول ما يؤدي الى كون
الزمان مدلولا تضمنيا للمشتقات كما ستعرفه لك من ملاحظة فوائدهم وادلتهم في المقام والظاهر ان الكلام في عدم دلالتها على الزمان على سبيل القيدية ايضا بان يكون
قد اخذ احد الازمنة الثلثة قيدا في مدلولها بحسب الوضع فيكون ما وضعت بازائها هو الذات المتصفة بالمبدء مقيدا بكون الاتصاف في الحال على ان يكون القيد خارجا
والتقييد داخلا لما عرفت من ان القائل بكونها حقيقة في الماضي لا يقول بدلالتها على الزمان اصلا وانما يعتبر في مفهومها تحقق الاتصاف في الجملة وليس مقصوده اشتراكها
بين الماضي والحال لتكون دالة على الزمان واحتجاجهم على ذلك بتحقق استعمالها في الازمنة وظاهر الاستعمال يقتضي كونها حقيقة في الكل خرج الاستقبال بالاجماع
فبقي الباقي لا دلالة فيه على ذلك اذ المقصود من ذلك اطلاق اللفظ باعتبار الاتصاف في الماضي او الحال او الاستقبال لا استعماله في خصوص كل من تلك الازمنة كيف
ولو اريد ما يتراءى من ظاهره لكانوا قائلين باندراج الزمان في مدلولها على سبيل التضمن كما في الافعال وقد عرفت وضوح فساده فتحصل استدلالهم انها قد اطلقت
على الذات المتصفة بالمبدء في اي من الازمنة الثلثة وحيث دل الدليل على كونها مجازا باعتبار الاتصاف الاتي فالاصل المذكور يقتضي كونها حقيقة باعتبار الاتصاف الحاصل
سواء كان في الماضي او الحال وذلك مما لا ارتباط له بدلالتها على الزمان على نحو الشطرية او الشرطية كما لا يخفى مضافا الى ما عرفت من عدم ظهور قائل باشتراك المشتقات
لفظا بين المعنيين وقد صرح جماعة من القائلين بكونها في الماضي حقيقة بكونها حقيقة في القدر المشترك وسيظهر لك ذلك من ملاحظة ادلتهم ايضا واما القائلون بكونها حقيقة
في الحال فلم يريدوا بذلك الا كونها حقيقة في الذات المتصفة بالمبدء على ان يكون اتصافها به حاصلا متحققا فيها المطلق على ذات لا بد من اتصافها بذلك المبدء في الحال
الملحوظ في ذلك الاطلاق واين ذلك من دلالتها على الزمان واخذ الزمان قيدا في مدلولها فالحال فيها نظير الحال في الجوامد فانها انما تصدق على مصاديقها مع صدق
مفاهيمها عليها في الحال وسيجيء توضيح الكلام فيه انشاء الله على انك قد عرفت ان الحال المذكورة هي حال التلبس وليست بالحال المعدودة من احد الازمنة وان اندرجت
فيها في بعض الاعتبارات فجعل النزاع في المقام في كون الحال قيدا فيما وضعت بازائه على القول بكونها حقيقة في الحال ليكون الحال اذن مدلولا التزاميا بالمعنى
الاخص للمشتقات ويكون دلالتها عليه على نحو دلالة العمى على البصر وعدمه على القول الاخر لكون مجرد الاتصاف ولو في الماضي كافيا في صدقها عندهم كما يوجد في كلام بعض
الافاضل ليس على ما ينبغي اذ لا دلالة في كلام القائلين بكونها حقيقة في الحال على ذلك لامكان تصحيحه على نحو ما قلناه بل واستظهاره من كلامهم حسبما سنقرره انشاء الله
فظهر مما قررناه انه لا ربط للنزاع المذكور باخذ الزمان في مفاهيم المشتقات على سبيل التضمن او التقييد ولا يلزم اعتبار شيء من الوجهين في شيء من الاقوال المذكورة
في المسئلة ولا معارضة بين كلمات علماء الاصول وما ذكره النحاة من عدم دلالتها على الزمان وما صرح به علماء البيان من عدم افادتها التقييد باحد الازمنة
الثلثة حسبما حكي عنهم ثم انها ان المشتقات التي وقع النزاع فيها في المقام يعم اسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة واسماء التفضيل والاوصاف
المشتقة كالاحمر والاصفر والحمراء والصفراء ونحوها من الصفات وربما يتوهم خروج اسم المفعول عن محل البحث وكذا الصفة المشبهة واسم التفضيل لظهور الوضع
للاعم في الاول ولخصوص الحال في الاخيرين ويضعفه اطلاق كلمات الاصوليين من غير اشارة منهم الى تخصيص النزاع باسم الفاعل والتعبير الغالب في كلماتهم
بلفظ المشتق الشامل للجميع وقد فرع غير واحد من الافاضل على المسئلة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال الحرارة مع انه من قبيل اسم المفعول ثم
ان ظاهر كلماتهم تعميم النزاع منها لسائر احوالها وانواعها من غير تقييد لمحل البحث ببعض صورها الا انه قد وقع تقييد النزاع ببعض الصور في كلمات جماعة
من المتاخرين على وجوه شتى منها ما ذكره التفتازاني من ان النزاع في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو
والحامض والحر والعبد ونحو ذلك مما يعتبر في بعضها الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعضها الاتصاف بالفعل البتة ومنها ما ذكره الشهيد الثاني في تمهيده و
الاسنوي وجماعة من المتاخرين من اختصاص النزاع بما اذا لم يطرء على المحل ضد وجودي للوصف الزائل واما مع طريانه فلا كلام في عدم صدق المشتق على سبيل
الحقيقة وحكي عن الرازي في المحصول دعوى الاتفاق على المجاز فيه ثم قال بعض الافاضل المتاخرين لم نجد ذلك في المحصول ولا في كلام علماء الاصول ومنها تخصيص
النزاع بما اذا كان المشتق محكوما به واما اذا كان محكوما عليه فلا كلام في صدقه مع الزوال وقد حكي التخصيص المذكور عن الشهيد الثاني والغزالي والاسنوي
وهذا التخصيص من جانب القائل باشتراط البقاء كما ان الاولين من جانب القائلين بعدمه ويضعف جميع هذه التقييدات اطلاق كلماتهم في المسئلة وعدم تعرض
احد من المتقدمين للتقييد بل وكذا جماعة من المتاخرين وتصريح جماعة منهم بان تلك التقييدات انما نشأت بين المتاخرين وليس هناك تعرض لها في كلام الاوائل
ويشهد له ملاحظة ادلتهم في المسئلة حيث استدل فيها الى ما هو من قبيل ما اخرجوه من محل البحث ومنه حدث التجاء كل من الفريقين الى التخصيص حيث ضاق
به الخناق في الحكم بالاطلاق واراد الجمود فشا القول باطلاق الاشتراط وعدمه فبنوا على خروج ذلك عن محل البحث وكيف كان فمع البناء على الاطلاق في محل البحث
كما هو الظاهر يكون التخصيصات المذكورة في بعض الوجوه تفصيلا في المسئلة اذا تقرر ذلك فنقول المعروف بين الاصوليين في المقام قولان احدهما عدم اشتراط
بقاء المبدء في صدق المشتق وهو المعروف بين اصحابنا وقد نص عليه العلامة في عدة من كتبه والسيد العميدي والشهيد والمحقق الكركي وعزاه جماعة الى
اصحابنا الامامية مؤذنين باتفاقهم عليه منهم السيد العميدي والشهيد الثاني واسنده في المبادي الى اكثر المحققين وفي المطول الى الاكثر وقد ذهب اليه كثير
من العامة منهم عبد القاهر والشافعي ومن تبعه وحكي ذلك عن الجبائي والمعتزلي وعزي الى ابن سينا وغيره ثانيهما القول باشتراط البقاء وعزي الى الرازي والبيضاوي
والحنفية وحكاه في النهاية عن قوم ويحكى هناك قول ثالث وهو اشتراط البقاء فيما يمكن بقاؤه وعدمه في غيره وعزاه في النهاية الى قوم الا انه قال في اثناء الاحتجاج
ان الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفي بالاجماع وهو يومي الى حدوث القول المذكور ايضا وكونه خرقا للاجماع ولبعض المتاخرين من اصحابنا تفصيل اخر وهو ان
المشتق حقيقة في الماضي اذا كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء وراغبا

عنه سوا

عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد اولا وربما يفصل في المقام بين الالفاظ وخصوص المشتقات بجعل هناك ضابطة في الاشتقاق
بل يقال بدوران الامر في كل لفظ مدار ما هو متبادر منه فنحو القاتل والضارب والاكل والشارب والبايع والمشتري حقيقة في الاعم ونحو النائم والمستيقظ
والقائم والقاعد والحاضر والمسافر حقيقة في الحال وربما يجعل الاصل في اسماء المفعولين البناء على الاول نظرا الى غلبة وضعها لذلك والاصل في الصفات
المشبهة واسماء التفضيل هو الثاني لذلك ايضا فيلحق المشكوك بالغالب وقد يقال بخروج المشتقات المذكورة عن محل النزاع حسبما اشرنا اليه حجة القول
بعدم اشتراط البقاء وجوه احدها الاصل فانها تستعمل تارة في الحال واخرى في الماضي والاصل فيما استعمل في معنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك
بينهما دفعا للاشتراك والمجاز ثانيها التبادر اذ المتبادر من القاتل والضارب والمحسن والمكرم والبايع والمشتري ونحوها هو من تحقق منه تلك المبادي
سواء كان في حال صدورها او بعدها ولذا لا نجد الفرق بين قولنا اضارب ضارب الان وهكذا في غيره وليس ذلك الا لاطلاق الاول وتقييد الثاني
ثالثها عدم صحة السلب اذ لا يصح سلب القاتل والضارب مطلقا عمن وقع منه القتل والضرب وانقضى فيفيد ذلك اندراجه في المفهوم المذكور فيكون موضوعا
لما يعمه رابعها انه يصح قطعا ان يقال في العرف على سبيل الحقيقة لمن وقع منه الضرب في اليوم السابق انه ضارب امس وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق
خامسها صحة تقسيمها الى المتلبس بالمبدء في الحال والمتلبس به في الماضي وظاهر القسمة يعطي كون المقسم حقيقة فيما بين القسمين سادسها صحة تقييدها
بالحال والماضي فتقول زيد ضارب الان وضارب امس من غير تكرار ولا تناقض ولو كانت حقيقة في احد الامرين لزم احد المذكورين سابعها انها لو كانت
حقيقة في الحال خاصة لكان اطلاق المؤمن على الغافل والنائم والمغمى عليه مجازا لعدم حصول المبدء فيهم ومن الواضح خلافه للاجماع على صدق المؤمن عليهم
في تلك الاحوال من غير شك ثامنها انه لو اعتبر في صدقها التلبس بالمبدء في الحال للزم ان لا يصح الاشتقاق من المبادي التي لا يمكن حصولها في الحال و
التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ ما لا يمكن وجوده في الحال لا يعقل حصول الاتصاف به في الحال واما بطلان التالي فللزوم عدم صدق المخبر
والمتكلم وكذا الصادق والكاذب والامر والناهي ونحوها على احد اذ الخبر اسم لمجموع القول الذي يحتمل الصدق والكذب ومن البين انه تدريجي الحصول غير قار
الذات فلا يمكن اجتماع اجزائه في الوجود وليس الكل والجزء متشاركين في الاسم ليكتفى في صدق المتلبس به التلبس بجزئه فلا قيام له بها في الحال وكذا الكلام
في الكلام والصدق والكذب والامر والنهي اما الاول والاخيران فلكونها اسامي للحروف الصادرة على الترتيب ولا يمكن الاجتماع بينها في الوجود واما الثاني
والثالث فلانهما متعلقان بالخبر وهو غير حاصل في الحال تاسعها انه لولا الوضع للاعم لما صح الاستدلال بقوله تعالى الزانية والزاني وقوله السارق و
السارقة على وجوب حد الزاني والسارق لانفصالهما اذن مقتضى الوضع لمن تلبس بالزنى والسرقة حال نزول الاية فلا يندرج غيرهم فيها وهو فاسد
لاحتجاج العلماء خلفا عن سلف بهما على ثبوت الحكم لمطلق الزاني والسارق وهذا التقرير مبني على كون المراد بالحال في المقام حال النطق وقد عرفت انه
خلاف التحقيق فالصواب تقرير الاحتجاج بجعل التالي عدم صحة الاستدلال بهما على وجوب الحد الا على من كان مشغولا بالزنا او السرقة متلبسا بهما دون من
وقع منه ذلك وانقضى وهو خلاف ما اتفقوا عليه عاشرها ما يستفاد من ظاهر غير واحد من الاخبار فمن الصحيح بعد ذكر قوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما وليس الوجه في ذلك الا صدق الظالم عليه بذلك وان تاب عنه وفي خبر اخر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال انا دعوة
ابي ابرهيم فسئل عن ذلك فذكر ما اوحى الله الى ابرهيم من جعله اماما للناس وسؤاله ذلك لبعض ذريته الى ان قال لا اعطيك الظالم من ذريتك
عهدا فقال ابرهيم عندها واجنبني وبني ان نعبد الاصنام قال فانتهت الدعوة الي والى علي لم يسجد للصنم واتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا فان الظاهر
من سياقه ان من سجد للصنم لا ينال العهد وليس ذلك الا لاندراجه في الظالم حادي عشرها اتفاق اهل اللغة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل و
لولا صحة اطلاقه على الماضي لما امكن ذلك كذا قرره العلامة في النهاية وهو بظاهره غير متجه لوضوح ان غاية ما يفيده الاتفاق المذكور صحة استعماله في
الماضي وهو مما لا كلام فيه الان بل ان اتفاقهم على الحكم المذكور يشير الى كونه معنى حقيقيا نظرا الى ظهور حكمهم بكونه معنى المشتق واختصاصه بحكم مخصوص في
ذلك وقد يقرر الاحتجاج بوجهين اخرين اشار اليهما العضدي احدهما ان اهل اللغة اجمعوا على صحة ضارب امس والاصل في الاطلاق الحقيقة ويوهنه ما عرفت
من ضعف الاستناد الى الاصل المذكور في متعدد المعنى ان يرجع ذلك الى الوجه الاول وهو خلاف ظاهر التقرير المذكور مع انه موهون ايضا بما عرفت مضافا
الى انه لا حاجة اذن الى الاستناد في صحة استعماله الى اجماع اهل العربية على صحة الاستعمال المذكور اذ جواز اطلاقه على المتلبس في الماضي في الجملة مما لا كلام فيه
ثانيهما انهم اجمعوا على انه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به كذلك فاعلا حقيقة لما اجمعوا عليه عادة وتوضيحه انهم اتفقوا على كون لفظ الضارب اسما للفاعل
فيما اذا اطلق على من انقضى عنه التلبس بذلك الفعل فقد اتفقوا على صدق الفاعل عليه مع انقضاء تلبسه به وهو ايضا من جملة المشتقات فظاهر اجماعهم
يفيد كونه حقيقة لبعد كون اتفاقهم على الصدق المجازي ويوهنه ان ما اجمعوا عليه كونه اسم فاعل بمعنى المصطلح دون معناه الاشتقاقي ولو فرض ارادة
ذلك فيمكن تصحيحه باطلاق الفاعل على المتلبس في الحال بالمعنى المتقدم كما لا يخفى وقد يقرر ذلك بوجه اخر وهو ان لفظ الضارب بالمعنى المذكور
اسم فاعل حقيقة للاتفاق عليه فقضية الاتفاق المذكور ان يكون استعمال اسم الفاعل بمعنى الماضي حقيقة وهو في الوهن كسابقه نظرا الى كونه من باب
اشتباه العارض بالمعروض وقد وقع منهم نظائر هذا الاشتباه في موارد اخرى يأتي الاشارة اليها انشاء الله تعالى ثاني عشرها انهم قالوا في تعريف اسم الفاعل
انه ما اشتق من فعل لمن قام به بمعنى الحدوث فلفظ قام هو الفعل في الماضي وقضيته ذلك كونه حقيقة في خصوص الماضي فلما قام الاجماع على كونه حقيقة في الحال في
الجملة لزم حمله اذن على ما يعمها وحمله على خصوص الحال بعيد جدا كما ان حمله على ما يعم الثبوت ولو في الاستقبال مضافا الى كونه ابعد من الوجه المذكور مدفوع
بالاجماع فدل ذلك على وضعه لمن تحقق فيه المبدء في الجملة سواء كان في الماضي او في الحال وهو المدعى والجواب اما عن الاول فبما عرفت من ضعف الاستناد
الى الاصل المذكور في اثبات اللغات سيما فيما اذا كان الاستعمال في القدر المشترك غير محقق الحصول كما في المقام مضافا الى ان الاطلاق على الماضي غير ثابت
في كثير من المشتقات كالاحمر والاصفر والنائم واليقظان والقائم والقاعد ونحوها فهو اخص من المدعى ودعوى نفي القائل بالفصل في المقام محل منع

على ان المتبادر من الامثلة المذكورة خصوص الحال وهو دليل الحقيقة في غيرها ولا ريب ان ذلك اقوى في الدلالة من الاصل المذكور وقد يورد عليه ايضا بان ذلك انما يتم اذا لم يعلم كونه حقيقة في خصوص احد المعنيين اذ قضية الاصل مع العلم به ترجيح كونه مجازا في الاخر والقدر المشترك بينهما فضلا عن الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز وهو كذلك في المقام لاجماعهم على كونه حقيقة في الحال ويدفعه ما عرفت من ان اجماعهم على الاعم من كونه معنى حقيقيا او مصداقا حقيقيا له لا على خصوص الاول كما قد يتراءى في بادي النظر واما عن الثاني فبما عرفت من انتقاضه بتبادر خلافه ايضا في موارد كثيرة اخرى على ان تبادر القدر المشترك منها في الامثلة المذكورة محل نظر حسبما يأتي بيانه انشاء الله تعالى واما عن الثالث فبانه ان اريد بذلك عدم صحة سلب الضارب عنه بالنسبة الى ما بعد النطق وان كان بملاحظة حال تلبسه به فمسلم ولا يفيد الا كونه حقيقة في حال التلبس وهو كما عرفت خارج عن محل البحث وان اريد عدم صحة سلبه عنه بحسب حال النطق نظرا الى تلبسه به في الماضي فمم على انه معارض بصحة السلب في امثلة كثيرة اخرى مما تقدم الاشارة اليها واما عن الرابع فبان صدق قولنا ضاربا امس في المثال المفروض ليس من محل النزاع لاستعماله في حال التلبس حسبما مر بيانه وما ذكر من استلزامه صدق زيد ضارب مع الاطلاق ان اريد به صدقه عليه بملاحظة حال اتصافه به اعني الامس فلا يفيد المدعى اذ ذلك ايضا من قبيل الاطلاق على حال التلبس وان اريد صدقه بالنسبة الى حال النطق فمم وصدق المقيد لا يستلزم الصدق المطلق على نحو المقيد لقضائه بصدق المطلق نظرا الى حصوله في ضمن ذلك المقيد لا بالنظر الى حصول اخر واما عن الخامس فبعد ما عرفت من وهن دلالة التقسيم على الحقيقة ان القسمة المذكورة انما تفيد كونه حقيقة في الاعم من حال النطق وهو غير المدعى لما عرفت من الاتفاق على كونه حقيقة في حال التلبس وهو اعم من حال النطق فيصدق الضارب في المثال المفروض على من هو متلبس بالضرب في حال النطق وعلى من انقضى عنه بملاحظة تلبسه به في الوقت الملحوظ في الاطلاق عليه مع تسليم صحة التقسيم بالنسبة الى حال التلبس وما فيه ايضا فهو انما يجري في بعض الامثلة دون غيرها فلا يفيد تمام المدعى على انه معارض بصحة السلب في غيرها من علائم المجاز الحاصلة في امثلة اخرى حسبما اشرنا اليها وبنحو ذلك يجاب عن السادس واما عن السابع فاولا بان التصديق حاصل للنفس في الحالتين المذكورتين غير انه غير ملتفت اليهما وفرق بين حصول التصديق والالتفات الى حصوله كيف ولو كان التصديق مرتفعا بالنوم او الغفلة توقف حصوله ثانيا على كسب جديد وليس كذلك قطعا وما يقال من ان التصديق يتوقف على تصور المراتب والحكم بوقوع النسبة او لا وقوعها وهو غير حاصل في حال النوم او الغفلة مدفوع بان حصول الصورة في الذهن غير الالتفات الى تلك الحصول والممنوع استلزام انتفاء الالتفات لا نفس الحصول فتصور الاطراف والحكم بثبوت المحمول للموضوع او نفيه عنه حاصل للنفس الا انه غير ملتفت الى شيء منها في الحال وما ذكر انما يفيد من عدم توقف التصديق على تصور الاطراف في بقائه واستدامته وانما يتوقف عليه في ابتداء حصوله غير متجه كيف وليس التصديق الا نفس الحكم او مجموع الحكم والتصور فكيف يعقل حصوله من دونها ابتداء او استدامة وقد يورد بمثل ذلك في المجنون ايضا اذ لا يحتاج المجنون بعد رفع الجنون الى تجديد الكسب لما حصل من العلوم فهي حاصلة له موجودة عنده في الخزانة الا ان الجنون مانع من الالتفات اليها كالسكر والاغماء فابدال النائم والغافل بالمجنون غير نافع في المقام نعم لو طال جنونه بحيث زالت الصورة المذكورة عن النفس بالمرة صح ما ذكر الا ان صدق المؤمن ح عليه على سبيل الحقيقة غير مسلم وانما هو في حكم المسلم كالاطفال بل لو بني الامر على ذلك في كل مجنون لم يكن بعيدا وربما يستظهر ذلك من كلام جماعة من الاصحاب وثانيا انه اخص من المدعى او غير مطابق للدعوى فانه ان جعل النزاع في الاعم مما يكون المبدء فيه حدوثيا او غيره كما هو الظاهر فهو غير واف به وان خص بما اذا كان المبدء فيه حدوثيا فهو غير مطابق للمدعى وثالثا بانتقاضه بعدم صدق المؤمن عليه بعد ارتداده وعدم صدق الكافر عليه اذا سبق منه الكفر والا لكان جملة من اكابر الصحابة كفارا على الحقيقة والجواب عنه بكون المنع هناك من جهة الشرع دون اللغة غير نافع في المقام ورابعا بالتزام عدم صدق المؤمن عليه ح على سبيل الحقيقة وانما هو بحكم المؤمن في الشرع وهو كما ترى واما عن الثامن فاولا بخروج الامثلة المذكورة عن محل النزاع على ما قيل وقد مرت الاشارة اليه وثانيا بانه اخص من المدعى فلا يثبت به العموم والاجماع المركب غير متحقق في المقام وثالثا بانه ليس المراد في حصول المبدء في الحال على التحقيق العقلي بل الصدق العرفي كاف فيه وهو حاصل في المقام لصدق قولك فلان يتكلم او يخبر في هذا الحال قطعا من غير تجوز اصلا اذ لا كان في حال التكلم والاخبار ورابعا بما عرفت من ان المدار في اطلاق المشتقات على ملاحظة التلبس وهي اعم من حال النطق وح فلا يمنع عدم امكان حصول مباديها في الحال من صدقها على سبيل الحقيقة بالنظر الى حصول التلبس بها في الزمان وان لم يمكن اجتماع اجزائها في الوجود فتدبر واما عن التاسع فاولا بخروج الامثلة المذكورة عن محل النزاع على ما قيل وثانيا بانه اخص من المدعى ولا مانع من القول بالتفصيل وثالثا بقيام القرينة عليه في المقام ضرورة عدم ارادة ايقاع الحد عليه في حال تلبسه بالزنا او السرقة ولا كلام في جواز استعمال المشتقات باعتبار التلبس في الماضي مع انضمام القرينة ورابعا بالمنع من استعمال المشتق في الايتين المذكورتين وما بمعناهما في الماضي باعتبار الحال في التكلم بل الاطلاق ما يأتي بيانه انشاء الله تعالى واما عن العاشر فبعد الغض عن اسنادها بعدم وضوح دلالتها على المدعى اذ غاية الامر دلالتها على اطلاق الظالم في الاية على الاعم وهو اعم من الحقيقة على انه قد يصحح ذلك بالاطلاق باعتبار حال التلبس كما ستعرف الوجه فيه انشاء الله تعالى واما عن الحادي عشر فاولا بان اتفاق اهل اللغة لا يفيد زيادة على استعماله في الماضي وهو اعم من الحقيقة كما مر واتفاقهم على ثبوت ذلك المعنى وثبوت حكم مخصوص له بحسبه لا يفيد ثبوت الوضع له بوجه كيف وجميع ما ذكر حاصل بالنسبة الى استعماله في المستقبل مع كونه مجازا فيه بالاتفاق فملاحظة اتفاقهم على اطلاقه باعتبار المستقبل وبيانهم لحكمه في الاعمال مع كونه مجازا فيه تشهد بكون الملحوظ عندهم بيان حكم اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا فلا دلالة في ذلك على كونه حقيقة بالنسبة الى الماضي ايضا وثانيا بان استعماله في الماضي في المثال الذي ذكره ما ذكرناه من قبيل استعماله في حال التلبس وان كان ماضيا بالنسبة الى حال النطق وليس ذلك من محل النزاع حسبما مر القول فيه مضافا الى ان ذلك لو تم لم يفد تمام المدعى لعدم جريانه في جميع المشتقات واما عن الثاني عشر فبان اطلاق الماضي على الحال مما لا مانع منه ولا بعد فيه بعد جريان التعبير به عن الحال في الاستعمالات كما لا يخفى على من لاحظ امثال المقام في الاطلاقات مضافا الى ما عرفت من كون المراد بالحال في المقام هو حال التلبس وقد مر انه لا ينافي المضي بالنسبة الى حال النطق فحمل العبارة على الاعم من الماضي والحال غير مناف

لما ذكرناه

لما ذكرناه ومع الغض عن ذلك فهم عنوا بالتحديد المذكور بيان اسم الفاعل بحسب اصطلاحهم سواء استعمل الصيغة في معناها الحقيقي او المجازي وحيث ان في تحديد اسم الفاعل للصيغة المفروضة في الاحوال الثلثة وله سواء يصدق بما وضع له الصيغة المفروضة حتى يستفاد من ذلك كونه حقيقة في الصورتين فحجة القائل باشتراط البقاء امور احدها ان المتبادر من الاحمر والاصفر والابيض والحسن والقبيح والجميل والكريم والصالح والنقي والزاهد والعالم والجاهل ونحوها هو خصوص من اتصف بتلك المبادي في الحال والتبادر دليل الحقيقة ويجاب عنه تارة بمنع كون التبادر المدعى مستندا الى نفس اللفظ بل الى غلبة الاستعمال ويكشف عنه انه لو كان كذلك لاطرد في غيرها من المشتقات لاتحاد جهة الوضع فيها لما تقرر من كون اوضاعها نوعية ولعدم قائل بالتفصيل في الالفاظ على ما يظهر من كلماتهم كما عرفت وليس كذلك اذ لا يتبادر ذلك في نحو القائل والجارح والبايع والمشتري والمعلم والضارب والمقصود ونحوها واخرى بان التبادر المدعى في تلك الامثلة معارض بتبادر خلافه في امثلة اخرى فان اجيب بكون تبادر الاعم في تلك الامثلة من جهة الغلبة لم يكن ذلك اولى من العكس ثانيها صحة السلب مع انتفاء التلبس في الحال في الامثلة المذكورة ويرد عليه المعارضة المذكورة بعدم صحته في الامثلة الاخر وقد يقرر ذلك بوجه اخر بانه يصح ان يقال لمن انقضى عنه الضرب في الحال انه ليس بضارب الان واذا صح السلب المقيد صح السلب المطلق ضرورة صدق المطلق بصدق المقيد وبعبارة اخرى قولنا ليس بضارب الان قضية وقتية وصدق الوقتية يستلزم صدق المطلقة العامة فيصح القول بانه ليس بضارب مع الاطلاق وصحة سلبه كذلك دليل المجاز فيكون مجازا في الماضي فلا يكون موضوعا لما يعمه فيتعين وضعه لخصوص المتلبس في الحال وهو المدعى ويمكن الايراد عليه بالنقض والحل اما الاول فلانه لو تم ذلك لدل على صحة سلبه عن المتلبس في الحال ايضا اذ يصح ان يقال لمن لم يكن متلبسا بالضرب في الماضي وقد تلبس به في الحال انه ليس بضارب امس وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق الى اخر الدليل واما الثاني فبان قوله الان اما ان يؤخذ قيدا في المحمول او ظرفا للحكم فعلى الاول يسلم صدق السالبة المذكورة لكن لا يكون نفس السلب ح مقيدا بل يكون من قبيل سلب المقيد ومن البين ان سلب المقيد لا يستلزم سلب المطلق وعلى الثاني صدق القضية المذكورة مم بل هو اول الدعوى اذ القائل بعدم اشتراط البقاء يقول بصدق الضارب عليه في الحال مع تلبسه به في الماضي وقد يجاب ايضا بعد تسليم صدق النفي مع جعل القيد ظرفا للحكم بان قضية ذلك صدق السلب في الوقت الخاص واقصى ما يلزم من ذلك صدق السلب في الوقت الخاص واقصى ما يلزم من ذلك صدق السلب على سبيل الاطلاق العام وهو غير مناف لصدق الايجاب كذلك ضرورة عدم تناقض المطلقتين ويدفعه ان المطلقتين مما لا يتناقضان في حكم العقل لا في حكم العرف ضرورة وجدان التناقض عرفا بين قولك زيد ضارب وزيد ليس بضارب وهو المحكم في المقام وايضا لو سلم صدق الايجاب ايضا فهو غير مانع لصحة الدليل اذ المقصود صحة السلب لا عدم صحة الايجاب فانه الماخوذ دليلا في المجاز واما صحة الايجاب فلا دلالة له بالدلالة على حال اللفظ ولذا لم يعد من علائم الحقيقة ويمكن الجواب عن ذلك بالفرق بين صدق السلب على سبيل الاطلاق بملاحظة الاطلاق العام المنطوق في حكم العقل وصدقه على سبيل الاطلاق في حكم العرف فالاول مسلم ولا ثمرة فيه اذ ليس مجرد ذلك علامة للمجاز والثاني مم قلت بعد تسليم صدق السلب المذكور في الحال على ان يكون الحال ظرفا للحكم كما هو المفروض يتم الاحتجاج فلو اخذ صدق الاطلاق العام اللازم لذلك بملاحظة العقل والرجوع الى العرف انما هو في الحكم الاول واما الثاني فلا حاجة فيه الى ملاحظة العرف بل قطع العقل بصحة السلب كاف في الدلالة على المقص وانت خبير بانه لا حاجة الى ضم المقدمات الاخيرة بل يجري اثبات صدق السالبة المفروضة كاف في اثبات المط اذ عدم صدق المفهوم من اللفظ عليه في الحال وصحة سلبه عنه ح قاض بعدم وضع اللفظ للمفهوم الاعم والا لما صح سلبه عن مصداقه فلا حاجة الى اثبات صحة سلبه عنه مع اسقاط القيد المذكور اذ المفروض اطلاق المسلوب وان اعتبر كون السلب في الحال فان قلت ان صحة السلب الدال على المجاز انما هو صحة السلب المنافي للايجاب وليس صحة السلب المذكور منافيا للايجاب لامكان صحة الاثبات ايضا قلت اولا انه لا دليل على اعتبار الشرط المذكور بل لا وجه له حسبما عرفت تفصيل القول فيه وثانيا ان المعتبر في منافاته للايجاب لو قيل به انما هو على نحو ما تعلق به السلب ومن البين انه لا يصح ان يقال انه ضارب الان فتعين الجواب في المنع عن صحة السلب لو اخذ الحال قيد الحكم وما يترائى من صحة السلب مع التقييد فانما هو مبني على انصراف التقييد الى كونه قيدا في المحمول وفيه تأمل سيأتي الاشارة اليه انشاء الله تعالى ثالثها انها لو كانت موضوعة للاعم لصح اطلاق القاعد على القائم والقائم على القاعد والنائم على المستيقظ والمستيقظ على النائم ونحوها مما من الواضح فساده وكذا يلزم صحة اطلاق الكافر على المؤمن والمؤمن على الكافر وليس كذلك والا لكان جملة من اكابر الصحابة كفارا على الحقيقة والمرتدين عن الدين مؤمنا على الحقيقة وليس كذلك اجماعا واجيب اولا بالتزام المنع والتخصيص في محل النزاع لطريان الضد الوجودي في المقام ومحل النزاع ما اذا لم يطرء ذلك وكون المبدء ثبوتيا في بعضها ومحل النزاع ما اذا كان حدوثيا وقد عرفت ما فيه وثانيا بان ذلك معارض بانه لو كان موضوعا للحال لما صح اطلاق القائل والضارب والجارح والبايع والمشتري ونحوها على من انقضى عنه المبدء الا على سبيل المجاز مع ان ملاحظة الاستعمالات تشهد بخلافه والوجه في التفصيل بين ما يمكن حصوله في الحال وما لا يمكن فيه ذلك هو الاخذ بادلة القائل باشتراط التلبس في الحال الا ان ذلك انما يتم فيما يمكن فيه ذلك دون غيره اذ لا يعقل اشتراط التلبس في الحال فيما لا يمكن حصوله فيها كالمخبر والمتكلم ونحوهما فلا يمكن القول بوضعه لخصوص المتلبس في الحال اذ لا وجه لوضع اللفظ للمعنى على وجه لا يمكن ارادته في الاستعمالات ولانه يلزم ان يكون استعمالاته كلها مجازات لا حقيقة لها وذلك وان لم يكن متعذرا الا انه لا اقل من كونه مستبعدا مخالفا للظ وهو كاف في المقام لابتناء ثبوت الاوضاع على الظن ويدفعه ما عرفت في رد ادلة القائلين باعتبار الحال وان المعتبر في صدق وجود المبدء في الحال على القول باشتراطه كونه على النحو الصادق في العرف دون اللغة فيتاب العقلية الى اخر ما مر حجة التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين انهم يطلقون المشتقات مع حصول الاتصاف على النحو المذكور من دون نصب قرينة كالكاتب والخياط والقاري والمعلم والمتعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه فلو قلنا بان الالفاظ المذكورة كانت موضوعة … الاتصال مما يأبى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وعن هو ان المعنى مبادئها على ما في كتب اللغة وفيه اولا ان صدق المشتقات المذكورة ليس مبنيا على اكثرية الاتصاف بالمبدء اذ ليس هناك الا غلبته في الغالب غاية الامر حصول الاتصاف في زمان يعتد به وان كان مغلوبا بالنسبة الى زمن عدم الاتصاف بل قد يكون …

عدم الاتصاف بها في زمان الاتصاف كما في المعلم والمتعلم والقاري ونحوها فلا يطابق ما عنون به الدعوى وثانيا انه منقوض بالنائم والمستيقظ والساكن و
المتحرك والحاضر والمسافر ونحوها اذ لا يصدق شيء من تلك المشتقات مع زوال المبدء مع عدم اعراض الذات عنها وعدم قصور من الاتصاف بها عما فرض في المبادي
المذكورة بل ومع اغلبية الاتصاف بها وثالثا ان ما ذكر على فرض صحته انما يثبت كونه حقيقة في الصور المذكورة واما عدم صدقه على سبيل الحقيقة في
غيرها فلا اذ لا فرق في ذلك على ما يقتضيه ما ادعاه بين ما يرى من صدقها حقيقة بحسب العرف كالقاتل والضارب والبايع والمشتري ونحوها لوجود امارات الحقيقة في تلك الامثلة
مع عدم اتصاف الذات بمباديها الا في زمان يسير ومع غرضها عن تلك فانك تقول فلان قاتل عمرو بعد اتصافه بقتله مع عدم امكان عوده اليه وكذا يصدق (منه)
عليه انه جارحه او ضاربه ولو مع ندامته عن ذلك وعزمه على عدم العود اليه وتقول فلان بايع الدار او مشتريه ولو ندم عن ذلك وعزم على عدم اقدامه عليه فظهر
ان جعل المناط في صدق المشتق وعدمه ما ذكره مما لا وجه له اصلا واعتبار الاعراض عن المبدء وعدمه مما لا مدخل له في صدقها نعم انما يلاحظ ذلك في الصنايع و
الملكات كالبقال والبناء والعطار والخياط ونحوها فانقضاء الاعراض برفع اليد عن الصنعة فلا بقاء للمبدء معه والمبادي المأخوذة في الامثلة المذكورة المفروضة
يطلق على الصنعة والملكة فالمطابق الابعد كونها حقيقة في ذلك عرفا كما يظهر ذلك من ملاحظة الاستعمالات الدائرة خصوصا بالنسبة الى الخياط فان الشايع اطلاقه
على صاحب الصنعة المعروفة والوجه في التفصيل المذكور اختلاف الحال في المشتقات بعد الرجوع الى العرف وعدم جريانها على نحو واحد في الاستعمالات ولم يثبت
هناك اصل كلي يعم جميعها ولا وضع نوعي يجري عليه فيها فينبغي الرجوع في كل منها الى ما هو المتبادر منه في العرف ودل عليه امارات الحقيقة والمجاز نعم لا يبعد
البناء على اصالة الحمل على الحال في الصفات المشبهة وافعل التفضيل لغلبتها في ذلك بل لا يعرف فيهما مثال اريد به غير ذلك واصالة الحمل على الاعم في اسم المفعول
لغلبته في ذلك مع احتمال خروج الثلثة عن محل البحث حسبما مر نقله عن الفاضل المذكور وانت خبير بان ارجاع الامر الى خصوصيات الالفاظ والبناء على الرجوع الى
المتبادر من كل لفظ من غير ان يكون هناك معنى ملحوظ في وضع الجميع ينافي كون الوضع نوعيا في المشتقات كما هو المعروف بل الثابت من تتبع اقوالهم وملاحظة
المشتقات الدائرة في المحاورات الجارية وانا الى الان لم يتضح قائل بكون الوضع في المشتقات شخصيا فالبناء على ذلك في غاية البعد كان التوقف في موضوعها
الاولى البناء على النقل فيما يتبادر منه خلافه لما يلي من التزام شخصية اوضاعها كما لا يخفى هذا والذي يقوى في بادي النظر ان يفرق بالتفصيل بين
المشتقات المأخوذة على سبيل التعدية ولو بواسطة الحرف والمأخوذة على سبيل اللزوم فالاولى موضوعة للاعم من الماضي والحال والثانية موضوعة لخصوص الحال
فيكون هناك وضعان نوعيان متعلقان بالمشتقات باعتبار نوعيها ولو مع اتحاد الصيغة فاعتبر في احدهما حصول الاتصاف في الجملة سواء كان حاصلا في الحال او لا و
في الاخر تحققه بالفعل على النحو المذكور ويشهد بذلك استقراء الحال في المشتقات فان ما كان من قبيل الاول يكون المتبادر منه هو المعنى الاعم فيصدق على سابقها
بحسب العرف مع حصول الاتصاف في الحال وعدمه كالقاتل والضارب والبايع والمشتري والمضروب والمنصوح والمكتوب والمنقوش وغيرها من الامثلة مما اخذ متعديا
سواء كان من اسماء الفاعلين او المفعولين وما كان من قبيل الثاني فالمتبادر منه هو الاتصاف في الحال كالقائم والقاعد والجالس والمضطجع والمستلقي والنائم
والمستيقظ والاحمر والاصفر والحسن والقبيح والافضل والاحسن الى غير ذلك وحيث كانت الصفات المشبهة واسماء التفضيل مأخوذة على وجه اللزوم كان المتبادر منها
هو الحال وكان استعمالها في الماضي خروجا عما يقتضيه وضعها ولما كانت اسماء المفعولين مأخوذة على سبيل التعدية في الغالب كان الغالب صدقها مع زوال المبدء
ايضا ولو كانت مأخوذة على وجه اللزوم لم تصدق كذلك كالمحموم والمغموم والموجود والمعدوم ونحوها فان المقصود بها ما ثبت له صفة الحمى والغم والوجود والعدم (والمهموم)
من غير ملاحظة تعدية تلك الصفة من الغير اليه ولو لوحظ ذلك في وضعها بواسطة الحرف كانت كالاول كالمرغوب به والمهدي اليه فتتبع صيغ المشتقات و
استقراء اقسامها شاهد لما فصلناه ولو وجد هناك بعض الصيغ على خلاف ذلك فيمكن القول بثبوت وضع ثانوي بالنسبة اليه ولا ينافي ذلك ما
مهدناه اذ الاوضاع النوعية انما تستفاد من ملاحظة غالب الالفاظ وتتبع معظم الموارد هذا ما يقتضيه النظر في المقام واما ما يقتضيه التحقيق بعد التامل
في المرام ان يقال ان المشتقات موضوعة بازاء مفاهيم الصفات المدلول عليها بها فالعالم والقائم والقاعد والاحمر والاصفر ونحوها اسام للمفهومات المعينة و
الصفات المعلومة الجارية على الذوات المتحدة معها المحمولة عليها فهي عنوانات لتلك الذوات ومفاهيم يصح التعبير عن تلك الذوات بها من جهة اتحادها معها
واندراجها فيها وهذا هو المراد باعتبار الذات المطلقة في تلك الاوصاف فان المقصود بذلك اجراؤها على الذوات والتعبير عن تلك الذوات بها وبالعكس نظرا الى اتحادها
بها لا انه قد اعتبر هناك صريح مفهوم الذات جزءا من مدلولها حتى يكون مفهوم الضارب هو ذات ثبت له الضرب ومفهوم العالم ذات ثبت له العلم وهكذا
وان امكن التعبير عنها بذلك حيث انها جارية على تلك الذوات فيقال ان العالم ذات ثبت له العلم كما انه قد يقال ذلك في الجوامد ايضا فيقال ان الحيوان ذات ثبت له الحس
والحركة ودون ذلك لا يستدعي كون الذات جزءا من مفاهيمها كيف ولو كان كذلك لكانت مفاهيم تلك الالفاظ عبارة عن الموصوف والصفة معا فتكون دالة على كل من
الامرين بالتضمن بل وعلى الاتصاف ايضا فيكون مفادها مفاد المركب التام او الناقص ومن البين خلافه اذ لا يستفاد منها بحسب الوضع الا معنى واحد هو مفهوم
وصفي عنوان للذات متصفة بتلك المبادي غاية الامر ان يدل على الذات والاتصاف بالالتزام بناء على وضع اللفظ لتلك المفاهيم من حيث كونها
جارية على الذوات بخلاف نفس المبادي حيث لم توخذ عنوانا للذات ولا اجريت عليها وانما وضعت للصفات المباينة لموصوفاتها وايضا لو اخذ بظاهر التفسير
المذكور كان المشتق اسما لنفس الذات المقيدة بالقيد المفروض على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا فان مفاده ح هو الذات المتصفة بالمبدء لا
مجموع الذات واتصافها بالمبدء ليكون كل من الامرين جزءا مما وضع له فيتخلص وضعه اذن للذات ويكون معنى الحدث خارجا عن معناه فيدا كما في
العمى والبصر ولا ينبغي الريب في فساده ومما يشير الى ذلك ايضا انها تقع محمولات على الذوات من غير تكلف وتاويل ومن المقرر ان المأخوذ في جانب الموضوع هو الذات
وفي جهة المحمول المفهوم كيف ولو كانت الذات جزءا من مفاهيم تلك الصفات لكان في قولك هذه الذات ضارب تكرار للذات فكانك قلت هذه الذات
ذات ثبت لها الضرب وهو مع ركاكته بعيد عن فهم العرف كما لا يخفى بعد امعان النظر فان قلت اذا لم يكن الذات مأخوذة في مفاهيم تلك الصفات لم يصح
جعلها موضوعا والحكم عليها لما تقرر من اعتبار الذات في جانب الموضوع مع وقوعها موضوعا من غير تكلف قلت لما كانت تلك المفاهيم جارية على الذات

وعنوانا

وعنوانات لها صح جعلها موضوعا بذلك الاعتبار ففي قولك العالم كذا قد جعلت العالم عنوانا للذات المعينة وحكمت على تلك الذات المعلومة بذلك العنوان
المندرجة فيه بما ذكر في المحمول وهكذا في ساير الامثلة اذا تقرر ما ذكرناه فنقول انه اذا اريد التعبير عن الذات بتلك المفاهيم وجعلها عنوانات لها فلا بد
من صدق تلك المفاهيم عليها واندراجها فيها والا لم يصح اطلاقها عليها على سبيل الحقيقة اذ ذلك مما يكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد ولا يعقل ذلك
الا بصدق تلك المفاهيم عليها فاذا حصل ذلك صح التعبير المذكور سواء كانت تلك الذات مندرجة تحت تلك العنوانات حال التكلم او لا ففي قولك كل
عالم كامل قد حكمت بثبوت الكمال للذات المتصفة بالعلم سواء كان اتصافها به حال قولك هذا او قبله او بعده فالمقصود ثبوت الكمال لها حين الاندراج
في ذلك العنوان فالتعبير المذكور مما لا اشكال فيه ولا خروج فيه عن مقتضى الوضع اصلا والحال فيه كالحال في ساير الالفاظ الجامدة الموضوعة للمفاهيم الكلية او
الجزئية وهذا هو المراد باطلاق المشتق على الذات باعتبار حال التلبس وقد عرفت انه لا خلاف في كونه حقيقة جاريا على وفق الوضع واما اذا اردت التعبير
بها عن تلك الذات بملاحظة حال عدم اندراجها في ذلك العنوان فان كان ذلك باعتبار ما يحصل من الاندراج بعد ذلك فالظاهر انه لا يتجه عدم صحة الاطلاق لذلك
على سبيل الحقيقة اذ التعبير المذكور كما عرفت من قبيل اطلاق الكلي على فرده والمفروض ان ما اطلق عليه اللفظ ح ليس من جملة افراده فلا يكون ذلك المفهوم
حاصلا في ضمنه حتى يصح الاطلاق من جهته فلا بد اذن من التصرف في معنى اللفظ بان يكون من قبيل استعمال اللفظ فيما يؤول اليه حتى يصح اطلاقه على ذلك
الفرد فيصير اللفظ بذلك مجازا غير مستعمل في المفهوم الذي وضع له وهذا ما ذكروه من كونه مجازا في المستقبل وقد يجعل ذلك من باب المجاز في الحمل كما في
الاستعارة على مذهب السكاكي فيكون مجازا عقليا الا انه بعيد عن ظاهر الاستعمالات نعم لو قام قرينة على ملاحظته فلا مانع منه وهكذا الحال اذا اطلق المشتق
على الذات بملاحظة حصول الاتصاف في الماضي اذا كان المنظور صدق المشتق في الحال من جهة سبق الاتصاف بالمبدء اذ لا معنى لصحة اطلاق اللفظ عليه على سبيل
الحقيقة مع ان المفروض عدم كونه من مصاديقه والقول بكون المفهوم من تلك الالفاظ هو المعنى الاعم الصادق مع بقاء المبدء وزواله مدفوع ببعد ذلك
عن ظاهر تلك الالفاظ لوضوح عدم حصول ذلك المفهوم فيه بعد زوال المبدء ولذا لا يصح ان يحمل المشتق عليه مع تقييد الحمل بالحال فلا يقال انه ضارب الان على
ان يكون الان ظرفا للنسبة ومنع صحة سلبه عنه كذلك كما مرت الاشارة اليه مما لا وجه له وكيف ومن البين صحة السلب المذكور وبادر النسبة في العرف هو اقوى
شاهد على المجازية وعدم كون الموضوع له هو المفهوم الاعم من الماضي والحال فان قلت لا شبهة في صحة اطلاق القاتل والضارب والناصر ونحوها حقيقة
على من تلبس بتلك المبادي ولو بعد زوالها كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات العرفية ولذا لا يصح سلبها عنه مع الاطلاق كما مر فكيف الجمع بين الامرين
قلت يمكن تصحيح كون الاطلاقات المذكورة على سبيل الحقيقة بملاحظة جعل الوصف المفروض عنوانا لتلك الذات من حيث اتحادها معه حين اتصافها به
وثبوت ذلك المفهوم لها فتلك الذات لما كانت امرا واحدا في الحالين لا تغير فيها باعتبار ثبوت ذلك الوصف لها وعدمه صحت الاشارة اليها بذلك العنوان
بملاحظة حال اندراجها فيه وان لم تكن مندرجة فيه حال الاطلاق فقد جعل ذلك الوصف من جهة صدقه على تلك الذات حال تلبسها به عنوانا لها وان لم يقع
صدقه عليها بعد ذلك نظرا الى اتحاد الذات في الحالين فاللفظ ح مستعمل فيما وضع له اعني نفس ذلك المفهوم وجعل ذلك المفهوم عنوانا لتلك الذات مطلقا
فاطلاق ذلك المفهوم على تلك الذات بما هو باعتبار حال اتحادها معه لانه لم يلحظ تلك الذات بشرط الاتحاد المذكور بل جعل ذلك عنوانا معرفا لها في
نفسها فيصح الحكم عليها مع ملاحظة حال الاتصاف وبعدها فاطلاق القاتل على زيد انما هو باعتبار حال اتصافه بالقتل حين صدوره منه الا انه جعل ذلك
عنوانا معرفا له ولو بعد انقضاء الاتصاف وقد يجري الاعتبار المذكور في الجوامد ايضا كما اذا قلت اكرم زوجة زيد واردت بذلك العنوان بيان الذات الواقعة
مصداقا له من غير ان يكون المقصود صدق العنوان عليه حال الاطلاق بل المراد تعيين تلك الذات بالوجه المذكور بملاحظة حال اتحادها به وصدقه عليها سواء
بقي الصدق او لا ولذا يثبت الحكم بعد زوال الصدق ايضا ويصح الحكم عليها ولو كانت حال الاطلاق خارجة عن ذلك العنوان من غير ان يكون هناك تجوز
في استعماله على النحو المذكور نعم لا بد هناك من قيام قرينة على كون المقصود ذلك حيث انه مخالف لظاهر متفاهم العرف حال الاطلاق فان قلت ان اطلاق
الكلي على الفرد بمنزلة حمل ذلك الكلي على الفرد المفروض حملا شايعا ولا وجه لصحة الحمل في المقام بعد انقضاء الاتصاف لانتفاء الاتحاد الذي هو المناط
في صحة الحمل قلت ان الملازمة على الفرد المفروض بما هو بملاحظة حال اتحاده معه الا انه جعل ذلك عنوانا معرفا لتلك الذات وانه لملاحظتها في نفسها والحكم عليها
من غير اعتبار للوصف العنواني في اطلاقه وقد تقرر عدم لزوم اعتبار ذلك في صحة الحمل فكما انه لا يعتبر الوصف العنواني في صحة عقد الوضع بجعل العنوان الة لملاحظة
الذات المأخوذة في جانب الموضوع ولذا صح تقييد العامتين بالدوام منه ومن غير لزوم تجوز في اللفظ فمجرد الاتحاد المفروض كاف في صحة الاطلاق المذكور وجعل
ذلك العنوان الة لملاحظة تلك الذات في نفسها وان ارتفع الاتحاد حين الاطلاق اذ لا منافاة بين ارتفاع الاتحاد حال الاطلاق وملاحظة حال حصوله في اطلاق
اللفظ وحيث كان المعتبر في جانب الموضوع هو الذات وعنوان نوع المشتق موضوعا للحكم انما اعتبر للاشارة الى الذات التي هي مصداقه كان المفهوم المذكور
ملحوظا من حيث كونه عنوانا للذات ومرآة لملاحظتها فلذا يكثر فيه الملاحظة المذكورة حتى انه قيل بالاتفاق على كونه حقيقة في الاعم عند وقوعه موضوعا كما مر وقد
فيه في الحقيقة هو ما بيناه لا كونه اذن موضوعا للاعم كما هو ظاهر الكلام المذكور اذ لا وجه لالتزام وضع خاص للفظ حال وقوعه موضوعا دون ساير الاحوال وهو
انما يتجه على الحقيقة الا انه عدم النظر في الاوضاع اللفظية فان قلت على هذا الفرق بين اطلاقه على الذات المفروضة بعد اتحادها مع المفهوم المذكور او قبله
كما يصح جعل الاتحاد المفروض حال حصوله مصححا لاطلاق اللفظ وجعل ذلك المفهوم الة لملاحظتها في نفسها من غير لزوم تجوز فيها اذا حصل الاتصاف في الماضي
فليصح ذلك بالنسبة الى المستقبل ايضا قلت الحال على ما ذكرت الا انه لما كان الاتحاد المفروض حاصلا في الاول صح جعله عنوانا معرفا لتلك الذات مرآة لها
نظرا الى حصول الاندراج بخلاف الثاني اذ مع عدم حصول الاندراج والاتصاف بعد لا اعتبار المذكور بحسب ملاحظة العرف ولذا لم يجر عليه الاستعمالات العرفية الا
انه لا يجوز فيما لو اعتبر ذلك وقام عليه القرينة كما هو الحال في الخاصتين بجعل الوصف هناك عنوانا للذات مصححا للحكم عليه ولو مع زوال الاتصاف او عدم حصوله
فان مضمون الدوام سلب الحكم عن الموضوع حال عدم اتصافه بالوصف المأخوذ في العنوان او هو بتمام الوجهين ودعوى التجوز في الاستعمال المفروض مما لا وجه

ثم بعد ما عرفت ظاهر الامر عدم انصراف اللفظ اليه عرفا مع الاطلاق لما عرفت من مخالفته لظاهر الملاحظات العرفية وهو لا يقضي بالمجازية بعد ثبوت استعمال اللفظ
في معناه الموضوع له حسبما قررناه وان كان اعتباره كذلك خارجا عن الملحوظ في انظار العرف فان قلت على هذا ينبغي صحة الاطلاق المذكور بالنسبة الى سائر
المشتقات مع انا نرى الفرق بينها فان ما كان من مباديها من قبيل الافعال المتضادة كالقتل والضرب والاكرام ونحوها يجد صحة استعمالها في الغالب مع زوال
المبدأ ايضا ولذا يقال هذا قاتل زيد او ضاربه او مكرمه وان لم يكن حال صدور تلك الافعال منه واما ما كان من قبيل الصفات كالصغر والشباب والحي والاحمر
والاصفر ونحوها فالغالب عدم استعمالها كذلك وكذا لا يطلق شيء من تلك الالفاظ بعد زوال الاتصاف سيما مع طريان الضد الوجودي كما في تلك الامثلة قلت لا
يخفى ان ظاهر اطلاق اللفظ بملاحظة معناه الموضوع له على مصداق من المصاديق تحقق ذلك المعنى في ذلك المصداق بالفعل واندراجه تحته بحسب الحال الذي اريد
اطلاق اللفظ عليه بحسبه وان لم يكن حال النطق فاطلاقه عليه باعتبار تحققه في زمان سابق وجعل ذلك عنوانا لملاحظة تلك الذات المندرجة تحته ولو بعد زوال
الاتصاف خروج عن مقتضى ظاهر اللفظ الا انه قام الداعي على ملاحظة تلك في جملة من المشتقات كان ذلك باعثا على جريان الاطلاقات عليها كما في الامثلة المتقدمة
فانه لما كان اتصاف الذات بتلك المبادئ في آن من الآنات وكانت الاغراض متعلقة بحسب العادة بتعريف تلك الذوات وبيانها بالجهة المذكورة جرى في التعبير
على النحو المذكور وشاع فيها الملاحظة المذكورة في الاطلاقات العرفية بحيث صار الاعتبار المذكور هو الظاهر في كثير منها بخلاف الصفات اللازمة فان تعريف الذات
وبيانها غالبا انما يكون بتلك الصفات الحاصلة فيها سيما مع طريان الضد الوجودي فهناك وان امكن الاعتبار المذكور بحسب العقل الا انه لم تجر العادة به
ولم يتعارف في المخاطبات فلذا لا ينصرف اللفظ اليه مع الاطلاق بل ولا مع القرينة في بعضها اذ ارادة المجاز من جهة علاقة ما كان قد يكون اقرب منه في الملاحظات
العرفية اللهم الا ان يقوم قرينة دالة على خصوص الاعتبار المذكور كما اذا وقع ذلك موضوعا في الخطابين لدلالة الدوام بملاحظة المقام على الاعتبار المذكور
فتحصل مما بيناه ان اطلاق المشتقات على من زال عنه المبدأ على سبيل الحقيقة كما هو الظاهر في كثير من الامثلة لا ينافي وضعها لخصوص الحال بالمعنى المذكور وتبين
الوجه في الفرق الحاصل بين الامثلة من غير حاجة الى التزام شيء من التفصيلات المذكورة مما اوردوه في تخصيص محل النزاع وما ذهب اليه جماعة من التفاصيل التي
حكيناها عنهم من التفاصيل فتم في المقام فائدة من ثمرات الاقدام تتميم قد فرع على الخلاف في المسألة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال
السخونة عنه على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق بخلاف ما لو قيل بالاشتراط وكذا الحال في كراهة التخلي تحت الاشجار المثمرة بعد
دفع الثمرة وكذا لو نذر مالا للمجاورين المشاهد المشرفة او لساكني بلدة معينة او لخدمة الروضات المعظمة او وقف دارا عليهم او اوصى بمال لهم او للفقراء او المعلمين
او للمتعلمين او وقف شيئا عليهم او شرط خروج المحدودين والفساق وشاربي الخمور ونحوهم عن الوقف الى غير ذلك من الاحكام المتعلقة بنحو تلك الالفاظ
سواء تعلقت بها في اصل الشرع او بحسب جعل الجاعل في العقود والايقاعات وسائر الالتزامات الواقعة من الناس والذي يقتضيه التحقيق في المقام حسبما تقرر
من الكلام من القول بوضع تلك الالفاظ للمفاهيم المعينة المعلومة الجارية على الذوات المتصادقة عليها ان قضية تعلق الحكم بتلك العنوانات اعتبار اندراج الافراد
تحت تلك العناوين وصدقها عليها الا انه يختلف الحال فيها من جهة الاختلاف في ملاحظة ذلك العنوان على الوجهين المذكورين فقد يكون العنوان الملحوظ فلا بد
ملا بد من اندراج المصداق تحت ذلك العنوان من حصوله فيه بالفعل وقد يؤخذ مرآتا لملاحظة الذوات المتصادق عليها على الوجه الذي فصلناه ويكتفي
بتحققه في ضمن ذلك الفرد ولو في الماضي كما في الحدود والزاني والسارق والقاتل ونحوها ومعظم اسماء المفعولين من هذا القبيل فيكون اندراجه تحت
العنوان بعد زوال المبدأ بملاحظة الاعتبار المذكور الملحوظ في ذلك العنوان حسبما مر ومع ذلك فلا بد من ملاحظة الحال في اللفظ المفروض ومراعات ما هو الملحوظ فيه
بحسب المحاورات في خصوص ذلك المقام ومع الشك لا يبعد البناء على الوجه الاول لما عرفت من انه قضية ظاهر اللفظ مضافا الى اصالة عدم تعلق الحكم بما
عدا ذلك وكذا يختلف الحال فيه من جهة اختلاف المبادي المأخوذة في المشتقات فقد يكون المبدأ فيها وصفا او قولا وقد يكون ملكة راسخة او حالة مخصوصة
وقد يكون حرفة وصناعة ويختلف الحال في صدق التلبس بالفعل في صدقه واما الثاني فيعتبر فيه بقاء الملكة والحالة ومنه شارب الخمر وشارب القهوة و
شارب الغليان ونحوها فان المراد بتلك الاقسام من كان مشتغلا بذلك الفعل وكان ديدنه ذلك فالمأخوذ مبدأ في تلك المشتقات هو المعنى المذكور كما يعرف من
الرجوع الى العرف ونحوه الكلام في المجاور والساكن والقاطن والخادم ونحوها واما الثالث فلا بد في صدقه من عدم ترك الحرفة والاعراض عن الصنعة وان وقع
منه ذلك احيانا على سبيل الاتفاق كما يعرف من ملاحظة موارد استعمال المشتقات المأخوذة على ذلك الوجه كالبقال والخياط والصائغ والتاجر والحائك ونحوها وقد
يكون المبدأ مشتركا بين الوجوه الثلاثة او وجهين منها كما في الكاتب والقارئ ونحوهما فيعتبر التعيين من ملاحظة المقام ويختلف الحال جدا من جهة ذلك ولا بد من
ملاحظة ما هو الظاهر في خصوص كل من الالفاظ ومراعات الامارات القائمة في خصوص المقامات ثم قوله ولا ريب في وجود الحقيقة اللغوية لما كانت الحقائق المذكورة
معروفة حكم بوجود الاولين وذكر الخلاف في الثالث من دون اشارة الى تعريفها وما تقدم من بيان المنقول اللغوي والعرفي والشرعي لا ربط له بها فان الحقائق
المذكورة اعم منها وقد يعرف الحقيقة اللغوية بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له بحسب اللغة والحقيقة العرفية بما استعمل فيما وضع له لا بحسب اللغة والموضوع له العرفي
في الاول يعم جميع المعاني اللغوية المتعددة للفظ الواحد ان تقدم بعضها على البعض بل ولو كان وضعه للثاني مع هجر الاول كما في المنقول اللغوي واستظهر بعض
المحققين من كلام علماء الاصول والبيان ان المعتبر في الحقيقة اللغوية كونها اصلية غير مسبوقة بوضع اصلا وعلى هذا يلزم ان لا يتحقق مشترك لغوي الا مع فرض
تقارن الوضعين وهو كما ترى وهو ايضا يعم الاوضاع المهجورة والباقية وان كان المعنى المهجور مجازا بالنسبة الى المعنى الطارئ اذ لا منافاة بين الحقيقة اللغوية
والمجاز العرفي ولا ينتقض الحد به باعتباره الثاني لاعتبار الحيثية فيه والوضع في الثاني يعم الاوضاع التعيينية والتعينية الملحوظة فيها المناسبة للمعنى اللغوي
وغيره فيندرج فيها المنقولات والمرتجلات العرفية ويندرج فيه ايضا الاوضاع العرفية المهجورة وغيرها وربما يعزى الى ظاهر البعض اعتبار بقاء الوضع في العرفية حقيقة
فيخرج عنها المهجورة وهو ضعيف وربما ادرج في الحقيقة اللغوية وهو اضعف وظاهر الحد المذكور اندراج الالفاظ المستحدثة في العرفية وهو غير بعيد فيخرج بها عن حد
اللغوية وجعلها واسطة من البعيد فالاولى درجها في العرفية وقد قطع به بعض المحققين وعلى هذا لا يستلزم الحقيقة العرفية الحقيقة اللغوية ولا الموضوع

اللغوي

اللغوي كما لا ملازمة في العكس وربما يظهر من بعضهم اعتبار طرو الوضع الجديد على الوضع الاصلي في الحقيقة العرفية وح يخرج الالفاظ المذكورة عنها
وعليه ايضا لا يثبت ملازمة بين الحقيقتين في شيء من الجانبين اذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال انتهى نعم يستلزم الحقيقة العرفية الموضوع اللغوي في ظاهر الحد
المذكور وعلى هذا فيندرج الاعلام الشخصية المتجددة في الحقيقة العرفية واما القول بان ظاهرهم حصر العرفية في العامة والخاصة وهي غير مندرجة في شيء منها اما الاول
فظاهر واما الثاني فلتصريحهم بكون الوضع فيها من قوم او فريق والاعلام الشخصية انما يكون الوضع فيها غالبا من واحد وايضا استعمال الاعلام في مسمياتها حقيقة
من اي مستعمل كان والعرفية الخاصة انما يكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل ذلك الاصطلاح فيمكن المناقشة فيه اولا بمنع الحصر وكان ظاهرهم حصر العرفية
في العامة والخاصة فكذا ظاهرهم حصر الحقيقة في اللغوية والعرفية فان ترجع القول بثبوت الواسطة بين الاخيرتين دون الاولين وثانيا بالتزام اندراجها
في العرفية الخاصة واعتبار كون الوضع فيها من قوم او فريق غير ثابت بل الظاهر خلافه كما هو قضية حد العرفية وورود مثل ذلك في كلامهم مبني على الغالب
والقول بان الحقيقة العرفية الخاصة انما تكون حقيقة اذا كان المستعمل من اهل الاصطلاح محل منع بل الظاهر انه اذا استعمل في كلام اهل ذلك الاصطلاح وكان
من تبعهم في ملاحظة ذلك الوضع كان حقيقة كما هو الشأن في جميع الحقائق من غير فرق نعم هناك فرق بين وضع الاعلام الشخصية وغيرها من الحقائق العرفية
نظرا الى وقوع الوضع فيها بحسب صناعة مخصوصة واصطلاح قوم مخصوصين وعدم اعتبار ذلك في وضع الاعلام ولذا لا يتفاوت الحال فيها باختلاف الصناعات
والاصطلاحات بل اللغات ايضا لعدم اختصاص الوضع فيها بشيء من ذلك ولا ينافي ذلك كونها عرفية خاصة نظرا الى صدور الوضع فيها من خاص وتبعية غيره
فيه فتأمل نعم ملاحظة تمام الملاحظة ربما يعطي خروج ذلك عن العرفية وعدم اندراجها في اللغوية ظاهر فيكون واسطة بين الامرين وكانه لعدم تعلق غرض بها لم يعتنوا
بشأنها ولم يجعلوها قسما برأسه فح ينبغي زيادة قيد في حد العرفية هذا ليخرج ذلك عنها وربما يجعل ذلك مندرجا في العرفية مغايرا لاقسامها المعروفة
ولا يخلو عن بعد وقد يقال بخروجها عن الحقيقة والمجاز ويجعل واسطة بينهما كما قد يعزى الى الرازي والآمدي وهو ضعيف جدا لعدم انطباقه على شيء من حدود الحقيقة
والمجاز الواردة في كلمات علماء الاصول والبيان وربما يؤول ما عزي اليهما بما يوافق المشهور ثم ان الحقيقة العرفية اما عامة او خاصة والمناط في عمومها عدم استناد
الوضع فيها الى عرف شخص مخصوص وفرقة معينة وعدم كون وضعها في صناعة مخصوصة وحرفة معينة مثلا وخصوصيتها اما ان يكون لكون وضعها في
عرف شخص معين او فرقة معينة او لكونه في صناعة مخصوصة ونحوها وان لم يكن الوضع فيها مستندا الى خاص كما لو قلنا باستناد الوضع في الالفاظ الشرعية
الى عامة استعمال اهل الشريعة الشامل لكافة العرب بعد شيوع الاسلام فانه لا يجعلها عرفية عامة فما يظهر من غير واحد من الافاضل من اعتبار العموم و
الخصوصية بملاحظة من يستند الوضع اليه خاصة ليس على ما ينبغي ثم ان الحقيقة الشرعية مندرجة في العرفية الخاصة الا انهم لاعتدادهم بشأنها جعلوها
قسما برأسه فح ينبغي زيادة قيد في تعريف العرفية ليخرج عنه الشرعية وح يصير الاقسام المذكورة متباينة كما هو قضية تقسيم الحقيقة اليها على ما هو المعروف
وقد يطلق الحقيقة العرفية على اللفظ المستعمل فيما هو حقيقة فيه في العرف سواء كان بوضع اهل اللغة او غيرهم كما ان الاصل اتحاد الحقيقة العرفية واللغوية
حتى يثبت التعدد وكانه توسع في الاستعمال وانه اصطلاح آخر وكان الاول هو الاظهر وبين العرفية بالمعنى المتقدم وهو ظاهر ثم ان نفيه الريب من وجود الحقيقتين
وذكره الخلاف في خصوص الشرعية يومي الى انتفاء الخلاف بالنسبة الى الاولين وهو كذلك الا ان هناك خلافا ضعيفا في خصوص العرفية العامة وربما يعزى
الى شذوذ من العامة واجازوا في الخاصة المنع منها وهو بين الفساد وكانه مبني على الشبهة المعروفة في عدم تحقق الاجماع ثم العلم به بعد ذلك فيقال بامتناع اجتماع
الكل على النقل ثم امتناع العلم به وهو موهون جدا ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يلزم منه امتناع حصول النقل بالنسبة الى آحاد اهل اللسان المنتشرين في البراري
والبلدان واما لو اعتبر في المقام حصول النقل بالنسبة الى معظم اهل اللسان من غير ملاحظة لحال جميع الآحاد كما هو الظاهر فلا ويدل على ثبوت الحقيقتين المذكورتين
بعد الاتفاق عليه ما يشاهد من الالفاظ المعلوم وضعها بحسب اللغة لمعانيها المعروفة بالتسامع والتظافر بحيث لا يحتمل فيها الريب وكذا ما يشاهد من الموضوعات
العرفية العامة والخاصة وما قد يناقش في العلم بثبوت الحقيقة اللغوية من ان القدر المعلوم هو وضع تلك الالفاظ لمعانيها المعروفة واما كون ذلك عن
واضع اللغة فغير معلوم اذ ربما كانت كلها منقولات عن معان اخر قديمة مما يقطع بفساده وعلى فرض تسليمه فثبوت تلك المعاني المهجورة القديمة كاف
في ثبوت المطلوب لما عرفت من كون الحقيقة اللغوية اعم من المهجورة والباقية والقول بان القدر اللازم ثبوت وضعها لمعانيها بحسب اللغة وهو لا يستلزم الاستعمال
مدفوع بان عمدة ثمرات الوضع هو الاستعمال فسقوط الثمرة المهمة بالنسبة الى الكل وحصول النقل في الجميع قبل استعمالها فيها مما يقضي العادة بامتناعه ولو
سلم حصول نقل كل فانما هو بالنسبة الى شذوذ من الالفاظ كما لا يخفى قوله واما الشرعية فقد اختلفوا آه الكلام في الحقيقة الشرعية يقع في مقامات
احدها في تعريفها وبيان مفهومها الثاني في بيان محل النزاع منها الثالث في بيان الاقوال فيها الرابع في بيان ثمرة الخلاف الخامس في بيان ما يحتج به على اثباتها
ونفيها والمختار وقد اعرض عن الاول اكتفاء بوضوحه كما ذكرنا او اكتفى عنه بذكر المنقول الشرعي حيث ان معظم الموجود من الحقائق الشرعية او جميعها على القول بها في
من المنقولات الشرعية وان كان مفهومها اعم لشموله للمرتجل وغيره كما نصوا عليه وكيف كان فقد عرفوها بانها اللفظ المستعمل في وضع اول شرعي والمراد
بالوضع الاول هو الوضع الذي لا يعتبر في تحققه ملاحظة وضع آخر والمقصود بذكره اخراج المجاز حيث ان الوضع الترخيصي الحاصل فيه مما يعتبر فيه وضع الحقيقة
وقد يورد عليه ان وضع المنقولات الشرعية فانه قد اعتبر فيها ملاحظة وضع المنقول منه فيخرج عن الحد معظم الحقائق الشرعية ويمكن دفعه بان ما يعتبر ذلك
في تحقق النقل لا في اصل الوضع او بان الملحوظ فيه انما هو المعنى المنقول منه لا خصوص الوضع بازائه وهو كما ترى وقد يفسر الوضع الاول بما لا يعتبر
حال استعمال اللفظ في ذلك الوضع ملاحظة وضع آخر فلا يرد عليه ما ذكر وانت خبير بان اطلاق الوضع انما ينصرف الى وضع الحقائق فلو سلم تحقق
الوضع المذكور في المجاز بناء على توقف صحة التجوز عليه فلا حاجة الى التقييد المذكور ايضا وربما يورد على منعه بخروج الالفاظ التي وضعها الشارع
مما لا ربط له بالشريعة كالاعلام الخاصة ونحوها مع انها غير مندرجة في الحقيقة الشرعية ويدفعه ما هو ظاهر من اعتبار الحيثية في الحد ثم ان ظاهر الحد
المذكور كغيره انما ينصرف الى ما كان الوضع فيه بتعيين الشارع فلا يشمل ما اذا كان الوضع حاصلا بالتعين من جهة الغلبة وكثرة الاستعمال

بوّح ادراج ما يكون التعين فيه حاصلا من جهة الغلبة الحاصلة في كلام الشارع بخصوصه وبقي ما يكون التعين فيه حاصلا بكثرة استعمال المتشرعة في زمانه او بمجموع الاستعمالين خارجا عن الحد مع اندراجه في الحقيقة الشرعية على ما نص عليه جماعة الا ان يق بان الشارع لما كان هو الاصل في استعماله في المعاني المذكورة وكان استعمال المتشرعة فرعا على استعماله اسند الوضع الحاصل من استعمال الجميع اليه وفيه ان اقصى ذلك ان يكون مصححا لاسناد الوضع اليه على سبيل المجاز فكيف يصح ارادته من غير قرينة ظاهرة عليه سيما في الحدود والتعريفات وكان الحد المذكور ونحوه من الحدود المذكورة في كلامهم مبني على اختيار كون الوضع فيها تعيينيا كما هو المذهب منهم ولو قيل انها اللفظ المستعمل في المعاني الشرعية الموضوع لها في عهد صاحب الشريعة كان شاملا للوجهين هذا واعلم ان المحكي عن المعتزلة تقسيم الموضوعات الشرعية على وجوه اربعة وذلك لانها اما ان يعرف اهل اللغة وضعها ومعناها او لا يعرفون شيئا منهما او يعرفون اللفظ دون المعنى او بالعكس وخصوا الثلاثة الاخيرة بالدينية فهي اخص مطلقا من الشرعية بالمعنى الاول وربما يخص الشرعية بالاول وهو اطلاق اخر في مقابلة الدينية وانت خبير بانه لا وجود لقسمين من الاقسام الثلاثة الاخيرة اذ ليس في الالفاظ الشرعية لفظ مخترع لا يعرفه اهل اللغة كما اعترف به جماعة فلا يوجد من اقسام الدينية الا الثاني ثم من الظ ان جل المعاني الشرعية وكلها امور مستحدثة من صاحب الشريعة لا يعرفها اهل اللغة فلا يكاد يتحقق مصداق للحقيقة الشرعية غير ما فرض حقيقة دينية فيتحد مصداق الحقيقتين في الخارج وح فلا يتجه جعل النزاع في الحقيقة الدينية مغايرا للنزاع في الشرعية كما وقع في المختصر وغيره حيث اسند القول بثبوت الدينية الى المعتزلة بعد اختياره القول بثبوت الشرعية وقد يوجه ذلك بان كثيرا من تلك المعاني امور معروفة قبل هذه الشريعة ثابتة في الشرايع السابقة وهي معلومة عند العرب وربما يعبرون عن كثير منها بالالفاظ الشرعية ايضا الا انه حصل هناك اختلاف في مصاديق تلك المفاهيم بحسب اختلاف الشرايع كاختلاف مصاديق كثير منها في هذه الشريعة بحسب اختلاف الاحوال والمفهوم العام متحد في الكل فما لا يكون معروفا اصلا يكون مندرجا في الدينية وفيه تامل اذ فيه بعد الغض عن صحة الوجه المذكور انه لا ينطبق عليه كلماتهم حيث نصوا على حدوث المعاني الشرعية ومع ذلك فمع البناء على كون النزاع في المسئلة في الايجاب والسلب الكليين كما سيجيء بيانه لا يتحقق وجه لما ذكر ايضا لاندراج الدينية اذن في الشرعية فيقول بها من يقول بها كلية وينفيها كذلك الا ان يخص الشرعية بما يقابل الدينية وهو خلاف ظ كلماتهم كما ينادي به ملاحظة حدودهم ثم انه قد حكي عن المعتزلة ايضا ان ما كان من اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر ونحوها حقيقة دينية بخلاف ما كان من اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي ونحوها والظ انهم ارادوا باسماء الذوات ما كان متعلقا باصول الدين وما يتبعها مما لا يتعلق بالاعمال وباسماء الافعال ما كان متعلقا بفروع الدين مما يتعلق باعمال الجوارح ونحوها وفيه مع ما فيه من ركاكة التعبير ان دعوى الفرق بين ما كان متعلقا باصول الدين وما يتعلق بالفروع بكون الاول مما لا يعرف اهل اللغة لفظا او معنا بخلاف ما تعلق بالثاني من وضوح الفساد بحيث لا يحتاج الى البيان والذي يتحصل من الكلام المذكور ان الحقيقة الدينية عندهم ما يتعلق باصول الدين بخلاف ما تعلق بالثاني ويكون الشرعية اعم من ذلك وخصوص ما يتعلق بافعال الجوارح بناء على الاحتمال المتقدم فتعبيرهم عنها بانها لا يعرف اهل اللغة لفظها او معناها او كليهما فاسد كما عرفت ثم ان الحقيقة الشرعية منسوبة الى وضع الشارع كما هو قضية حدها المذكور وغيره او ما هو اعم منه حسب ما مر فالحري ان نشير الى معناه فنقول قد نص بعضهم بان الشارع هو النبي ص بل عزي الى بعض الافاضل انه ظ كلام القوم وهو قضية ما ذكره في المقام وغيره فان ثبت كونه حقيقة عرفية فيه كما ادعاه بعضهم فلا كلام والا فان اخذ اللفظ على مقتضى وضعه اللغوي فصدقه عليه لا يخ عن اشكال اذ الظ معناه بحسب اللغة هو جاعل الشرع وواضعه كما هو المتبادر منه فيختص به تعالى وقد قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية وقد ورد الشارع في اسمائه تعالى نعم ان فسر الشارع بمبين الشريعة صدق عليه ص وقد يستند في تحقيقه بالمعنى المذكور الى نص جماعة من اهل اللغة بكون شرع بمعنى سن وقد نص في القاموس بان سن الامر بمعنى بينه لكنه ح يشمل الائمة ع بل ساير العلماء المبينين للشريعة والظ الاتفاق على عدم صدقه عليهم مضافا الى انه خلاف المتبادر منه في العرف ومجيء سن بمعنى بين على فرض ثبوته لا يستلزم مجيء شرع لذلك قلت ح يمكن تصحيح صدقه عليه ص على كل من الوجهين المذكورين اما على الاول فبانه ص هو الذي جعل الشرع في الظ ووضعه بين الناس وان كان من تعليم الهي وهذا القدر كاف في تصحيح صدقه عليه واما على الثاني فبان يق بانه ليس المراد مطلق المبين للشرع لبعده عن الاطلاق جدا على فرض مجيئه بالمعنى المذكور بل ينبغي ان يراد به المظهر له من اول الامر والمبين له بعد عدم ظهوره راسا وكان مراده من تفسير سن الامر بمعنى بينه هو ذلك وهو ح لا يصدق على الائمة ع والعلماء وكيف كان فالظ صدقه على الله تعالى ايضا على كل من الوجهين المذكورين وح فلو قلنا بان الوضع منه تعالى او من النبي ص او منهما صح النسبة المذكورة على كل حال واما لو قلنا باختصاص الشارع بمعناه اللغوي به تعالى وقلنا بكونه حقيقة عرفية في النبي ص لم يصح النسبة الى احد الوجهين الا ان يلتزم بارادة القدر الجامع من الشارع مجازا او يق باستعماله في المعنيين بناء على جواز استعماله كذلك وهو ايضا على فرض جوازه بعيد جدا الا ان يق ان الحقيقة الشرعية انما تنسب الى الشرع دون الشارع ولا حرج في صحتها كون وضعه من الله تعالى والنبي ص سواء خصصنا الشارع بالله تعالى او النبي او عممناه لهما ثم انه قد يصحح القول بصدق الشارع على النبي ص بالبناء على تفويض الاحكام اليه في الجملة للاخبار الكثيرة الدالة عليه المروية من طرق اهل العصمة ع الا انه يشكل بان عدة من تلك الاخبار قد دلت على التفويض الى الائمة ع ايضا فيلزم صدق الشارع عليهم ايضا والظ انه خلاف الاتفاق وايضا ان قلنا بالتفويض فليس كل الاحكام منه ص بل جلها من الله تعالى وقد عد جملة منها في الكتاب العزيز فان صح البناء على التفويض فلعل الاحكام المنسوبة اليه ص احاد مخصوصة وصدق الشارع عليه بمجرد ذلك محل اشكال الا ان يق بكون كل من الاحكام الشرعية شرعا فيكون صدقه على البعض كصدقه على الجملة كما هو الظ ولذا يعد اختراع بعض الاحكام تشريعا مضافا الى ان القول بالتفويض مشكل جدا فانه ص كان ينتظر كثيرا ورود الوحي في الاحكام وقد دل نص الاية الشريفة على انتظاره لحكمه تعالى في مسئلة القبلة ولو كان الامر مفوضا اليه ص لما احتاج الى ذلك ايضا دلت الاية والاخبار على انه ص ما كان ياتي بالاحكام من تلقاء نفسه وانما كان ما ياتي به امورا ماخوذة من الوحي وايضا قد دلت الاخبار الكثيرة على ان في القران تبيان كل شيء وانه قد كمل الدين بحيث لم يبق شيء الا وبين الله تعالى حكمه لرسوله وبلغه الرسول لامير المؤمنين الى غير ذلك مما يقف المتتبع عليه وكل ذلك مناف للقول بالتفويض وقد يجمع بين تلك وبين الاخبار الدالة على التفويض على ان لا يراد بالتفويض المذكور التفويض في تشريع

حكم

الاحكام

الاحكام وتفصيل الكلام فيه مقام تحرير محل النزاع فنقول لا ريب في ان الالفاظ المتداولة هذا هو المقام الثاني من المقامات المذكورة وقد يشكل بما ذكره في بيان محل النزاع ان ظ القائل بثبوت الحقيقة الشرعية هو القول بثبوتها مط كما هو ظ كلام المص وغيره ممن حرر النزاع في المسئلة فعلى ما ذكره من كون النزاع في الالفاظ المتداولة في السنة المتشرعة الكاشفة حقيقة عندهم في المعاني الشرعية يلزم ان يكون القائل بالثبوت قائلا بثبوت الحقيقة الشرعية في جميع تلك الالفاظ وهو بين الفساد اذ في الالفاظ المذكورة ما لا يعلم استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة ومع ذلك فقد يعلم كون بعضها من المصطلحات الجديدة وقد يشك فيه على فرض استعمال الشارع فيها على سبيل الندرة فقد يشك في بلوغها الى حد الحقيقة عند قدماء الاصحاب من ارباب الكتب الفقهية فضلا عن كونها حقيقة في عهد الشارع والقول بخلو جميع الالفاظ المتداولة عن جميع ذلك واضح الفساد والذي يقتضيه النظر في المقام ان هناك امورا اذا حصلت كان عليها مدار البحث في المقام والقائل بالثبوت انما يثبتها مط بالنسبة الى تلك الالفاظ احدها ان تكون الالفاظ متداولة في السنة المتشرعة من قديم الايام اعني في مبدء وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية اذ من البين انتفاء التفاوت في موضع البحث من ذلك الزمان الى الان ثانيها ان تكون مستعملة في المعاني الجديدة الشرعية بالغة فيها الى حد الحقيقة عند المتشرعة في ذلك الزمان ثالثها ان تكون تلك الالفاظ هي التي يعبر بها الشارع عن تلك المعاني غالبا ويستعملها فيها ويريدها منها وبالجملة اذا اراد التعبير عن تلك المعاني عبر عنها بتلك الالفاظ وان عبر عنها بغيرها ايضا على سبيل الندرة فاذا تحققت هذه المذكورات كان مورد النزاع فالمثبت لها يثبتها في جميع ما كان بالصفة المذكورة وهو معيار الثبوت عنده والمانع ينفيها كذلك واذا انتفى احد الامور المذكورة فليس ذلك من محل البحث في شيء نعم قد يحصل الشك في اندراج بعض الالفاظ في العنوان المذكور وعدمه ولاجل ذلك يقع الكلام في ثبوت الحقيقة الشرعية في بعض الالفاظ من المثبتين لها ايضا كما هو الحال في عدة من الالفاظ على ما يعرف من كتب الاستدلال وح يمكن تطبيق ما ذكره المص على ما بيناه كما لا يخفى على المتامل ثم لا يخفى عليك ان المعروف بين الاصوليين هو القول بالاثبات والنفي المطلقين وح لا يعرف بينهم في ذلك قول ثالث ولذا اقتصر المص ره على ذكرهما وكذا غيره في ساير الكتب الاصولية من الخاصة والعامة والمعروف بين الفريقين هو القول بالاثبات اذ لم ينسب الخلاف فيه الا الى الباقلاني وشرذمة اخرى من العامة ولا يعرف من الاصحاب مخالف لذلك ولا نسب الى احد منهم ذلك بل حكى جماعة من متقدميهم الاجماع على ثبوت الحقيقة الشرعية وغير واحد من الافاضل منهم كالسيد والشيخ والحلي وفي ذلك بضميمة ما ذكرناه شهادة على اطباقهم على الثبوت وكيف كان فقد ظهر بين المتاخرين من اصحابنا القول بالنفي وممن ذهب اليه المص ومال اليه جماعة من متاخري متاخريهم ثم انه قد احدث جماعة منهم القول بالتفصيل حيث لم يروا وجها لانكارها بالمرة ولم يتيسر لهم اقامة الدليل على الثبوت المطلق ولهم في ذلك تفاصيل عديدة منها التفصيل بين العبادات والمعاملات فقيل بثبوتها في الاولى دون الثانية ومنها التفصيل بين الالفاظ الكثيرة الدوران كالصلوة والزكوة والصوم والوضوء والغسل ونحوها وما ليس بتلك المثابة من الدوران فالتزم بثبوتها في الاول دون الثاني ومنها التفصيل بين عصر النبي ص وعصر الصادقين ع وما بعده فقيل بنفيها في الاول الى زمان الصادقين ع وثبوتها في عصرهما وما بعده وهذا التفصيل في الحقيقة قول بالنفي المطلق لما عرفت من عدم صدق الشارع على الائمة ع فهو في الحقيقة تفصيل في الحقيقة المتشرعة وبيان لمبدء ثبوتها ومنها التفصيل بين الالفاظ والازمان فقيل بثبوتها في الالفاظ الكثيرة الدوران في عصر النبي ص ونفيها فيما عداها في عصر الصادقين ع ومن بعدهما وهو في الحقيقة راجع الى التفصيل الثاني في المسئلة حسب ما عرفت ومنها التفصيل ايضا بين الالفاظ والازمان فقال ان الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها الى المعاني الجديدة بحسب اختلاف الالفاظ والازمنة اختلافا بينا فان منها ما يقطع بحصول الامرين فيه في زمان النبي ص ومنها ما يقطع باستعمال النبي ص اياه في المعنى الشرعي ولا يعلم صيرورته حقيقة الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين ومنها ما لا يقطع فيه باستعمال الشارع فضلا عن نقله ومنها ما يقطع فيه بتجدد النقل والاستعمال في زمن الفقهاء وانت خبير بعد ملاحظة ما ذكرناه في محل النزاع ان هذا التفصيل عين التفصيل المتقدم او قريب منه وهو كسابقه راجع الى التفصيل الثاني هذا محصل الكلام في الاقوال وهو المقام الثالث من المقامات المذكورة قوله وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز هذا الكلام يعطي اتفاق القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية ومنكريها على ثبوت استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة فيرد ان احد النقلين عن الباقلاني هو انكاره للاستعمال في المعاني الشرعية راسا وانما قال باستعمالها في المعاني اللغوية وجعل الزيادات شروطا خارجة عن المستعمل فيه وكانه لعدم ثبوت هذه النسبة او لوهنه جدا ووضوح فساده لم يلتفت اليه قوله ويظهر ثمرة الخلاف الخ هذا هو المقام الرابع من المقامات المذكورة وقد يشكل الحال فيما ذكره بانه ان قيل بكون الوضع هناك تعينيا حاصلا من الغلبة في الاستعمال في زمان الشارع كما هو المتعين عند جماعة من المتاخرين على فرض ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يتم ما ذكره من الثمرة لعدم انضباط تاريخ الغلبة ولا تاريخ صدور الرواية فينبغي التوقف في الحمل والقول بان قضية الاصل تاخرهما فيتقارنان وهو كاف في المقص مدفوع بان الغلبة ليست مما تحصل في ان واحد وانما هو من الامور التدريجية فلا وجه للحكم بمقارنتها لحال صدور الرواية مضافا الى ان العبرة في المقام بالظن والاصل المفروض لا يفيد ظنا في المقام ليمكن الرجوع اليه في معرفة المراد من اللفظ وليس الامر في فهم معاني الالفاظ مبنيا على التعبد مع ما في الاصل المذكور من المناقشة المذكورة مع جريانه على انه غير جار في الالفاظ الواردة في الروايات المتعددة لمقارنته اذن لواحد منها فيشتبه المقارن بغيره وقد يجاب عن ذلك بان الغلبة الحاصلة ليست في ايام وفات النبي ص بل الظ حصولها على القول بها قبل ذلك فالاصل تاخر ورود الرواية وفيه ما عرفت من التامل في حجية الاصل المذكور مع انتفاء المظنة بورودها كما في المقام مضافا الى ان هناك اخبارا صدرت بعضها قبل حصول الغلبة قطعا وبعضها بعده فيرجع الامر هنا الى المشتبه ولا يقتضي الاصل ان يكون هذه الرواية هي المتاخرة الا ان يق بكون ذلك من المشتبه بغير المحصور فيجري عليه حكم غير المحصور في المقام لكن في كلتا الدعويين تامل كيف وليس الحاقه بالثاني اولى من الحاقه بالاول نعم لو ثبت كون الغلبة حاصلة في اوائل الاسلام امكن الحكم بتاخر الرواية نظرا الى ان الغالب تاخر الحديث عن ذلك نظرا الى انتشار الاسلام وكثرة المسلمين وتزايد الحاجة الى الاحكام وكان ما ذكره من الثمرة مبني على ما هو الظ من كلام المثبتين من بناء الامر على كون الوضع تعيينيا كما هو الظ وربما يناقش ح بانه ليس تاريخ الوضع ايضا معلوما الا انه مدفوع بان الظ حصوله من اول الامر الداعي الى ذلك حاصل من الاول وهو قضية ما يستدل عليه من الادلة كما لا يخفى

البيان واتفاق القائلين بالثبوت على الحمل على المعاني الشرعية اقوى شاهد على بنائهم عليه ثم انه قد يناقش في المقام بان الحمل على الحقيقة الشرعية مطلقا
على تقديم عرف المتكلم في المخاطبات وعلى القول بتقديم عرف المخاطب في غيرها والتوقف يشكل الحكم المذكور مع كون المخاطب من اهل العرف او اللغة ويدفعه
ان الحقيقة الشرعية ليست كغيرها من العرفيات بل لا بد من حمل كلام الشارع عليها مع الاطلاق على كل حال اذ هو ثمرة وضعها له لك ولذا لم يتامل احد في ذلك
مع حصول التردد في تقديم احد العرفين على ان المخاطب ان كان من اهل الشرع فهو تابع لعرف الشارع اذا كان في مقام بيان الاحكام وان لم يتبعه في ساير المخاطبات
قوله وعلى اللغوية بناء على الثاني اذ بها غير الشرعية منعم العرفية ان ثبت هناك عرف وقد يتامل في الحمل المذكور ايضا بانه قد يق بحصول الاشتهار في المجاز
القول المعروض اذ المبنى على القول بنفي الحقيقة الشرعية يبنى المسئلة على تقديم الحقيقة المرجوحة على المجاز الراجح ولهم فيه اقوال فكيف يحكم بحملها على المعاني
اللغوية على كل حال الا ان يق بان المنكرين للحقيقة الشرعية ينكرون ذلك ايضا في جميع الالفاظ وهو كما ترى قوله واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع
اه كلامهم مبني على ما بان الشارع اذ من الظ ان الحال في وروده في كلام اهل الشرع في زمانه كالحال في وروده في كلامه وقد يناقش في ذلك ايضا بان تلك
الالفاظ مع البناء على نفي الحقيقة الشرعية لم تصر حقيقة في المعاني الجديدة بمجرد وفاته وانما صارت حقيقة بالتدريج بعد مدة ولم يتعين فيه مبدء
النقل وح فالاطلاق القول بحمله على المعاني الشرعية في كلام اهل الشرع ونفي الخلاف عنه ليس في محله وكانه اراد به كلام الفقهاء المعروفين من ارباب
الكتب الفقهية ومن قاربهم في الزمان اذ لا كلام في ثبوت الحقيقة المتشرعة في تلك الازمنة ثم لا يذهب عليك ان النزاع في المسئلة ليس بتلك المثابة
في الفائدة اذ الثمرة المذكورة كما عرفت انما هي في صورة انتفاء القراين ولا يتحقق ذلك في الالفاظ الموصوفة في الكتاب والسنة الا قليلا اذ الغالب ان
في الالفاظ الشرعية المستعملة من القراين المتصلة او المنفصلة ما يفيد ارادة المعنى الشرعي فلو سابق الكلام ولاحقه عما يفيد ذلك وانتفاء ساير
الشواهد عليه كانت نادرة فيهما وايضا معظم احاديثنا المروية في الاحكام الشرعية انما هي عن الصادقين ع ومن بعدهما وليس عندنا من الروايات النبوية في
عليه الاحكام من غير جهتهم الا قليل ولا يكاد يوجد فيما اختص بغيرهم ع بنقله حديث معتبر يكن التعويل في الاحكام الا قليل من الروايات المعتضدة بالشهرة
ومع ذلك فوجود تلك الالفاظ منها خاليا عن القرينة في كمال الندرة وكذا الحال فيما يتعلق بالاحكام من القرآن لورود تفسير معظم تلك الايات في الروايا
الماثورة عن الائمة الهداة ع او في كلام من يعتمد عليه من ائمة التفسير وورود ما هو من الالفاظ المذكورة فيهما من دون ظهور ما هو المراد بوجه الا من جهة هذه
المسئلة قليل ايضا وح فملاحظة ما عرفت من عدم صدق الشارع على الائمة ع لا تكون الثمرة المتفرعة على هذا المرام بتلك المثابة من الاهتمام وان اريد ترتب
تلك الفائدة عليها بالنسبة الى كلام الصادقين ع ومن بعدهما من جهة لوضوح انه مع ثبوت الحقيقة في عصر النبي ص يثبت بالنسبة الى اعصارهم وامامع عدم
ثبوتها فيشك بالنسبة الى كلامهم ايضا فغاية الخلاف المذكور وان لم تكن مهمة بالنسبة الى ما ورد عن النبي ص لكنها مهمة بالنسبة الى ما ورد عن الائمة
ففيه ان تلك الفائدة وان ترتبت على القول بثبوت الحقيقة الشرعية الا انها تترتب في الحقيقة على الكلام في مبدء الحقيقة المتشرعة على القول بنفي
الشرعية ايضا اذا تبين حصولها في عصرهما كما هو الظ وكان مما لا ينبغي التامل فيه بل الظ كما قيل وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية في تلك الاعصار والظ
اذن على ثبوت الحقيقة المتشرعة واحتمال ترتب الفائدة عليه بالنسبة الى الاحاديث النبوية المروية من جهتهم ع ان كان هناك لفظ خال عن القرينة
موهون بان الظ من نقلهم لها مطلقا في مقام بيان الاحكام مع فرض اختلاف العرفين ارادة المعاني الشرعية اذ لولا ذلك لاشاروا اليه ولم ينقلوها على
الاطلاق فهما مع كون المنساق منها في زمانهم خلاف ما اراده النبي ص على ان كون المنقول لفظ النبي ص في الغالب غير معلوم بل لا يبعد ان يكونوا سنادها
الى النبي ص غالبا من جهة التقية كما في روايات السكوني واضرابه نظرا الى كون جميع ما عندهم ماخوذا عنه ص وكلما يذكرونه من الاحكام فهو عن الرسول عن
جبرئيل عن الله تع وبالجملة ليس المقص عدم ترتب فائدة على المسئلة ولا عناء للفقيه عنها بالمرة اذ لا شك في لزوم معرفتها واستفراغ الوسع في تحصيلها
لاعتبار الخلاف في الحكم من جهتها وتوقف بعض المسائل عليها بل المدعى انها ليست بتلك المكانة من الحاجة بحيث يتوقف الامر عليها غالبا ويكون استنباط
الاحكام من جهتها اكثريا بل لا يتوقف الحكم عليها الا في اقل قليل من المسائل كما لا يخفى بعد ممارسة كتب الاستدلال قوله ان الصلوة اسم للركعات اه قوله اسم
يعني كونها حقيقة في ذلك وح فذكره المقدمة الثانية المشتملة على دعوى القطع بكونها حقيقة فيها من جهة تبادر ما منها ليس بمتجه بل ينبغي جعل ذلك
دليلا على المقدمة الاولى والقول بكون تلك المقدمة مسوقة لاجل الاحتجاج على الاولى وان عطفها عليها بعيد جدا وان كان ذلك ظ كلامه الا ان في الا
سيما مع دعوى القطع بالمقدمة الاولى مع دعوى القطع بالثانية مع زيادة لفظة ايضا اذ لو كان القطع بالاولى حاصلا عن الثانية لم يصح التعبير بذلك فالاظهران
يحمل قوله اسم على مجرد استعمال الاطلاق المذكور وكونها مفيدة لها في الجملة دفعا للاحتمال المعزى الى الباقلاني من انكاره استعمال تلك الالفاظ في المعاني
الشرعية الجديدة وح فيكون المقدمة الثانية في محلها ثم قد يحمل المقدمة الثانية على دعوى القطع بسبق تلك المعاني في اطلاق الشارع وح يمكن حمل قوله
اسم على ظاهره ويراد به الصلوة بالنسبة الى استعمالات المتشرعة الا انه ح تكون المقدمة الثالثة اعني خصوصه عوا عدم حصول ذلك الا بتصرف الشارع
ونقله لنوال الثبوت المدعى ح بالمقدمتين المذكورتين الا ان يق بان تلك المقدمة ليست لاثبات مجرد كونها حقيقة بل الخصوصية كونها على سبيل التعيين
حيث ان الحقيقة الشرعية ح وملك عنده كما يقضي به ظاهر المعروف ويومي اليه ظاهر الثمرة المتفرعة على القولين اويراد بتصرف الشارع ونقله مجرد استعمال
الشارع ونقله عن المعاني اللغوية اليها ولو على سبيل التجوز ويكون المقص من بيانه ذلك وان كان واضحا اظهار كون الشارع هو الاصل في استعمالها في تلك المعاني
الجديدة لتصح نسبتها الى الشارع وان كان وصولها الى حد الحقيقة بضميمة استعمال المتشرعة في زمانه وكلا الوجهين لا يخ من تعسف فتامل قوله ثم ان هذا
لا يحصل اه لا يخفى انه ليس محصل المقدمتين لاثبات الحقيقة في لسان المتشرعة كما هو احد الوجوه المذكورة ثم اريد بذلك اثبات كونه بوضع الشارع ليثبت كونها
حقيقة شرعية كان ما ذكره مصادرة على المط اذ ليس الا عين المدعى فان الكلام كما مر في ان الالفاظ المذكورة بازاء المعاني المعروفة هل هو من جعل الشارع و
تعيينه او من الاشتهار في السنة المتشرعة وليس في المقدمة المذكورة سوى دعوى كونه من جعل الشارع وتعيينه وهو عين ذلك المدعى قوله انه لا يستلزم

من استعمالها

من استعمالها في غير معانيها اه لا يخفى ان هذا الايراد لا يرتبط بشيء من المقدمات المذكورة اذ ليس في كلام المستدل استناد الى دلالة مجرد الاستعمال على الحقيقة
حتى يورد عليه بمنع ذلك فقد يوجه ذلك بجعله منعا للمقدمة الاخيرة حيث ادعى ان كونها حقيقة انما كان بتصرف الشارع ونقله فذكر ان القدر المسلم
تصرف الشارع فيها هو استعماله اياها في المعاني المذكورة ولا يلزم من ذلك كونها حقايق شرعية واما نقلها الى المعاني الشرعية على سبيل التعيين او التعين
فغير معلوم فاقتصر في بيان ذلك على ما ذكر لوضوح الحال وهو كما ترى قوله آن اريد بمجازيتهما ان الشارع اه فيه مع عدم كون شيء من الوجهين المذكورين تفسيرا
للمجازية بل قد اخذ مع مجازيتها امر زايد بينهما ان الوجه غير منحصر في ذلك لامكان ان يكون الشارع قد استعملها في غير معانيها ولم تشتهر في زمانه الى ان
تبلغ حد الحقيقة هذا اذا اراد بالاشتهار الاشتهار والغلبة في زمانه ص وان اراد الاعم فهو واضح الفساد كما سيشير اليه المص قوله فهو خلاف الظ اه فيه ان الظ
الخصوصية مما لا ارتباط له بالمقام اذ لو فرض بلوغها الى حد الحقيقة في زمان الشارع كانت حقيقة شرعية ايضا وان كانت الخصوصية المفروضة خلاف الظ وان
لم تبلغ اليها في زمانه لم يكن وان كانت المعاني من مستحدثات الشارع فالمناط بلوغ تلك الالفاظ حد الحقيقة في تلك المعاني في عصره سواء كان اهل اللغة
يعرفون تلك المعاني او لا قوله فلان دعوى كونها اسماء اه فيه انه لم يستدل على كونها حقايق شرعية بمجرد تينك المقدمتين حتى يتوجه المنع المذكور بل ضم اليهما مقدمة
اخرى فيكون الثابت منهما الوضع في زمان المتشرعة غير هادم للاستدلال فالمناسب منع المقدمة الثالثة نعم ما ذكره يتجه على بعض الوجوه السابقة في بيان
الاستدلال وحمل كلام المستدل عليه بعيد جدا كما اشرنا اليه قوله فلما اوردناه على اصل الحجة اه قد يق ان دعوى تبادر تلك المعاني منها لما كانت من قدما
الاصوليين وكانت اعصارهم قريبة من عهد الشارع فلا يبعد علمهم بالحال بالنسبة الى زمانه ص فيجرد منعه من التبادر من جهة بعد العهد وخفاء الحالة لا يكون
للاستدلال بالنسبة اليهم مع علمهم بها بل هو الظ عندنا ايضا كما يظهر من تتبع موارد استعمالاتها في المنقول من كلام الشارع والمتشرعة في ذلك العصر
الاسراء انهم وذلك بالنسبة الى كل الالفاظ مبهم الاحتجاج بعدم القول بالفصل حسبما مر قوله لفهمها المخاطبين بها فيه ان ذلك مما يلزم لو قلنا بحصول النقل على
سبيل التعيين واما لو قيل به على سبيل التعين فلا بل ملاحظة الغلبة كافية بالنسبة اليهم والى من بعدهم ممن يقف على استعمالاتهم كما هو الحال في ساير المنقولات
الحاصلة بالغلبة سيما اذا قلنا باسناد النقل الى مجموع استعمالات الشارع والمتشرعة واورد عليه ايضا بان ما يقضي به الوجه المذكور لاثبات هذه المقدمة هو
وجوب تفهيم المراد من تلك الالفاظ وهو كما يحصل ببيان الوضع كذا يحصل ببيان المراد من الالفاظ المذكورة وقد حصل ذلك بالبيانات النبوية حيث ورد في
تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية احاديث كثيرة واجيب عنه بان ثمرة الخلاف انما تظهر في الالفاظ الخالية عن القرينة المتصلة والمنفصلة كما سبق فلو
ثبت نقل الشارع لهذه الالفاظ من معانيها اللغوية كانت تلك المعاني مرادة من الالفاظ الخالية عن القرينة كما هو شان الحقايق فلا بد اذن من بيان كون تلك
المعاني مرادة وذلك اما ببيان المراد او ببيان الوضع والمفروض انتفاء الاول فتعين الثاني وهو ما اوردناه واجيب عنه ايضا بان فائدة الوضع ان يستغني عن القرينة
في الاستعمال ولو نصب القرينة كلما استعملت في تلك المعاني لعري الوضع عن الفائدة ومن البين انه مع عدم افهام الوضع واعلام المخاطبين لا يستغني عن القرينة
في الاستعمال واورد عليه انه لو تم ذلك لكان دليلا اخر لا تتميما لهذا الدليل اذ بعد اخذ هذه المقدمة اعني انتفاء فائدة الوضع على تقدير عدم الاعلام يلغو
حديث كوننا مكلفين واشتراط التكليف بالفهم اذ يمكن تقرير الدليل على مع طرح تينك المقدمتين بان يق لو ثبت النقل لزم الاعلام به والا لعري الوضع عن
الفائدة والتالي باطل لما ذكر من انتفاء التواتر ومبناه الاعتراض على الدليل المذكور في الاصل لا على هذا الدليل ففي هذا الجواب تسليم للاعتراض وتغيير للدليل
تلك مبنى هذا الجواب والجواب المتقدم امر واحد ولا يتم الاحتجاج في شيء منهما بدون اخذ المقدمتين المذكورتين لابتناء الامر في الجواب الاول على كون المراد من الالفاظ
الخالية عن القراين هو المعنى الشرعي دون المعنى اللغوي وهذا المجيب قد اعتبر ذلك ايضا وان لم يصرح به ضرورة ان هناك الفاظا خالية عن القراين وانه اريد منها
احد المعنيين الا انه قد استند الاول في حملها على المعاني الشرعية الى اتفاق الفريقين عليه حيث جعلوا ذلك ثمرة للنزاع وفي الجواب المذكور قد استند الى ما هو
المثبت لذلك الاتفاق انه لو لزم في افهام تلك المعاني بالاتيان بالقراين ليكون المراد بالالفاظ الخالية عنها هو المعنى اللغوي لعري الوضع عن الفائدة اذ لو
انه مع عدم الاعلام بالوضع يفتقر افهام الموضوع له الى الاتيان بالقرينة بخلاف افهام المعنى الاول على ما كان الحال عليه قبل الوضع واذا بطل حمل الالفاظ العارية عن
القرينة على المعاني اللغوية في صورة تحقق الوضع لها اما للاتفاق من الفريقين عليه ولزوم عراء الوضع عن الفائدة فلا بد اذن من افهام الوضع اذ لا شك في كوننا مكلفين
بما تضمنته وان الفهم شرط للتكاليف الى اخر الدليل فحمل هذا الجواب مبنيا على تغيير الدليل بخلاف الوجه الاول ليس على ما ينبغي اذ لو كان الاستناد الى عدم حمل
المطلقات ح على المعنى اللغوي موجبا لذلك فهو مشترك بين الوجهين ثم انه لم يعتبر في الثاني ما لم يزد على ذلك عند التحقيق وان كان في تقريره قد يوهم خلاف
ذلك حسبما ظهر مما ذكرنا ان ما ذكر من امكان تقرير الدليل بطرح المقدمتين المذكورتين ليس بمتجه وما ذكر في بيانه من الاكتفاء في اثبات الملازمة بانتفاء فائدة
الوضع انما يتم مع اخذ ما في المقدمتين فانه اما ان يلزم في ارادة الموضوع له من مراعاة القرينة فيراد من المطلقات هو المعنى السابق فيخلو الوضع عن
الفائدة واما ان يراد منها المعنى الموضوع له بمجرد الوضع له من غير اعلام وهو باطل اذ لا يفهم المقصود بمجرد ذلك ولا شك في كوننا مكلفين بما تضمنته وان الفهم شرط
التكليف فابطال هذه الصورة يتوقف على ملاحظة المقدمتين المذكورتين وبذلك يتم الدليل فتامل قوله اشاركنا لهم في التكليف لا يخفى ان مجرد المشاركة
في التكليف لا يقضي بنقل الوضع الينا ووجوب ذلك عليهم غير معلوم لاحتمال اكتفائهم في معرفة ذلك بما يظهر من استقراء كلام الشارع واستعمالاتهم وعلى فرض
التسليم فلا عصمة فيهم يمنع من تركهم الواجب والغفلة عنه ومع الغض عن ذلك فالواجب تفهيم ما هو مراد الشارع منها وهو حاصل بتفسيرهم لما اطلقه الشارع
مما اراد به المعاني الشرعية واطلاقهم ما اريد به المعاني اللغوية ولو بترك القرينة المنضمة اليها لانتفاء الحاجة اليها مع عدم بيان النقل لا يق انه مع وضع الشارع
لتلك الالفاظ لا بد من حمل المطلقات عليه اتفاقا فكيف يق بحملها على المعاني اللغوية اذ نقول ان الاتفاق انما هو بعد ثبوت الوضع لا بمجرد احتماله والمقص مما
ذكرنا عدم صحة الاستناد الى الوجه المذكور في لزوم بيان النقل البناء على تقدير حصوله نظرا الى قيام الاحتمال المذكور قوله والا لما وقع الخلاف فيه وبنا لا انه
منقوض بوقوع الخلاف في كثير من المتواترات وثانيا انه مجرد كون الشيء متواترا لا يقضي بانتفاء الخلاف فيه لامكان حصوله عند قوم دون اخرين او علم افادته القطع

للبعض او الكل نظرا الى وجود ما يمنع منه كما بين في محله وقد يجاب عنه بانا ننقل الكلام الى الطبقة التي لم يتواتر بالنسبة اليهم فنقول ان التواتر مفقود والاحاد غير
معتمد والامارة غير مفيدة فالكلام في عدم صحة الاستناد في انتفاء التواتر بلزوم انتفاء الخلاف فهذا الكلام على فرض صحته لا يصح الاستناد اليه فالاولى ان يجاب بان قوله ولكنا
لا نجد العلم او نحوه عليه بان نفهم المعنى المراد كاف في المقام وليس تلك مسئلة اصولية ليعتبر فيه القطع بل هو مبنى لما اريد من اللفظ والمسئلة الاصولية هي معرفة وضع
الشارع لها وهو غير لازم ويدفعه ان هذا راجع الى منع احدى المقدمتين المذكورتين من لزوم اعلام الشارع بالوضع ولزوم نقل المخاطبين اليها وتقدم الكلام فيه ولا
ربط له بمنع هذه المقدمة بعد تسليم المقدمتين المتقدمتين ثم لا يذهب عليك ان ما ادعاه من اعتبار القطع في المقام كلام في غاية السقوط لكون المسئلة من
مباحث الالفاظ وهي مما يكتفى فيها بالظن اتفاقا ولو استند فيه الى ما اشتهر من وجوب القطع في الاصول ففيه اولا انه لم يقم حجة عليه في ثبت المسائل الاصولية
الا لكونها من الاحكام الشرعية ولابد فيها من القطع والظن المنتهى اليه وثانيا ان المراد بالاصول هناك اصول الدين لا اصول الفقه وثالثا بعد التسليم فمباحث الالفاظ
خارجة عنها قطعا والتفصيل بين الاوضاع الشرعية وغيرها من اللغوية والعرفية كما قد يحتمل في المقام غير معقول لاتحاد المناط في الكل بل الظاهر الاتفاق عليه كما ثم
ان عدم افادة الاحاد للعلم لا يقضي بعدم حصول النقل الذي هو تكليف الحاضرين غاية الامر عدم ثبوته بذلك عندنا وهو لا يقضي بانتفائه في الواقع كما هو المقصود
فان قلت ان الواجب على الحاضرين بلاغه بطريق التواتر اذ لا فائدة في نقل الاحاد في المقام قلت لا معنى لوجوب نقله متواترا على كل من الاحاد غاية الامر وجوب النقل الحاصل
على كل منهم لحصول التواتر بالمجموع وليس المجموع عدولا لئلا يتهاونوا بالتكليف على انه قد يحصل مانع اخر من حصول التواتر في الطبقة قوله انما هو بحسب دلالتها بالوضع
منها انا اذا ادعينا ذلك لحصول الوضع في تلك اللغة من ارباب اللسان فمسلم ولا يثبت به المدعى اذ المفروض كون الشارع من العرب سيدهم ولو فرض كون الواضع
هو الله ثم تكون النقل بحسب تلك اللسان كاف فيه كان وضعه كاف في الانتساب الى اللغة لو قلنا بكون واضع اللغات هو الله سبحانه لاتحاد الواضع اذن في
الكل وان اعتبر وقوع الوضع من واضع اهل اللغة فيتم بل الظاهر انه لوضوح كون المنقولات العرفية العامة والخاصة مندرجة في العربية مع كون الوضع فيها من غيرهم
على انه لا يتم لو قلنا بان واضع اللغات هو الله تعالى وقلنا بكون الوضع في الحقيقة الشرعية منه تعالى قوله باعتبار الترديد بالقرائن ورد عليه بان العلم بالترديد بالقرائن
لو حصل للكل لم يقع خلاف والا لنقلنا الكلام الى من لم يحصل له العلم فنقول ان علمه اما بالتواتر او بالاحاد الخ ويدفعه ان الترديد بالقرائن قد يحصل بالنسبة الى
الحاضرين ثم قد نقلوا تلك الاخبار على حالها فيقف من بعدهم على الحال فان لم يحصل هناك علم لبعضهم فلا مانع وكون طريق معرفته منحصرا في التواتر والاحاد و
عدم حصول الاول وعدم الاكتفاء بالثاني لا يقضي بعدم حصول التفهيم لهم ونقلهم ما يفيد ذلك بكيفية يمكن تتميم الاحتجاج بمجرد ذلك قوله كيف وقد جعلها الشارع
حقايق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي لا يخفى ان الالفاظ المذكورة انما تكون مجازات في المعنى الشرعي لا في المعنى اللغوي ولو اريد — لغوية
بصيرورتها مجازات في معناها اللغوي بعد النقل فهو مما لا ربط له في المقام مع انها حينئذ تكون مجازات شرعية لا لغوية وقد يتكلف في توجيهه بان المراد من قوله
في المعنى اللغوي بالنسبة الى المعنى اللغوي اي بملاحظة ما وضع لها في اللغة فالمراد ان تلك الالفاظ صارت حقايق شرعية في المعاني الحادثة بالنسبة الى العرف
الشرعي مجازات لغوية فيها بالنسبة الى اللغة ثم لا يذهب عليك ان الالفاظ المذكورة اذا استعملها الشارع في المعاني الشرعية كانت حقايق شرعية
وليست بهذه الملاحظة مجازات اصلا وان استعملها غيره في تلك المعاني غير تبعية بل من جهة مناسبتها لمعناها اللغوي كانت مجازات لغوية ولم تكن حقايق
شرعية فان اراد المصنف بذلك اجتماع تينك الصفتين في لفظ واحد في ان واحد بالاعتبارين كما هو الظاهر من العبارة المذكورة فذلك فاسد قطعا اذ لا يمكن
اجتماع الامرين كما هو ظاهر من حديهما الاعتبار الحيثية في كل منهما وان اراد كونها مجازات لغوية لو استعملت فيها بالنسبة بمناسبة المعاني اللغوية من غير ملاحظة
لوضعها في الشارع فهو غير مجد فيما هو بصدده فان كونها مجازات لغوية من تلك الجهة يقضي بكونها عربية لو استعملت على تلك الجهة ثم ان ثبت كونها
عربية لو استعملت فيها من جهة الوضع لها مع الفرق الظاهر بين الجهتين فان الاستعمال في الاولى من جهة تبعية الواضع بخلاف الثانية وغاية ما يوجه به ذلك
ان يقال ان مراده من ذلك بيان تقريب الحكم فان تلك الالفاظ بالنظر الى استعمالها في تلك المعاني اذا كانت عربية لم يخرجها الوضع الشرعي من ذلك لعدم تصرف
الشارع في اللفظ ولا في المعنى وهو كما ترى ومن الغريب ما قيل في توجيهه من ان تلك الالفاظ حال استعمالها في المعاني الشرعية حقايق شرعية فيها مجازات لغوية
عند صدور استعمالها فيها من اهل اللغة فيكون المراد ان تلك الالفاظ حقايق شرعية بالفعل مجازات لغوية بالقوة وهذا القدر كاف في اتصافها بوصف
العربية اذ بعد صيرورة القوة فعلا يكون عربية لا محالة قلت فهي اذن غير عربية لكنها قابلة لان تكون عربية لو استعملت على غير هذا النحو واين ذلك من الحكم
بكونها عربية بالفعل كما هو المفروض في كلام المجيب الا ان يحمل ما ذكره المجيب على المجاز ويجعل ذلك علاقة التجوز وهو مع ما فيه من التعسف لعدم ملائمته لسوق
كلامه غير كاف في دفع الاستدلال قوله ومع التنزل يمنع الخ لا يخفى ان هذا الكلام صدر من المجيب في مقام المنع لابداء المناقشة فيما استند اليه المستدل وان لم
يكن موافقا للتحقيق فان كون القران كله عربيا امر واضح غني عن البيان وقد قال الله تعالى لقالوا لولا فصلت آياته أاعجمي وعربي فالاولى مع التنزل ان يقال بان وقوع
غير العربي فيه لا يقضي بعدم كونه عربيا اذ المناط في صدق العربي والعجمي على النظم والاسلوب كما هو ظاهر كيف وقد ورد المعرب في القران والاعلام العجمية وغيرها
في القران وليست باقرب الى العربية من الحقايق الشرعية قوله والتحقيق ان يقال الخ ما حققه في المقام انما يتم اذا افاد الظن بانتفاء الوضع تعيينا وتعينا واما
مع الشك في ذلك نظرا الى شيوع الخلاف فيه من قديم الزمان وذهاب المعظم الى الثبوت وقيام بعض الشواهد على النقل فانه وان فرض عدم افادتها
للظن في مقابلة الاصل المنتهض حجة على الاثبات الا انه لا اقل من الشك كما هو معلوم بالوجدان بعد ملاحظة الادلة المفيدة للظن وكان المنظر من اخر كلامه
حيث قال انه لا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا فلا وجه للحكم بالنفي من جهة الاصل اذ ليست حجية الاصل في مباحث الالفاظ من باب التعبد وانما هي من جهة
افادة الظن فمع عدم حصول الظن من جهته لا وجه للرجوع اليه والحكم بمقتضاه مع عدم حصول الظن بما هو مراد الشارع من تلك الالفاظ والحاصل انه لا شك
في حمل تلك الالفاظ على المعاني اللغوية بالنسبة الى ما قبل الشرع وكذا في الحمل على المعاني الشرعية في عرف المتشرعة وانما يحصل الشك في زمان الشارع في
كون تلك الحال حال زمان المتشرعة او حال ما قبل الشريعة فمع الشك وعدم تعيين احد الوجهين فحمل الحديث على احد المعنيين مع عدم انفهام احدهما منه وحصول

الشك

[illegible]

الشك في فهم اهل ذلك العصر فلا بد اذن من التوقف وقد مرت الاشارة الى ذلك في المسائل المتقدمة فبناؤه على النفي والرجوع الى الاصول الفقهية محتجا بما
بينه ره ليس على ما ينبغي نعم ان قام هناك دليل على حجية الاصل المذكور في مباحث الالفاظ على سبيل التعبد تم ذلك لكن ليس في الادلة ما يثمر ذلك بل الحجة
في باب الالفاظ هو الظن حسب ما قررناه والمفروض انتفاؤه في المقام فظهر بما قررناه ان احتجاج الناس بحجية الاصل غير كاف في المقام بل لا بد بعد العجز عن اقامة
الدليل على احد الطرفين وحصول الشك في النقل وعدمه من التوقف في الحكم والحمل ثم ان هنا ادلة اخرى غير ما ذكره تدل على حصول الوضع فيها في زمان
الشارع بل من اول الامر منها ان المسئلة لغوية متعلقة بالاوضاع ومن البين حجية النقل فيها وان كان مبنيا على الاجتهاد وملاحظة العلامات كما هو الحال
في اثبات اللغات وانا اذا راجعنا كلمات اهل الخبرة في المقام وجدنا معظم العامة والخاصة قائلين بثبوتها حتى انه لا يعرف فيه مخالف من العامة سوى
القاضي وبعض اخر ممن تبعه ولا من الخاصة سوى جماعة من متاخريهم بل الاجماع منقول عليه في الجملة من جماعة من متقدميهم حسب ما مرت الاشارة اليه مع اعتضاده
بعدم ظهور المخالف فيه بينهم وعدم ظهور قائل بالفصل وقد اكتفى بما دون ذلك في مباحث الالفاظ فلا مجال لانكاره في المقام مضافا الى تقديم قول المثبت
على النافي بعد فرض تكافؤ القولين ينبغي ترجيح قول المثبت نظرا الى انه ليس في المقام دليل على النفي سوى الاصل ففي الحقيقة لا معارض لاقوال المثبتين فيرجع
هذا الوجه عند التامل الى وجوه ثلثة الاجماع المنقول المعتضد بعدم ظهور الخلاف والشهرة وتقديم قول المثبت ومنها الاستقراء فان من تتبع موارد استعمال
كثير من الالفاظ المستعملة في المعاني الجديدة كالزكوة والصلوة والصوم والحج والوضوء والغسل ونحوها وجد استعمال الشارع لها في تلك المعاني على نحو استعمال الحقائق
بحيث يحصل الظن من ملاحظة استعمالاته لها لبنائه فيها على النقل والحاصل انه يفهم ذلك من ملاحظة استعمالات الشارع على نحو ما يفهم اوضاع اللغة
ونحوها من ملاحظة استعمالات العرف او ارباب الاصطلاح ويعبر عنه بالترديد بالقرائن وتلك الطريقة جارية في فهم الاوضاع بل هو الغالب في المعرفة باللغات
فيستفاد من ذلك ثبوت الحقيقة الشرعية في الالفاظ التي حصل الاستقراء في موارد استعمالها دون جميع الالفاظ مما فرض فيه النزاع وح فلا بد في تتميم
الدليل من ملاحظة عدم القول بالفصل حسب ما مرت الاشارة اليه وهناك طريق ثان للاستقراء يستفاد منه شمول الحكم للكل نظرا الى ان المستفاد
من تتبع الالفاظ وملاحظة نقل الشارع لجملة منها الى المعاني الجديدة هو بناء الشارع فيما يعبر عنه من المعاني الجديدة المتداولة على نقل اللفظ اليها وتعيين
تلك الالفاظ للتعبير عن تلك المعاني كيف والامر الباعث على النقل فيما عرف نقلها بالاستقراء المذكور ولا هو الباعث على النقل في الباقي وبالجملة ان
استفادة ذلك من ملاحظة جملة من الالفاظ المذكورة غير بعيد لمن تامل في المقام بعد استنباط جهة النقل فيها من استقراء خصوصياتها ومنه يظهر طريق ثالث
يستفاد منه ايضا عموم الوضع وهو انا اذا تتبعنا واستقرانا طريقة ارباب العلوم المدونة كالنحو والتصريف والمنطق والبيان وغيرها وكذا ارباب الحرف والصناعات
على كثرتها وجدناهم قد وضعوا الفاظا خاصة بازاء كل ما يحتاجون الى بيانها ويتداول بينهم ذكرها لئلا يقع الخلط والاشتباه ولا يطول المقام بذكر القرينة
من غير طائل ومن البين ان اهتمام الشارع في بيان الشريعة اعظم من اهتمامهم في حرفهم وصنايعهم والاحتياج الى اداء تلك المعاني اعظم من الاحتياج اليها والاشتباه في
شانها اشد من الاهتمام بغيرها ومقتضى ذلك وقوع النقل من صاحب الشريعة بالاولى وبالجملة ان المستفاد من استقراء الحال في ساير ارباب الصناعات
العلمية والعملية الظن بوقوع ذلك عن صاحب الشريعة ايضا فمرجع الاستقراء ايضا الى وجوه ثلثة وان كان الوجه الاول منها ماخوذا في الثاني ومنها ان ذلك
هو المستفاد مما ورد في الاخبار في جملة منها كقوله ع الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود والتعبير بنحو ذلك فيما يقرب منها كثير في الاخبار وقد ورد
في عدة من الالفاظ وهو ظاهر فيما قلناه فان ظاهر الحمل قاض بكونه حقيقة في المعنى المذكور كما يستفاد ذلك من تعبيرات اهل اللغة ومنها دليل الحكمة فان من المعروف
في مباحث الالفاظ ان كل معنى تشتد الحاجة اليه يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه ومن البين شدة الحاجة الى المعاني الجديدة الشرعية وكثرة دورانها في الشريعة
فكيف يهمل الشارع الحكيم وضع الالفاظ بازائها مع ما يرى من شدة اهتمامه بالشريعة وعظم حاجة الناس اليها وقوام امور الدين والدنيا بها ومنها ان جملة
من تلك الالفاظ قد صارت حقايق في المعاني الشرعية في الشرايع السابقة كالصلوة والصوم والزكوة وقد عبر بها في القران حكاية عن الانبياء السابقين وهو
معلوم ايضا من الخارج فهي حقيقة فيها قبل مجيء هذه الشريعة ايضا وما يورد عليه من مخالفة هذا اللسان للغاتهم غاية الامر ان يكون للغات المستعملة عندهم
الفاظ موضوعة من لغاتهم ولا يلزم من ذلك وضع هذه الالفاظ بازائها ومن ان هذه المعاني امور جديدة لم يكونوا يعرفونها وانما اتى بها في شرعنا وعلى
فرض كون هذه الالفاظ حقيقة في المعاني الثابتة في شرايعهم لا يثبت به كونها حقيقة فيما ثبت في شرعنا بل لا بد في ثبوته عندنا من وضع جديد مدفوع
اما الاول فبان الظاهر ان العرب كانوا يعبرون عنها بهذه الالفاظ ولذا وقع التعبير بها في الكتاب العزيز وقد كان كثير من العرب متدينين ببعض تلك الاديان
وكانت تلك الالفاظ معروفة عندهم وان كان المعبر عنها في اصل شرعهم من غير اللغة العربية واما الثاني فبما مرت الاشارة اليه من ان الاختلاف انما وقع في المصداق
كاختلاف كثير من تلك العبادات في شرعنا بحسب اختلاف الاحوال واما المفهوم العام الماخوذ في وضع تلك الالفاظ فهو يعم الجميع فقد ظهر مما قررناه من
قوة القول بالثبوت مطلقا ولو نوقش في استقلال كل واحد من الوجوه المذكورة في افادة الظن فلا مجال للانكار بعد ضم بعضها الى بعض لحصول الظن
بمؤداها وهي كافية في المقام قطعا بل يكتفى بما دون ذلك في مباحث الالفاظ واما حجج القائلين بالتفاصيل المذكورة فهي مبنية على كون الوضع فيها تعينيا لا
تعيينيا فيختلف الحال فيه باختلاف الالفاظ في شدة الحاجة وكثرة الدوران وعدمها وطول المدة وقصرها وكل ذهب على حسب ما اعتقده في البلوغ
الى حد الحقيقة نعم التفصيل بين العبادات والمعاملات ليس مبنيا على ذلك وانما احتج عليه بان الفاظ المعاملات باقية على معانيها اللغوية ولم يستعملها
الشارع في معان جديدة وانما ضم الى معانيها اللغوية شروطا لصحتها من غير ان يعتبر ذلك في تسميتها ولذا يرجع فيها الى العرف ولا يتوقف تفسيرها على
الشارع بخلاف العبادات لكونها من الامور المجعولة الشرعية والماهيات المقررة عن صاحب الشريعة ولذا حكموا بانها توقيفية يتوقف بيانها [illegible]
والا فالاحكام توقيفية في العبادات والمعاملات من غير فرق اتفاقا فالالفاظ الدالة عليها موضوعة بالاوضاع الشرعية على خلاف المعاملات ويدفعه ان الثابت
في المقام حسب ما ذكره ره وتقدمت الاشارة اليه هو كون المعنى من الامور المجعولة الشرعية دون المعاني القديمة الثابتة قبل الشريعة لكن لا اختصاص لذلك

[illegible]

بالعبارات كان عمدة الشارع في تفهيم تلك المفاهيم ماهيات مخترعة وامور مجعولة لم يكن قبل ورود الشريعة كالايمان والكفر والطهارة والنجاسة والفسق والعدالة والخلع والايلاء واللعان ونحوها فالاحتياج الى المعاني المستحدثة بالعبادات ولا اختصاص للعبادة بذلك بل لا اختصاص لها الا بالتوقف على القرينة بخلاف غيرها وهذا مما لا ربط له في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها نعم لو لم يكن للشارع ماهيات مجعولة ومعان جديدة في غير العبادات صح ما ذكره لكن ليس الحال على ذلك كما عرفت وان تخيل ان مقتضى الكلام المذكور خروج المعاملات عند هذا القائل عن محل النزاع في الحقيقة الشرعية اذ قد عرفت ان محل النزاع هو الالفاظ المستعملة في المعاني الجديدة المقررة في الشريعة وصرح قائل بثبوتها في ذلك مطلقا لانه يعتقد انتفاء ذلك في المعاملات فلذا حكم بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية بالنسبة اليها ولو اعتقد ثبوت معان جديدة هناك لقال بثبوتها فيها ايضا بمقتضى ما استند اليه من الاحتجاج ثم في الحقيقة مفصل في امر آخر غير هذه المسألة ثم لا يذهب عليك ان ما استند اليه لا ينهض دليلا على ثبوت الحقيقة الشرعية في العبادات لما ذكره من كونها امورا جعلية وماهيات جديدة متوقفة على بيان صاحب الشريعة غاية الاختلاف فيه بين الشريعتين لا دلالة فيه على حصول الوضع ولذا وقع الخلاف فيه مع الاتفاق على ذلك فلا وجه للاستناد اليه الا ان يضم اليه غيره مما مر في الاحتجاج و كان مقصود القائل من ذلك ابداء الفرق بين العبادات والمعاملات بانه لم يقرر الشارع في المعاملات معان جديدة ليضع الالفاظ بازائها بخلاف العبادات ثم يحتج لثبوتها فيها بما يحتج به المثبتون لها وكيف كان فقد عرفت ما فيه وقد عرفت ايضا ان الامر في الحقيقة الشرعية ليس متوقفا على كون الوضع فيها تعيينيا كما ذكره بل الظاهر القول بكونه تعينيا كما هو ظاهر كلام القوم حسبما عرفت وقد يستبعد من وقوع ذلك اذ لو وقع لصرح به النبي وصعد على المنبر لابلاغه لما يترتب عليه من الثمرة العظيمة ولو كان كذلك لما خفي على احد من الامة لتوفر الدواعي على نقله كيف ولم ينقل ذلك احد من ارباب التواريخ ولا غيرهم ولا حكوا ايقاعه لشيء من من تلك الاوضاع ويدفعه ان وقوع الوضع لا يستتبع شيئا من ذلك اذ هو تعيين قلبي لا يفتقر الى العقد ولا ايقاع وافهام ذلك للمخاطبين لا يتوقف على صعود على المنبر ولا تصريح بالحال لحصول الترديد بالقرائن كما هو الحال في سائر الاصطلاحات واللغات وهو ظاهر ولنتبع الكلام في المرام بمسألة اخرى تداول ذكرها بين الاعلام يناسب ايرادها في المقام وهي ان الفاظ العبادات كالصلوة والصوم والزكوة هل هي اسام للصحيحة المستجمعة لجميع الاجزاء المعتبرة في الصحة وشرائطها او لما يعمها والفاسدة وقد اختلفوا في ذلك على قولين او اقوال ولنوضح الكلام في المسألة برسم مقامات المقام الاول في بيان محل النزاع في ذلك فنقول ان النزاع في المقام انما هو في الفاظ العبادات انما استعملها الشارع في المعاني الجديدة المستحدثة كالصلوة والزكوة والصوم والوضوء والغسل ونحوها دون ما كان من الفاظ العبادات مستعملة في معانيها اللغوية كالزيارة والدعاء وتلاوة القران ونحوها فلا ريب في وضعها في اللغة للاعم والمفروض استعمالها في المعاني اللغوية فتكون مستعملة في الاعم من الصحيحة والفاسدة نعم هناك شرائط اعتبرها الشارع في صحتها كما اعتبر نظير ذلك في المعاملات ثم ان الخلاف في ان المعاني المقررة من الشرع التي استعمل فيها تلك الالفاظ هل هي خصوص الصحيحة او هي اعم منها ومن الفاسدة فيصح النزاع فيها من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية ونفاتها اذ الكلام في استعمال تلك الالفاظ في المعاني الجديدة كما عرفت واما الكلام هناك في كونه على وجه الحقيقة او المجاز فان قلت على هذا يكون النزاع بناء على القول بنفي الحقيقة الشرعية في المعنى المستعمل فيه في كلام الشارع وليس ذلك قابلا للخلاف لوضوح استعمالها في كل من الصحيحة والفاسدة كصلوة الحائض وصوم الوصال وصيام العيدين ونحوها وبالجملة ان صحة استعمالها في كل من المعنيين ووقوعه ولو على القول المذكور ليس مما يقبل التشكيك ليقع محلا للكلام واما القابل لوقوع النزاع فيه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية هو تعيين ما وضع اللفظ له سواء كان على سبيل التعيين والتعين ومع البناء على نفيها فلا مجال للنزاع فيها اذ وضوح استعمالها في كل من الامرين بمكان لا يحتاج الى البيان قلت ليس النزاع في المقام في تعيين المعنى الحقيقي ليبتني على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولا في مجرد ما استعمل اللفظ فيه ليكون قابلا للخلاف والمنازعة بل الخلاف في ان المعاني المحدثة من الشارع المقررة في الشريعة المستعملة فيها تلك الالفاظ المخصوصة هل هي خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة ولا ينافي ذلك استعمالها في الفاسدة ايضا لغرض من الاغراض والفرق واضح بين الامرين وان كان استعمالها مجازا على الوجهين فان الاول هو الشائع في الاستعمال حتى انها صارت حقيقة عند المتشرعة بخلاف الثاني لبقائه على المجازية في لسان المتشرعة اذ لا قائل باشتراكها لفظا عند المتشرعة بين الامرين ويظهر الثمرة في ذلك فيما اذا قامت القرينة الصارفة عن ارادة المعنى اللغوي فانه يتعين حملها على ما هو المعتاد في المقام من غير حاجة الى القرينة المعينة ولا تبقى دائرة بين حملها على الاعم او خصوص الصحيحة كما مرت الاشارة اليه فانا نبحث عن ذلك نظرا الى الخلاف في المقام في تعيين ما هي حقيقة فيه عند المتشرعة اذ هو المعنى المستعمل فيه عند صاحب الشريعة ولا يجري كلا الايراد المذكور فيه ويرجع الى ما تقدم وما في كلام بعض الافاضل بعد حكمه بعدم ابتناء المسألة على ثبوت الحقيقة الشرعية انه لا ريب في ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية غير مفهوم المعنى سيما مع ذهابه الى القول بكونها للاعم فانه ان اراد ان الماهيات المحدثة من الشارع التي استعمل فيها الشارع تلك الالفاظ متصفة بالصحة لا غير اذ لا يحدث الشارع امرا فاسدا فهذا هو عين القول بكون تلك الالفاظ بازاء الصحيحة مع الاشارة الى الدليل وان اراد ان الماهيات التي احدثها الشارع متصفة بالصحة قطعا فالشارع على القول بالاعم لم يستعمل تلك الالفاظ فيما احدثه وانما استعملها في شيء اخر اعم منه وهو كما ترى ومع ذلك فالعبارة لا تفي به ثم ان اعتباره الحيثية في الامر في قوله للامر بالماهية من حيث انه امر بالماهية غير مفهوم الجهة والحاصل ان الكلام في ان ما احدثه الشارع وقرره من تلك الطبائع الجعلية وعبر عنها بتلك الالفاظ الخاصة هل هو خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وان حكمنا بان مطلوب الشارع هو قسم منها بعد ما قام الدليل على فساد بعضها فهذا هو عين المتنازع فيه في المقام فكيف ينفي عنه الترتب في بيان محل الكلام المقام الثاني في بيان الاقوال في المسألة وهي عديدة منها القول بوضعها للصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء المعتبرة وسائر شروط الصحة واليه ذهب جماعة من الخاصة والعامة فمن الخاصة السيد والشيخ في ظاهر المحكي من كلامهما والعلامة في موضع من نهاية والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيدان في القواعد والمسالك واستظهر الاول منه الحجة لوجوب المضي فيه ومن فضلاء العصر الشريف الاستاد وعزاه الى اكثر المحققين والفقيه الاستاد في مقام وغيرهما ومن العامة ابو الحسين

تحقيق ... محل النزاع

البصري

البصري وعبد الجبار بن احمد وحكى القول به عن الآمدي والحاجبي وغيرهما وحكاه الاسنوي عن الاكثرين وحكي في المحصول عن الاكثرين القول بحمل النفي الوارد على الاسماء الشرعية كقوله لا صلوة الا بطهور على نفي الحقيقة لا نفي الصحة صاحب الشرع به ومنها القول بوضعها للمستجمعة لجميع الاجزاء المعتبرة فيها من غير اعتبار للشرائط في وضعها وهو محكي عن البعض وكان ملحوظ القائل به مراعاة دخول الاجزاء في الكل فلا يمكن الحكم بصدق الكل مع انتفاء شيء منها وان الشرائط خارجة عن المشروط فلا وجه لاخذها فيه والا لكانت اجزاء هف وستعرف وهنه ومنها انها موضوعة بازاء الاعم من الصحيحة والفاسدة من غير مراعاة لاعتبار جميع الاجزاء ولا الشرائط بل انما يعتبر ما يحصل معه التسمية في عرف المتشرعة واليه ذهب من الخاصة العلامة في موضع من نهاية ووالده في المبادي و والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيد الثاني في التمهيد وغيره وشيخنا البهائي وجماعة من الفضلاء المعاصرين ومن العامة القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري وغيرهم ثم انه يمكن تقرير القول المذكور على وجوه احدها ان يقال بوضعها لخصوص اجزاء مخصوصة من غير اعتبار وجود سائر الاجزاء معها ولا عدمها في التسمية فنقول ان الصلوة مثلا اسم لخصوص الاركان المخصوصة وسائر الاجزاء لا يعتبر وجودها في التسمية فاذا انتفى احد الاركان انتفت التسمية بخلاف غيرها ويشكل حينئذ بان سائر الاجزاء مما عدا الاركان تكون خارجة عن المسمى فتكون كالشرائط فلا يصح عدها اجزاء كيف ومن الواضح انتفاء الكل بانتفاء جزئه فكيف يلتزم في المقام بخلافه ويمكن الجواب بان القدر الثابت هو كونها اجزاء في الجملة لا كونها اجزاء لمطلق الصلوة فنقول انها اجزاء للصلوة الصحيحة ولا منافاة فان كون الشيء جزء للاخص لا يستلزم ان يكون جزء للاعم ضرورة كون الناطق جزء للانسان دون الحيوان وفيه انه مع عدم اعتبار تلك الاجزاء في مسمى مطلق الصلوة يكون استعمالها في المستجمع للاركان وغيرها كما هو الغالب مجازا لكونه استعمالا للفظ في غير ما وضع له اذ المفروض خروج الباقي عن الموضوع له وقد يجاب عن ذلك بانه مع كون ما اندرج فيه ذلك انواعا واصنافا للكلي لا يلزم ان يكون اطلاق الكلي عليه مجازا كما يشاهد ذلك في اطلاق الحيوان على الانسان واطلاق الانسان على الرومي والزنجي ويدفعه ان اطلاق الحيوان على الانسان ونحوه انما يكون حقيقة اذا اريد به معناه المطلق فيكون استعماله في المقيد من جهة حصول المطلق فيه ومع التنزل نقول به اذا استعمل في خصوص الحصة المقيدة بتلك الخصوصية واما استعماله في مجموع الحيوان والناطق فلا ريب في كونه مجازا بل قد يشك في صحة استعمال الكل فيه وقد يقطع بعدم جوازه كما اذا استعمل لفظ الجسم في مفهوم الجسم النامي الحساس الناطق فان ارادة هذا المفهوم المركب منه غير صحيح ولو على سبيل المجاز لالتزام التجوز في المقام مما لا وجه له كيف ويصح القول بكون القراءة جزء من الصلوة كما هو ظاهر من ملاحظة الشرع بل الظاهر قضاء الضرورة به وكذا الحال في غيرها من اجزائها ولا يصح ان يقال ان الناطق جزء من الحيوان او الحساس جزء من الجسم النامي او الجسم المطلق وهكذا وهو ظاهر ايضا فاجزاء الصلوة ونحوها اجزاء خارجية متباينة وليست من الاجزاء التحليلية المتحدة في المصداق فاطلاق اللفظ الموضوع لبعضها على الكل مجاز بل قد يكون غلطا وليس من قبيل اطلاق الجنس على النوع او النوع على الصنف والفرد ثانيها ان يقال بكون جميع الاجزاء المقررة للعبادة جزء لمطلق تلك العبادة ولا يلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء كل منها اذ الاجزاء على قسمين فان منها ما يكون بقاء الكل وقوامه مرتبطا بها كالاعضاء الرئيسة ونحوها للانسان ولا ريب في انتفاء الكل مع انتفاء كل منها ومنها ما لا يكون كذلك كاليد والاصبع والظفر للانسان لعدم انتفاء الكل بانتفائها وصدق الانسان بعد قطع كل منها كصدقه قبله فان قلت بعد فرض شيء جزءا لشيء كيف يعقل وجود الكل حقيقة مع انتفائه اذ من الفطريات الحكم بانتفاء الكل بانتفاء جزئه قلت انما يرد ذلك اذا قلنا بكون ذلك جزء معتبرا في معنى اللفظ على كل حال واما اذا قلنا بجزئيته حين حصوله دون عدمه فلا وتوضيح ذلك بان يقال بوضع اللفظ لما يقوم به الهيئة العرفية المخصوصة من تلك الاجزاء مثلا فان قامت بعشرين منها مثلا كان ذلك كلا وان قامت بعشرة منها كان ذلك كلا ايضا ولا ينتفي مسمى اللفظ مع انتفاء الباقي وان انتفت الخصوصية السابقة اذ هي غير مأخوذة في معنى اللفظ وقد وقع نحو ذلك في كثير من الاوضاع فان لفظ البيت انما وضع لما قام به هيئة البيت المخصوصة المعروفة في العادة وتلك الهيئة قد تقوم بجميع الاركان والجدران والروازن والابواب والاخشاب وغيرها مما يندرج في اسم البيت مع وجوده وقد تقوم بمجرد الاركان وبعض الجدران وقد تقوم بذلك ببعض اخر على اختلاف وجوهها الا ان وجود الاركان ونحوها مما قد اعتبر في تحقق مفهومه لتقوم الهيئة بها بحيث لا حصول لها بدونها واما البواقي فغير مأخوذة بالخصوص فان حصلت كانت جزءا لقيام الهيئة بها ح ايضا والا فلا واختلاف الهيئة مع زيادة ما تقوم به ونقصه لا يوجب اختلاف المعنى فان خصوصية شيء منها غير مأخوذة في الوضع وانما المعتبر على وجه يعم الجميع ونحوه الكلام في الاعلام الشخصية نظرا الى عدم اختلاف التسمية مع اختلاف المسمى جدا فان البدن الملحوظ في وضعها مختلف في نفسه جدا من زمن الرضاع الى حين الشيخوخة مع قطع النظر عن ورود سائر الطوارئ عليه والتسمية على حالها من غير اختلاف وليس ذلك الا لكون الوضع فيها على ما ذكرنا اذا تقرر ذلك فنقول ان الوضع في المقام انما كان على النحو المذكور وههنا اجزاء قد اخذت في تحقق المفهوم وبها قوامه فاذا انتفى شيء منها انتفى ذلك المفهوم بانتفائه واجزاء ليست على تلك الصفة فهي اجزاء ما دامت موجودة واذا انعدمت لا ينعدم الكل بانعدامها فالصلوة مثلا قد اخذت الاركان المعروفة في تحقق مفهومها على كل حال واما سائر الاجزاء فان وجدت كانت اجزاء لقيام الهيئة بالمجموع والا لم ينتف الكل بانتفائها لقيام الهيئة بالاركان وهذا الوجه قد مال اليه بعض الفضلاء وان لم يذكر في بيانه ما فصلناه ويضعفه انه لا فرق بين اركان الصلوة وغيرها من الاجزاء في صدق اسم الصلوة عرفا مع انتفاء كل منها اذا تحقق هناك من الاجزاء ما يصدق معه الاسم والحاصل ان كل واحد من اجزاء الصلوة اذا انتفى وحصل الباقي صدق معه الاسم بحسب العرف قطعا من غير فرق بين الاركان وغيرها فليس هناك اجزاء معينة للصلوة تعتبر بخصوصها في تحقق مفهومها فهي بناء على وضعها للاعم موضوعة بازاء جملة من تلك الافعال المخصوصة مما يقوم بها الهيئة المعروفة من غير تعيين لخصوص ما يقوم به وقد يكون الحال كذلك في غيرها من العبادات ايضا وكيف كان فينبغي ان يوجه بكونها اسامي لما يقوم به هيئتها بحسب العرف مما يصدق معها الاسم سواء اعتبر في حصولها تحقق بعض الاجزاء بخصوصها كما قد يقال به في بعض العبادات او لا كما هو الحال في الصلوة وهذا اقرب الوجوه في المقام ويشكل ذلك ايضا مع بعد الوجه المذكور في نفسه انه لا مجال لتعيين المعنى المراد والرجوع فيه الى العرف انما يكون بعد حصول الغلبة والاشتهار واما قبله فلا يكاد يتعين الموضوع له او المستعمل فيه بوجه لعدم امكان الاحالة الى العرف ح بل لا يكاد يحصل في العرف معنى جامع بينها بحيث يشمل الصحيح وكلا

عنها ايضا وسيجيء تتمة الكلام ثم انك بعد ما عرفت ما قررناه في تعيين المرام تعرف ضعف ما قرره بعض الافاضل في المقام حيث اشار الى القول بوضع الالفاظ
المذكورة للاعم من الصحيح الجامع لجميع الاجزاء والشرائط بحيث يعم صدقها حال انتفاء الجزء او الشرط مشكلا بتقرير النزاع تارة في الاعم بحسب الشرائط دون الاجزاء فجعل
مدلول اللفظ على القول المذكور هو المستجمع لجميع الاجزاء من غير اعتبار استجماع الشرائط فهي على هذا معتبرة في الصحة خاصة وح فالقائل بالوضع للصحيح والوضع للاعم
متوافقان في اعتبار استجماع الاجزاء وانما التفاوت بينهما في اعتبار الشرائط واخرى بتعميم النزاع في الكل ودفع الاشكال المذكور بان مبنى كلام القوم على العرف
وليس كل جزء مما ينتفي الكل بانتفائه عرفا بل منها ما ينتفي الكل بانتفائه كالرقبة للانسان ومنها ما لا ينتفي كالاصبع والظفر لبقاء الكل في العرف مع انتفائها
والصلوة وان كانت موضوعة للماهية التامة الاجزاء لكن لا يصح سلبها عنها بمجرد النقص في بعض الاجزاء وظ كلامه المذكور انه وان انتفى الكل حقيقة وفي حكم العقل
بانتفاء ذلك لا انه لا ينتفي ذلك بالنظر الى العرف وهو المناط في مباحث الالفاظ وانت خبير بان تخصيص النزاع بالشرائط خلاف ما هو المعروف بل خلاف ما هو
الواقع في المقام ومن الغريب انه قرر النزاع اولا في الاعم من الجزء والشرط ورد ما ربما يظهر من بعضهم من التفصيل بينهما بما ذكره في الوجه الثاني من الوجهين
المذكورين وح فلا وجه لتقريره النزاع على الوجه المذكور وتفسيره قول القائل بالاعم بما ذكره ففي كلامه اضطراب لا يخفى على الناظر فيه ثم انه بعد ذلك الشيء
جزء ووضع اللفظ لتمام الاجزاء لا بد من انتفاء الكل بانتفاء اي جزء منها لقيام الضرورة على انتفاء الكل بانتفاء الجزء والحكم ببقاء الكل عرفا بعد فرض
الجزئية انما هو من باب المسامحة العرفية ولا يبتنى عليها الاحكام الشرعية كما قرر في محله وان فرض كونه جزءا من المسمى لا ماخوذا في التسمية فليس المسمى خصوص ذلك
المفروض كالحسبان قررناه انفا فانتفاء ذلك الجزء لا يستلزم انتفاء اصل المسمى عقلا ولا عرفا وهو كلام اخر وقد يرجع كلامه الى ذلك الا ان ظ تعبيره بما ذكر يابى
كما لا يخفى المقام الثالث في بيان احتجاج الاقوال المذكورة اما القول بكونها للصحيحة فيحتج له بوجوه الاول التبادر فان اسامي العبادات كالصلوة والصيام والزكوة
والوضوء والغسل والتيمم وغيرها اذا اطلقت عند المتشرعة انصرفت الى الصحيحة الا ترى انك اذا قلت صليت الصبح وصمت الجمعة او توضأت واغتسلت
لم ينصرف الا الى الصحيح ولا يحمل من تلك الاعمال ولم يفهم منها في عرف المتشرعة الا ذلك فاطلاق تلك الالفاظ لا ينصرف الا الى الصحيحة ولا يحمل على الفاسدة الا
بالقرينة كما هو واضح من ملاحظة الاطلاقات الدائرة وذلك من اقوى الامارات على كونها حقيقة في الاولى مجازا في الثانية ومما يوضح ذلك ان المتشرعة انما
يحكمون بكون الصلوة وغيرها من الالفاظ المذكورة عبادة من الامور الراجحة والعبادات المطلوبة لله تع ولا يجعلونها اسامي لما يعم الطاعة والمعصية فقد تكون
طاعة وقد تكون معصية بل الاغلب منها المعصية بل لا يمكن عدها مطلقا من الطاعات حينئذ اذ لا يتعلق الامر بما هو مفهوم الصلوة مثلا وانما يتعلق
ببعض انواعها خاصة وكذا كان هذا بين الفساد بعد الرجوع الى عرف المتشرعة اذ لا يعدون الصلوة والزكوة ونحوها الا من الطاعات والعبادات واورد عليه
بان تبادر الصحيحة من تلك الالفاظ مسلم الا انه ليس كل تبادر امارة على الحقيقة بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخلية فان سبق المعنى من اللفظ اذا استند
الى مجرد الملاحظة من غير ملاحظة شيء من الامور الخارجية معه دل على خصوص الموضوع له واما اذا انضم اليه شيء اخر واحتمل انضمامه اليه احتمالا متساويا لم يكن دليلا
على الحقيقة اذ لا ملازمة ح بين الفهم المذكور والوضع كما تراها هنا الا ترى ان المتبادر من سائر العقود كالبيع والاجارة والمزارعة والمساقاة وغيرها اذا اطلقت
ليس الا الصحيح مع انها موضوعة للاعم فكذا الحال في التبادر الحاصل في الفاظ العبادات فان الظ ان التبادر الحاصل في المقامين من قبيل واحد والباعث
عليه في العقود والايقاعات هو الباعث على الانصراف في العبادات وما يتوهم من ان الاصل في التبادر ان يكون دليلا على الحقيقة الا ان يدل دليل على
خلافه وهو ثابت في المعاملات فنقول بمقتضاه بخلاف ما نحن فيه فمما لا دليل عليه بل ليس الدليل على الوضع الا التبادر على النحو المذكور بعد تحققه
والمعرفة بحصوله ولو على سبيل الظن ودعوى كون الاصل في كل تبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ ممنوعة والقول باصالة عدم ضم شيء اخر الى
اللفظ في حصوله معارض باصالة عدم استقلال اللفظ في افادته على ان الاصل لا حجية فيه في هذه المقامات الا من جهة افادة الظن دون التعبد
مع حصول الظن لا كلام وانما الكلام في حصوله في المقام وهو ممنوع ان لم نقل بكون المظنون خلافه كما يشهد به ملاحظة نظائره من المعاملات كما عرفت و
يشهد له ايضا انه لو كان التبادر هنا ناشئا عن الوضع لكان ذلك منساقا الى الذهن في سائر المقامات وليس كك الا ترى انك اذا قلت رايت فلانا
يصلي وجماعة يصلون لم يدل ذلك على كون ما وقع صحيحا كيف ولو لم يكن كك لصح الاخبار بان زيدا لا يصلي ولا يصوم ولا يغتسل من الجنابة اذا كانت
اعماله المذكورة فاسدة ومن الظ انه يحكم بكذب القائل اذا اطلق في الاخبار بخلاف ما اذا قيدها بالصحيحة فلو كانت تلك الالفاظ منساقة الى خصوص
الصحيحة لم يكن فرق بين الاطلاق والتقييد ومن الواضح خلافه وايض لو كان الامر كما ادعى لما صح الاخبار عن احد بانه صلى او صام او اتى بشيء من العبادات الا مع
العلم بصحة فعله وهو مما لا يمكن عادة ولو تحقق ففي غاية الندرة مع صحة الاخبار بها بحسب العرف من غير اشكال ولا ذلك ان بعضهم يخبر عن بعض بما ذكر فظهر من
جميع ذلك ان ما ذكر من التبادر المدعى ليس من جهة الوضع وانما هو من جهة قضاء خصوص المقام او ظهور الاطلاق فيه في بعض المقامات والجواب عنه ان مجرد
احتمال كون التبادر المذكور ناشئا من الخارج غير رافع للاستدلال اذ لو كان لانفتح ابواب الاحتمالات باعثا على المنع من الاستناد بالظن في مباحث الالفاظ لا
باب اثبات الاوضاع بالتبادر وغيره في سائر المقامات والظ الحال هنا استناد التبادر الى نفس اللفظ اذ ليس ذلك من جهة شيوع الصحيحة اذ الفاسدة اكثر منها
بكثير ولا من جهة شيوع استعمالها فيها اذ قلة استعمالها في الفاسدة على فرضها بحيث يوجب صرف الاطلاق عنها لو كانت حقيقة فيها غير ظ لاطلاقها كثيرا
على الفاسدة ايض ولا من جهة انصراف المط الى الكامل والا لانصرفت الى الفرد الكامل الجامع لمعظم الاداب والمندوبات ومن البين خلافه ودعوى بعض الافاضل
ضرورة الاطلاق اليها غريب فدعوى ان الانصراف هذا الصحة شاهد على استناده الى نفس اللفظ وما توهم من انتقاضه بذلك بسائر العقود والايقاعات لانصرافها
ايضا الى الصحيحة مع انها موضوعة للاعم فهو على الاطلاق ممنوع والقول بوضعها للاعم مطلقا غير مسلم ايضا وان لم تكن موضوعة لخصوص الصحيح الشرعي كما سيبين الحال فيها
انشاء الله تع ثم ان ما ذكر من عدم انصراف الالفاظ المذكورة في الامثلة المفروضة الى الصحيحة مع الخلو عن القرينة ممنوع بل الظ خلافه توضيح ذلك ان الصلوة مثلا انما
وضعت للافعال المعهودة المتكررة في اليوم والليلة المطابقة لامره تع لكن حصل هناك اختلاف في تعيين مصداقها فهو في كل من المذاهب والاراء شيء غيرها

بقوله الاخر بل العاملون على مذهب واحد يختلف الحال فيهم من جهة المعرفة بالاحكام وقادية القرائة والاذكار الواجبة وغيرها كما يشاهد ذلك في صلوة العوام وكل
يعتقد ان ما يؤديه مصداق لتلك الماهية الصحيحة المطلوبة لله تع مع ما يجري بينهما من الاختلاف الفاحش بل لا يبعد القول بكون اختلاف صلوة اليهود والنصارى
للصلوة الثابتة عندنا من هذا القبيل ايض كما مرت الاشارة اليه فان المفهوم الاجمالي الملحوظ في وضع الصلوة صادق عليها ايض حال صحتها عند الاتيان
الطارى عليها اخرجها من ذلك المفهوم من جهة طريان الفساد عليها وارتفاع الامر بها فلفظة الصلوة مستعملة في معنى واحد وكل يطلقها على المصداق الثابت
عنده لاعتقاد مطابقته لتلك الطبيعة واطلاق كل من الفرق تلك على ما هو باطل عنده صحيح عند غيره يصح من جهة تبعيته له كما انه يصح التبعية في الوضع من
غيرهم بجوز لمنع بملاحظة ذلك اطلاق الصلوة على الصحيحة عندنا وعلى الصحيحة عند سائر الفرق من المخالفين كالنواصب والخوارج بل واليهود والنصارى
الا ان صدقها على الواقعة من الفرقة المحقة المطابقة لامره تع واقعي وعلى غيرها من جهة التبعية لمعتقده وكذا الحال في كل فرقة بالنسبة الى ما يعتقده ذلك
فان اطلاق اللفظ عليه بملاحظة الواقع وعلى ما يعتقده غيره من جهة تبعيته له من غير لزوم تجوز في اللفظ اذ المفروض استعماله فيما وضع له اعني تلك العبادة
الصحيحة واطلاقه على المصداق المعين من جهة حصولها فيه واقعا او في اعتقاد عاملها تبعا لما يعتقده وهذه التبعية وان كانت خلاف الظ ايضا الا ان في الامثلة المذكورة
قرينة عليه فان نسبة الصلوة منها الى اشخاص معينة تقيد ايقاعها على ما هو معتقدهم فانه لما اختلف الاراء في تعيين تلك الطبيعة واختلف الاشخاص في
ادائها بحيث ما انتسب الى شخص فانما ينصرف الى تلك العبادة الماتي بها على حسب معتقد الفاعل سواء كان من اهل الحق او من سائر الفرق حتى اليهود و
النصارى والحاصل انها تنصرف الى الافعال المعهودة مما يعتقد الفاعل كونه مصداقا للصلوة المطلوبة ولذا يصح ان يقال ما صلى اذا صلى صلوة فاسدة
باعتقاده كان صلى مع الحدث عالما عامدا وكذا اذا اتى المسلم بصلوة اليهود والنصارى بخلاف ما اذا اتوا بها وليس ذلك الا من جهة كون النسبة قرينة
على اطلاقها على الصحيحة في نظر الاتي بها ومن هذه الجهة لا يصح سلبها مع ادائه لها كك وكذا الحال في سائر العبادات واما ما ذكر من عدم صحة الاخبار بادائه لتلك
الافعال اذا لم يعلم صحتها بالخصوص فهو من شواهد مبنى الاسامي المذكورة شرعا وعرفا على ظ الحال وسيجيء انشاء الله ما يزيد المقام توضيحا الثاني صحة السلب فانه يصح
سلب كل من العبادات عن الفاسدة فيصح ان يقال لمن صلى مع الحدث متعمدا او بدون القرائة كك انه لم يصل حقيقة وانما وقع منه الصورة وكذا الحال في غيرها
من الوضوء والغسل والتيمم ونحوها وصدق تلك العبادات على الفاسدة منها ليس الا من جهة المشاكلة والاصحية السلب منها عند التامل في العرف وذلك
دليل على عدم كون الفاسدة من الافراد الحقيقية لها فلا تكون اسامي لما يعمها فينحصر الامر في كونها اسامي لخصوص الصحيحة منها وهو المدعى ويمكن ان يقرر ذلك
بوجه اخر بان يستند الى عدم صحة السلب بناء على ما تقرر في محله من كون عدم صحة السلب على بعض الوجوه مثبتا لنفس الموضوع له ابتداء دون مصاديقه الحقيقية
وذلك باخذ الحمل ذاتيا لا متعارفيا وباخذ معنى اللفظ في الموضوع او المحمول على جهة الاجمال فانه اذا لم يصح سلب الحيوان الناطق عن الانسان او سلب الانسان
عنه بحسب العرف دل على ان ذلك هو معناه ضرورة صحة سلب كل مفهوم عن مفهوم مغاير له على الوجه المذكور وان اتحدا في الصدق وبهذا الوجه صح سلب
الخاص عن العام وبالعكس فتقول الحيوان ليس بانسان والانسان ليس بحيوان وان لم يصح ذلك بحسب الحمل الشايع فنقول في المقام انه اذا اخذت الماهية مستجمعة لجميع الاجزاء
والشرائط المعتبرة في صحتها فلا يصح سلب الصلوة عنها بالمعنى المذكور في عرف المتشرعة كما لا يخفى على من اجاد النظر في ملاحظة عرفهم فيكون ذلك هو معناها
والجواب عن ذلك بمنع الدعويين المذكورتين والقول بعدم صحة السلب على الوجه الاول وصحته في الثاني كما ترى اذ من امعن النظر في العرف يجد الامر على ما ذكرنا
الثالث ظواهر الايات والاخبار كقوله تع ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقوله ع الصلوة عمود الدين والصلوة قربان كل تقي والصوم جنة من النار و
الصوم لي الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة جدا الواردة في الابواب المتفرقة فان حمل تلك المحمولات على مطلق الصلوة معرفا باللام ظاهر جدا في ان المتبع المقررة من
الشارع المحدثة منه هي المتصفة بذلك لا ان نوعا منها كك والبواقي امور محرمة متصفة بما يضاد الصفات المذكورة كالزنا والسرقة فانه في غاية البعد عن
تلك التعبيرات الواردة في تلك الايات والروايات كما لا يخفى الرابع ما دل من الاخبار على نفي الصلوة مع انتفاء بعض الاجزاء والشرائط كقوله لا صلوة الا
بفاتحة الكتاب وقوله لا صلوة الا بطهور وقوله لا صلوة لمن لم يقم صلبه ولا صلوة الا الى القبلة وقوله في بيان حد الركوع والسجود ومن لم يسبح فلا صلوة
له وقوله ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى غير ذلك مما ورد من الاخبار في الصلوة وغيرها مما يقف عليه المتتبع فان قضية ذلك بحسب ظ اللفظ هو نفي
الحقيقة وقد اخبر به صاحب الشريعة ولو كانت اسامي للاعم لما صح ذلك بل لزم حملها على نفي صفة من صفاتها كالكمال والصحة مع بقاء الحقيقة وهو خروج عن ظ
الحقيقة العبارة ثم ان هذه الروايات وان كانت واردة في خصوص بعض الالفاظ وبعض الاجزاء والشرائط الا انه يتم الكلام في المقامين بعدم القول بالفصل
اذ لا فارق بين تلك الالفاظ وغيرها ولا تلك الاجزاء والشرائط وما عداها مضافا الى عدم فرق في العرف الذي هو عمدة معتمد القائلين بوضعها للاعم بين تلك
الاجزاء والشرائط وتلك الالفاظ وغيرها وقد اورد عليه بوجوه احدها المنع من كون العبارة المذكورة حقيقة في نفي وجود الماهية وانما مفادها نفي وجود
صفة من صفاتها الظ ذلك في بقاء الحقيقة نعم قضية وضعها القديم هو نفي الحقيقة لكن قد هجر ذلك المعنى بالنسبة الى التركيب المذكور وحصل النقل الى
المعنى الثاني كما يظهر ذلك من ملاحظة استعمالاته كلا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا قرائة الا من مصحف ولا علم الا ما نفع ولا عمل الا بنية ولا كلام الا ما
افاد الى غير ذلك فعلى هذا تكون تلك الاخبار دالة على القول بوضعها للاعم على عكس ما اراد المستدل ثانيها ان العبارة المذكورة قد شاع استعمالها في
نفي الكمال والصحة من غير ان يراد بها نفي الحقيقة فان سلمنا بقاء وضعها لنفي الحقيقة فلا اقل من شهرة استعمالها في نفي الصفة فبملاحظة تلك الشهرة تكون
من المجازات الراجحة على الحقيقة فيقدم الحمل عليه على الحمل على الحقيقة ومع التنزل فلا اقل من مساوات الظن الحاصل من الشهرة للظن بارادة الموضوع له فيحصل
الاجمال الباعث على سقوط الاستدلال ويضعف هذين الوجهين انه لا شك في كون مفاد العبارة المذكورة بحسب اللغة بل العرف ايض هو نفي الحقيقة ودعوى
نقلها او كونها مجازا راجحا او مساويا للحقيقة في نفي وجود الصفة مع انتفاء القرائن الخاصة مجرد دعوى خالية عن الحجة بل بملاحظة فهم العرف في استعمالها
مجردة عن القرينة تنادي بخلافه كما في قولك لا وصول الى الدرجة العالية الا بالتقوى ولا روح للعمل الا بالاقبال ولا قبول للطاعة الا بالولاية الى غير ذلك

من الامثلة المتكثرة ومجرد استعمالها في عدة مقامات قضت القرائن الداخلة او الخارجة بارادة نفي صفة من الصفات نظرا الى القطع ببقاء الذات لا يقضي
بعدم انصرافها الى ما وضعت له مع انتفاء القرينة كيف وليس باشيع من تخصيص العام واستعمال الامر في الندب لم يقل احد منهما بالنقل نعم ربما قيل
بصيرورة الثاني مساويا للحقيقة الا انه موهون مردود وبعد المعظم فدعوى مرجوحية الحمل على المعنى المذكور او مساواته للآخر عجيب واعجب منه دعوى الحقيقة
العرفية في ذلك كما لا يخفى على من اعطى النظر حقه في استعمالات تلك العبارة في مواضع الخلو عن القرينة ومما يوضح ما ذكرناه انه قد احتج جماعة من الخاصة
والعامة في بحث المجمل والمبين على نفي الاجمال في لا صلوة الا بطهور ونحوه بان مفاد العبارة نفي الحقيقة وهو ممكن وقد اخبر الشارع به فيحمل على الحقيقة
ولم يتفوه هناك احد بمنع دلالة العبارة على ذلك حتى ان من ذهب الى الاجمال منهم لم يتشبث بذلك بل ادعى صدق الصلوة على الفاسدة فاثبت بذلك
عدم امكان صرف النفي الى الحقيقة فالتزم بصرفه الى نفي الصفة وحينئذ بنى على اجمال العبارة من جهة تعدد الصفات كالكمال والصحة ولم يقع منهم مناقشة
في دلالتها على نفي الحقيقة كما هو معلوم من ملاحظة الباب المذكور من كتب الاصول ومن غريب الكلام ما ذكره بعض الاعلام في المقام حيث استشهد على عدم
دلالة العبارة المذكورة على نفي الحقيقة بانه لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك البحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بكونها موضوعة
للصحيحة من العبادات لما عرفت من ان الحال على خلاف ما ذكره مصرحين بخلافه وهي مذكورة في معظم الكتب الاصولية منصوص به في كلام الاجلة ولولا مخافة
الاطناب في الكلام لذكرنا جملة من عباراتهم في المقام ثم لو سلم انها في معظم الموارد التي لم يرد بها نفي الحقيقة على الحقيقة فاما ان يريد بها ذلك ايضا على سبيل المبالغة
فان النقص بالتعبير المذكور حصر الموضوع في المحمول ادعاء وجعل الفاعل له بحكم العدم كما هو واضح بعد ملاحظة موارد تلك الاستعمالات ومجرد شيوع استعمالها
كذلك لا يوجب هجر وضعها للنفي الحقيقة ونقلها الى نفي الصفة اذ المفروض بقاء المعنى المذكور وعليه وعدم استفادة ما هو المقصود الا بذلك على انه لو ادعي النقل
او الشهرة فانما يدعى في نحو لا صلوة الا بطهور حيث ان له نظائر كثيرة استعملت في المعنى المذكور واما نحو لا صلوة له ولا صيام له ونحوهما كما في عدة من الاخبار
المذكورة وغيرها فلا وحينئذ فالدعوى بالنسبة اليها اصلا وفيه كفاية في الدلالة على المدعى ثم انها ان ظهر تلك العبارة وان كان ذلك لان في المقام بعض
عن ذلك فان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا مجرد انتفاء الحقيقة والماهية وعدم حصول مسمى الموضوعات اللفظية فينصرف الى نفي الكمال او الصحة كما قيل
بنحوه فيما اثبت فيه ذلك كقوله الطواف بالبيت صلوة والاثنان فما فوقهما جماعة حيث حمل على ارادة الفضيلة وفيه انه لا مانع من ارادة نفي الحقيقة في المقام
اذ الحقيقة المذكورة من مقررات صاحب الشريعة فليس بيانه ذلك الا من شانه والفرق بينه وبين المثالين المذكورين ظ لا يخفى … لو بني على ظاهر
العبارة لزم ان لا تكون الصلوة الخالية عن الفاتحة صلوة ولو كانت متروكة نسيانا او لعذر ولا قائل به والقول بتقييدها بصورة القدرة والعمد خروج
عن ظ اللفظ فليس باولى من حملها على نفي الكمال من غير التزام بالتخصيص لا بعد في كون صلوة التارك للفاتحة او غير القادر عليها دون صلوة الاتي بها في
الكمال بل الظ ذلك ودعوى ترجيح التخصيص على المجاز غير جارية في المقام لشيوع التجوز هنا حتى قيل فيه بالنقل مضافا الى ما في التخصيص المذكور من الخروج عن
الظ لكونه تخصيصا بالاكثر وهو على فرض جوازه بعيد جدا او لا اقل من مساواته لما ذكر من الاحتمال وهو كاف في هدم الاستدلال …
بعض الروايات المذكورة فلا مانع في غيره من تلك الجهة انه لا بد من التقييد المذكور قطعا للادلة الدالة عليه فالمراد انه لا صلوة للقادر العالم الا
بالفاتحة ودعوى معارضة ذلك بالحمل على نفي الكمال ولا حاجة اذن الى التقييد فيتقاوم الاحتمالان من غير جهة ضرورة كون الحمل عليه في غاية البعد من
اللفظ ويشهد له فهم كافة الاصحاب وغيرهم حيث اتفقوا على دلالتها على وجوب الفاتحة في الصلوة ولو حمل على المعنى المذكور لم يكن دالا على وجوب
الفاتحة اصلا وهو كما ترى اسقاط للرواية عن الافادة فعلى فرض الخروج عن حقيقة اللفظ فلا مناص من حملها على نفي الصحة …
ومع ملزم الخروج عن الظ من وجهين بخلاف ما اذا حمل على ما قلناه فيتقدم عليه ما ذكر من لزوم التخصيص بالاكثر …
الفاتحة في كمال الندرة وكذا عدم القدرة عليها كما لا يخفى ذلك بالنظر الى احوال المسلمين خامسها انها معارضة بقوله ع اذا دخل الوقت وجب الطهور
والصلوة فان قضية العطف تقتضي المغايرة وتحقق مفهوم كل منهما بدون الآخر وقوله ع الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود ونحو ذلك مما ورد في
ان العبارة تحقق الماهية بذلك وهو يعم الصحيح والفاسد فيتأتى الرواية الاولى لا دلالة فيها على ذلك بوجه لظهور مغايرة الشرط للمشروط وليس القائل
بوضع الصلوة للصحيحة قائلا باندراج الشرائط في مسمى اللفظ كما قد يتوهم فان قلت اذا حكم بوجوب الصلوة فقد دل على ذلك على وجوب ما اشتمل
في مسماه فاي فائدة في ذكره قلت اولا ان ذلك مبني على القول بوجوب المقدمة فلا دلالة فيها على ذلك على القول بعدمه كما هو مذهب المعترض
وان اخذ في التسمية وثانيا ان في التصريح بالحكم زيادة دلالة على المقصود قد يخفى الحكم بالوجوب لعدم اندراجه في الدلالات اللفظية مضافا الى ما فيه
من الدلالة على عدم وجوب المقدمة قبل تعلق الوجوب بذيها وثالثا ان المذكور اولا هو وجوب الطهور وهو لا يغني عن الحكم بوجوب الصلوة ولو كان
المذكور اولا وجوب الصلوة فربما اغنى عنه والرواية الثانية غير مشتملة على سائر الاركان ولا سائر الواجبات وظاهرها اندراج الطهور في الصلوة فلا بد
من تنزيلها على بعض الوجوه الصحيحة ومثل ذلك لا ينهض حجة في مقام الاستدلال مضافا الى ان ظاهرها عدم صدق الصلوة بدون الطهور ولا يقول
به القائل بوضعها للاعم بل وكذا الركوع والسجود على ما هو القول فيه فهي بالدلالة على الوضع للصحيحة اقرب من خلافه سادسها المنع من عدم القول بالفصل
فغاية الامر ان تدل تلك الروايات على كون ما ذكر فيها من الاجزاء والشرائط ماخوذة في التسمية واين ذلك من القول بوضعها للصحيحة وانتفائه ما لا بد
عليها كون ما وردت في تلك الروايات كالصلوة والصيام موضوعة بازاء الصحيحة لا يستلزم ذلك بوجه في سائر الفاظ العبادات وفيما تم … لم نجد الى
الان مفصلا في شيء من المقامين ولا يتخيل احد في المقام فبعد ثبوت اعتبار ما ذكر فيها في تحقق الماهية يكتفي به في اعتبار سائر الشرائط والاجزاء وفي ثبوت
في سائر الالفاظ وان لم يتحقق هناك اجماع اذ المسئلة متعلقة بمباحث الالفاظ فيكتفى فيها بالظن ولو كان دون ذلك على ان عمدة ادلة القائل بوضعها
للاعم هو العرف ومن الواضح عدم فرق العرف بين ما ذكر وغيره فاذا ثبت فيما ما استند اليه وانهدم به اساس القول المذكور الخامس ان الامر المهم تبين في

الشريعة

الشريعة الذي يشتد اليه الحاجة وبه ينوط معظم الاحكام الواردة في الكتاب والسنة ويكثر التعبير عنه في الخطابات الدائرة في كلام الشارع والمتشرعة
انما هي الصحيحة اذ بها ينوط المثوبات الاخروية وعليها بنيت اساس الشريعة فالطبيعة المقررة من الشارع هي تلك كيف وهي الامر المجعول عبادة والمعدود
من الفروع الشرعية فهي الماهية المحدثة من صاحب الشريعة واما الفاسدة فهي خارجة عن العبادة مندرجة في انواع البدعة ولا حاجة الى التعبير عنه في الغالب
ولو احتيج اليه فانما هو بواسطة بيان الصحيحة ولو فرض تعلق بعض الاحكام عليها فانما هو في كمال الندرة وعلى ما اخترناه من ثبوت الحقيقة الشرعية فالامر
اوضح اذ قضية الحكمة وضع اللفظ بازاء ما يشتد اليه الحاجة ويعتد بشانه سيما بعد اثبات عرف خاص لاجل بيانه وذلك هو ما يشتد اليه التعبير عن تلك
الالفاظ باسامي العبادات اذ ليست الفاسدة مندرجة في العبادة على سبيل الحقيقة السادس ما افاده بعض المحققين من انا نعلم ان للعبادات اجزاء
معتبرة فيها بان يتألف منها مهياتها كما هو ظ من ملاحظة الشرع ولو كانت للاعم لما كانت كذلك اذ صحة اطلاقها مع فقد كل واحد منها يستلزم انتفاء …
او تحقق الكل بدون الجزء هف واورد عليه بمنع الملازمة فان القائل بوضعها للاعم يسلم وجود اجزاء معتبرة في الماهية ولا يقول بحصول الماهية مع عدم ما
سواء اعتبرت على نحو الاجمال او التعيين وانما يقول بان جميع الاجزاء ليس من ذلك القبيل بل هناك اجزاء اعتبرت بخصوصها في خصوص الصحيح كالتشهد
والقراءة ونحوهما او يقول بصدق الصلوة على ما هو فاسد من جهة انتفاء الشرائط او وجود الموانع من الصحة والدليل المذكور لا يبطل شيئا من ذلك ودفعه
ان المقدمة المذكورة اولا كافية في دفع ذلك فان من راجع عرف المتشرعة وجدهم يحكمون بجزئية جميع الاجزاء المقررة للصلوة على سبيل الاطلاق من غير حاجة
الى التقييد بالجملة انه بعد ثبوت الجزئية في الجملة يحكمون بكونه جزء لمطلق الصلوة فالمنع المذكور موهون بعد الرجوع الى عرف المتشرعة والتفصيل بين
الاجزاء والشرائط ليس مذهبا معروفا فلا معول عليه بعد ابطال كونها للاعم مطلقا السابع ما افاده المحقق المذكور ايضا وهو ان كل واحد من العبادات متعلق
لطلب الشارع وامره ولا شيء من الفاسدة كذلك فلا شيء من تلك العبادات بفاسدة ويمكن تقريره بالشكل الاول بان يقال في الكبرى ولا شيء من متعلق طلب
الشارع بفاسدة فينتج النتيجة المذكورة واورد عليه انه ان اريد ان كلا من العبادات مامور به في الجملة فم ولا يجدي نفعا وان اريد انه مامور به على اي
حال فهو مم ولو استند فيه الى اطلاقات الامر ففيه مع منع ورودها في جميع الموارد انها لا تقاوم ما دل على الوضع للاعم القاضي بتقييدها بما اذا كانت
جامعة لجميع الاجزاء والشرائط مما ثبت اعتبارها في الصحة ويدفعه انه لا ريب في تعلق الاوامر بما يعمها بجميع العبادات اذ قوام العبادة بالامر ومن
البين ان الاوامر لا تتعلق بالفاسدة فقضية ذلك كون ما تعلق به تلك الاوامر صحيحة ولما كانت متعلقة بها على الاطلاق ثبت صحتها كذلك فتكون
الفاسدة خارجة عنها ودعوى عدم مقاومته لما دل على الوضع للاعم تسليم لدلالة ذلك على المدعى فيثبت في دفعها الى كون ما يدل على الوضع
للاعم اقوى وستعرف انشاء الله ان ما احتج به لذلك غير ناهض عليه في نفسه فكيف بمقاومته لذلك الثامن ما افاده المحقق المذكور ايضا من انها لو
كانت موضوعة للاعم لم تكن توقيفية بل كان المرجع فيها الى العرف اذ هو المناط فيها على القول المذكور والتالي باطل ضرورة كونها امورا توقيفية متلقاة
من صاحب الشريعة لا يصح الرجوع فيها الى العرف والعادة واورد عليه تارة بالنقض فان القائل بوضعها للصحيحة يرجع ايضا في اثباته الى العرف ولذا …
عليه بالتبادر وصحة السلب كما مر واخرى بمنع الملازمة اذ مجرد الرجوع الى العرف لا يقضي بعدم كونها توقيفية نعم انما يلزم ذلك لو كان المرجع فيها الى
العرف العام كما هو الحال في المعاملات وليس كذلك بل المرجع فيها الى عرف المتشرعة الكاشف عن مراد صاحب الشريعة وهو اخذ بالتوقيف كما انه يرجع في
الالفاظ اللغوية والعرفية العامة الى اللغة والعرف العام ولا ينافي كون ذلك توقيفيا بل بحقيقة فكذا في المقام غاية الامر ان المعتبر هناك التوقيف من
اهل اللغة والعرف العام والمعتبر هنا التوقيف من الشرع وهو حاصل بالرجوع الى عرف المتشرعة للاتفاق على اتحاد المعنى العرفي لما استعمل فيه في كلام
الشارع ولا فارق بين التوقيفين والعلة المجوزة هناك مجوزة هنا ايضا لاشتراكهما في التوقف على التوقيف وعدم سبيل للعقل في الحكم به وهو ظ قلت
لا يخفى ان هنا توقيفا في معرفة المعنى في الجملة ككونه العبادة المعروفة المستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في الصحة او الاعم من ذلك ومن الفاسدة و
توقيفا في معرفة تفاصيل ذلك المعنى من اجزائه وشرائطه المعتبرة فيه فيتميز به خصوص المصاديق ولا ريب ان الاول مما يحصل من ملاحظة عرف المتشرعة
لا مانع من الرجوع اليه ولذا استند الفريقان فيما ادعوه الى العرف حيث احتجوا بالتبادر وغيرها واما الثاني فهو الذي عناه المستدل في المقام ولا …
ان العرف لا يفي بتلك التفاصيل بل يرجع فيه المقلد الى المجتهد والمجتهد الى الادلة التفصيلية من غير رجوع في تعيين شيء من واجباته وشرائطه الى العرف
سواء قلنا بكون تلك الالفاظ موضوعة بازاء المعنى الاجمالي حسبما اشرنا اليه في الصلوة من ان يؤخذ في نفس ما وضع اللفظ له تلك التفاصيل كما هو …
مبدؤ الامر في صدقه مدار صحته وكونه مفرغا سواء زادت اجزائه او نقصت حتى انه يصدق الصلوة مثلا على الصلوة المقررة في الشرائع المتقدمة …
زمان صحتها او قلنا بكونها موضوعة بازاء ما اعتبر فيه الاجزاء على التفصيل بان يجعل كل من الاجزاء والشرائط معتبرا في الموضوع له اما على الاول فظ لعدم
المصداح لبيان شان العرف الا ترى ان القيمة التوقيفية ونحوها مما يرجع في فهم معناها الى العرف لكن في تعيين ما هو بقيمته يرجع الى اهل الخبرة فكذا في المقام
واما على الثاني فلانه لما كانت الاجزاء والشرائط المعتبرة منها متكثرة والعرف لا يفي غالبا بمعرفة تلك التفاصيل فهم انما يتصورون دون المعنى الموضوع
له في امثال ذلك على وجه يميزه من غيره من غير ان ينتقل الى التفصيل فهم انما يعرفون من الموضوع له في امثال المقام انه معنى شانه كذا فلا بد في معرفة التفصيل
ايضا من الرجوع الى الادلة التفصيلية والحاصل ان كون المعنى موضوعا له عند اهل العرف للفظ لا يستلزم تصورهم لذلك المعنى على سبيل التفصيل حتى
يميز تفاصيله بالرجوع اليهم بل الغالب فيه في مثل المقام هو تصور المعنى بالوجه او على سبيل الاجمال حسبما ذكر وهو كاف في فهم وح فلا وجه لما ذكر من
الرجوع في تمييز تفصيل المعنى الى العرف اذ ليس ذلك من شانهم وانما شان اهل العرف الرجوع في ذلك الى العلماء واهل المعرفة كما هو ظ من ملاحظة
الحال في كل واحد من العبادات كيف ولو كان العرف مرجعا في معرفة التفصيل لما كانت حاجة الى الرجوع الى الاخبار وغيرها من الادلة الشرعية في معرفة اجزاء
الصلوة وغيرها وهو واضح البطلان وليس لوجد فيه الا ما فيه من الفرق بين الاجمال والتفصيل في المستفاد من تلك الالفاظ ليس الا امورا جملة

مع الذي يستفاد من العرف ولا يعرف التفصيل الا بالرجوع الى الادلة وهذا كله واضح بناء على القول بوضعها للصحيح واما القائل بوضعها للاعم فيه الى تعيين المعنى بحسب عرف المتشرعة على التفصيل ولذا ذهب الى جريان الاصل في كل ما شك في جزئيته او شرطيته بعد احراز ما يصدق معه الاسم في تحصيل الاستدلال انه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للاعم لكان الرجوع الى عرف المتشرعة كافيا في معرفة تفاصيل معاني العبادات المقررة في الشريعة مع انه ليس كذلك بل لا يعرف تلك التفاصيل الا بالرجوع الى الادلة التفصيلية المقررة في الكتب الاستدلالية والمراد من كونها توقيفية هو هذا المعنى وهو الفارق بين الفاظ العبادات وغيرها حيث جعلوا الاولى توقيفية والثانية محولة الى العرف لم يكن هناك فرق بينهما وكون احدهما محالة الى العرف العام و الاخرى الى عرف المتشرعة الذي هو بمنزلة العرف العام بعد انتشار الاسلام لا يصلح فارقا في المقام وسياتي كلامهم يابى عنه غاية الاباء كما لا يخفى على المتامل فيها فرق ناجية القائلين بكونها للاعم وجوه احدها قضاء امارات الحقيقة به وهو من وجوه منها التبادر فان المنساق في العرف من نفس تلك الالفاظ مع قطع النظر عن الامور الخارجية ما يعم القسمين ولا دلالة فيها على خصوصية احد الوجهين ولذا يصح الاخبار بان فلانا يصلي وان لم يعلم صحة فعله بل وان علم فساده ولولا تبادر الاعم لكان ذلك كذبا ومنها عدم صحة سلبها عن الفاسدة ولذا لا يصح الاخبار عمن كان وضوئه او غسله او عباداته فاسدة انه لا يتوضأ ولا يغتسل من الجنابة ولا يصلي ولا يصوم ولو اخبر كذلك من دون قيام قرينة على ارادة خلاف الظ عد كذبا بخلاف ما لو قيد بالصحيح والحاصل ان الفرق بين نفي المطلق ونفي المقيد في العرف كما هو معلوم من ملاحظة دليل على عدم صحة سلب المطلق عن الفاسدة عندهم ومنها صحة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة وهو ظ في كونها حقيقة في المقسم ومنها انها تقيد بالصحة تارة وبالفساد اخرى والاصل فيما كان كذلك ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين القيدين ومنها صحة استثناء الفاسدة منها اذا دخل عليها ادات العموم كما في قولك كل صلوة توجب التقرب الى الله تعالى الا الفاسدة وكل صلوة صليها فلان كانت مجزية الا الصلوة الكذائية وهي دليل على اندراج المستثنى في المستثنى منه اذ الاصل فيه الاتصال ومنها حسن الاستفهام فيما لو اخبر احد بوقوع شيء من تلك العبادات وحكم عليها بشيء عن انها هل كانت صحيحة او فاسدة والاصل في ذلك كون المستفهم عنه مشتركا لفظيا بين ذينك الامرين او معنويا وحيث ان الاول منفي في المقام بالاجماع تعين الثاني ومنها انها تطلق على الصحيح تارة وعلى الفاسدة اخرى والاصل فيما هو كذلك هو ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الامرين حذرا من الاشتراك والمجاز والجواب اما عن الاول فبمنع التبادر بل الامر فيه بالعكس اذ ليس المتبادر الا الصحيحة حتى انه اعترف به القائل بوضعها للاعم ثم انه ادعى كون اطلاقها في ما ذكر من المثال محمولا على الوجه المتقدم من جهة استنادها الى معين لما عرفت من كون ذلك قرينة على اطلاق المفهوم على ما هو مصداق له عند العامل لما في تعيين مصداق تلك المفاهيم من الاختلاف في الانظار والاراء وكل عامل فانما ياتي بها على حسب ما يعتقده فيها او جرى عمله عليها فاذا اسند ذلك اليه ضمن ذلك بادائها على حسب ما عنده والمتبادر منه هو الصحيحة بزعم العامل كما هو ظ من ملاحظة العرف ولولا ما قلناه من كون المتبادر منها ما قلناه هو الصحيح وكون الانصراف هنا من الجهة المذكورة لما كان فرق بين الامرين بل كان الصحيح بزعمه كالفاسد في الواقع كالفاسد بزعمه ايضا من غير فرق في الانصراف مع وضوح الفرق وهو شاهد على ما ذكرناه ويومي الى ما قلناه انه يرى المخالفين ياتون بالعبادات ويؤدون الواجبات ويواظبون على السنن مع ان العبادة لو اخبر بها لسنته ليست الا الصحيحة ضد المطلق المذكورات على خصوص ما يعتقدونه كذلك فاللفظ في تلك الاطلاقات قد استعمل في معناه الموضوع له اعني العبادة المخصوصة الصحيحة وانما اطلقت على المصداق المخصوص تبعا لاعتقاد عاملها كونه مصداقا لها وذلك لا يقضي بتجوز في المقام كما لا تجوز فيما اذا استعمل اللفظ في غير الموضوع له عنده تبعا للوضع الثابت في عرف اخر غاية الامر انه فيه مخالفة للظ وتكفي النسبة المذكورة شاهدة عليه حسب ما عرفت ويشهد على ما ذكرنا انه يصح سلب الصلوة الحقيقية عن تلك الاعمال الفاسدة وان يقال انها ليست بصلوة اتى بها الشرع وليست من الماهية المجعولة في الشريعة ومن البين ان القائل بالوضع للاعم يقول بكون الاعم هي الصلوة المجعولة المقررة من الشارع ويقول بكون المستعمل فيه للفظ الصلوة هو الموضوع بازائه لفظها هو ذلك لنصه على كون المعنى الشرعي قابلا للصحة والفساد وكون المقرر من الشرع قدرا جامعا بين القسمين وان لم يقل بكونها مطلوبة كذلك ومن غريب الكلام ما وجدته في كلام بعض الاعلام حيث انه بعد ما نفى الريب عن كون الماهيات المحدثة امورا مخترعة من الشرع قال ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى بها على ما اخترعه يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث انه امر بالماهية ونص ايضا على انه اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات واستعمله فيها لمناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور وبعد ذلك كله ذهب الى كونها اسامي للاعم فيكون الموضوع له او المستعمل فيه هو الاعم وهل هذا الا تدافع بين وتناقض ظ وقد ظهر مما ذكرنا الجواب عما ذكر في الوجه الثاني ووجه الفرق بين نفي المطلق والمقيد بالصحيح ظاهر مما قررناه اذ التصريح بالصحة في المقام مع دلالة اللفظ على اعتبار الصحة في الجملة ظ في اعتبار الصحة الواقعية كما لا يخفى ذلك بعد التامل في العرف واما الثالث فبان التقسيم مما لو كان مفيدا لكون المقسم مستعملا في خصوص الاعم ومجرد الاستعمال اعم من الحقيقة لاستعماله في خصوص الصحيحة قطعا ودعوى كون التقسيم ظاهرا في كون المقسم حقيقة فيها في الاعم محل منع سيما اذا اشتهر استعماله في خصوص احد القسمين وكذا الحال فيما ذكر من التقييد وصحة الاستثناء ولا يلزم كون الاستثناء منقطعا ان قلنا بكونها موضوعة للصحيحة لتسليم دلالته على استعمال المستثنى منه في الاعم الا ان مجرد الاستعمال غير كاف في المقام وكذا الكلام في دعوى كونها حقيقة في القدر المشترك من جهة اطلاقها على كل من القسمين وحسن الاستفهام انما يتبع حصول الاحتمال ويختلف الحال فيه بحسب الاحتمال وبعده ولا دلالة فيه على كون المستفهم عنه مشتركا لفظيا او معنويا اصلا وقد عرفت الحال في ذلك كله فيما قدمنا في بيان امارات الحقيقة على انه لو سلم دلالة تلك الامارات على الحقيقة ففيها ظهور ما في ذلك ولا يعادل ذلك ما قدمناه من الشواهد على كونها للصحيحة ثانيها انه قد شاع استعمال تلك الالفاظ في مواضع عديدة في الاعم من الفاسدة بحيث يستفاد من كل منها وضعها بازاء الاعم من الصحيحة ويبعد التزام التجوز في تلك الاستعمالات الشايعة منها انه قد شاع في الاخبار بل جاوز حد التواتر تكرار الامر باعادة الصلوة وغيرها من العبادات اذا عرض ما افسدها من ترك جزء او ارتفاع شرط او وجود مانع وقد تداول الحكم بالاعادة حتى في السنة العلماء كافة من الخاصة والعامة ودرجوا على استعمالها في ذلك المقام وقد شاع استعمالها في ذلك المقام حتى بين العوام ومن البين ان الاعادة بحسب العرف واللغة عبارة عن الاتيان بالشيء ثانيا بعد الاتيان به اولا بل ذلك هو

معناه

معناه المصطلح ايض وان اخذ فيه بعض الخصوصيات وقضية ذلك كون الفعل الواقع اولا مندرجا في المسمى والا لم يكن الفعل الثاني اتيانا به لذلك الفعل ثانيا بل كان اتيانا اولا به وبذلك يخرج عن كونه اعادة وبالجملة لو كانت اسامي العبادات موضوعة بازاء الصحيحة لم يمكن تحقق الاعادة الا مع صحة الماتي به اولا ولا يجري ذلك الا في نادر من المقامات مما وردت الاعادة مع صحة الاول كالمعادة جماعة ونحوها واما معظم ما ورد فيه الاعادة وتواتر نقله عن اهل العصمة وشاع استعماله بين المتشرعة فانما هو مع فساد الفعل الاول كما هو قضية الامر بالاعادة والحكم بوجوبها اذ لا وجه له مع صحة الفعل الاول والتزام التجوز في جميع الاستعمالات المذكورة مع شيوعها وتداولها بعيد كل البعد بل ربما يقطع بفساده على ان مجرد الظهور كاف في المقام لكون المسئلة لغوية متعلقة بالاوضاع اللفظية ومنها انه قد شاع في الاستعمالات الجارية وتداول بين الخاصة والعامة الحكم ببطلان الصلوة وفسادها عند حصول ما يفسدها وكذا الحال في غيرها من العبادات ولولا انها موضوعة للاعم لم يصح الحكم عليها بذلك لوضوح بطلان الحكم ببطلان العبادة الصحيحة والحكم بفسادها والتزام التجوز في تلك الاطلاقات الشايعة بعيد جدا ومنها انه قد تظافر النهي عن جملة من العبادات ولو كانت اسامي للصحيحة لما صح تعلق النهي بها او لزم القول بعدم اقتضاء النهي عنها الفساد بل قضى ذلك بدلالة النهي عنها على الصحة بمقتضى المادة كما حكي القول به عن ابي حنيفة وتلميذه لتعلق النهي بمسمى اللفظ الذي هو خصوص الصحيحة فيكون الاتيان به صحيحا بمقتضى المادة محرما خاصة بمقتضى الهيئة والا لزم المناقضة بين الهيئة والمادة والقول بان ذلك مما يتم على فرض امكان وقوعه منه وهو ممنوع مدفوع بما هو ظ من عدم جواز تعلق النهي بغير المقدور كما لا يصح تعلق الامر بما لا يقدر على تركه كالكون في المكان ولذا يقبح ان يقال للاعمى لا تبصر وللانسان لا تطر ونحو ذلك وتعلق النهي بها دليل على امكان وقوعها والقول بالتزام التجوز في لفظ الاعادة او في مادة النهي والخروج عما وضعت له مدفوع بكونه خلاف الظ لبعد التزام التاويل في جميع تلك الاستعمالات بل ربما يقطع بفساده سيما مع عدم قيام دليل على الوضع للصحيح ليبعث على ذلك وعلى فرضه فلا ريب في كون الجري على الظ في تلك الاستعمالات الشايعة اظهر فهو بالترجيح اولى والجواب عن الاول اما اولا فبان ذكر الاعادة في الاخبار وساير الاستعمالات ليس مخصوصا بما اذا وقع الفعل كاملا بحيث يصدق عليه الاسم بل كثيرا ما يطلق مع الاتيان ببعض الفعل بحيث لا يصدق عليه اسم تلك العبادة وانما يعد بعضا منه كما اذا صلى ركعة من الظهر او العصر او بعضا منها او شك بين الركعة والركعتين ونظير ذلك من المفسدات فانه يقال انه يعيد صلوته مع ان ما اتى به لم يكن مصداقا محققا من مصاديق الصلوة والفرق بين ذكر الاعادة في هذه المقامات وغيرها بالتزام التجوز في المقام دون غيره بعيد جدا اذ الظ كون الاطلاق في الجميع على نهج واحد والذي يخطر بالبال في تصحيح ذلك ان يقال ان صدق الاعادة لا يتوقف على الاتيان بتمام الفعل اولا اذا تلبس بفعل ودخل فيه ثم تركه فاستانفه يقال انه عاد الى ذلك الفعل واعاده وليس القدر المتكرر منه الا البعض فذلك كاف عرفا في نسبة الاعادة الى مطلق ذلك والظ انه كذلك لغة ايض ونظير ذلك واقع في غيرها من الالفاظ تقول ضربت زيدا ومسحت الجدار ولم يقع الضرب والمسح الا على البعض منها منقصا بعض الاجزاء والشرايط وان قضى بفساد العمل الا انه يصدق معه الاتيان ببعض ذلك العمل وهو كاف في صدق الاعادة بحسب العرف كما عرفت فان قلت انه على القول بكون الصلوة اسما للصحيحة لا يكون القدر الواقع منه قبل ابطال العمل بعضا من الصلوة لطرو الفساد الباعث على خروجه عن ذلك كما انه على فرض كماله فاسدا لا يندرج في الصلوة حقيقة فليس مع الاقتصار عليه بعضا من الصلوة ايض فالوجه المذكور انما يتم على القول بكون الصلوة اسما للاعم قلت لما كان الفعل قبل طرو المفسد متصفا بالصحة ولذا يقال بعد طروه انه افسد عمله بكذا ولا يصح القول ببطلان عمله من حين شروعه بكشف ما لحقه من المفسد عن فساده من اول الامر كان ذلك مصححا للحكم باتيانه ببعض الصلوة الصحيحة وان طرئه البطلان بعد ذلك وبالجملة الصحة والفساد انما يطريان حقيقة على تمام العمل ويتصف الابعاض بهما تبعا للكل فاذا وقع بعض العمل على الوجه الكامل المعتبر اتصف بالصحة بملاحظة كونه بعضا من العمل الصحيح فهو صحيح بالوجه المذكور قبل طرو المفسد من غير منافات بين وقوعه صحيحا بالوجه المذكور وما طرئه من الفساد بعد ذلك ولذا يصح ح دخوله في الصلوة على الوجه الصحيح ويتعلق به نذره المنذور ونحوهما لو نذر ان يتصدق بدرهم اذا دخل في الصلوة على الوجه الصحيح في الاماكن المكروهة بل حكم التهديد بالحنث مع نذره عدم ايقاع الصلوة فيها بمجرد الدخول فيها صحيحا والوجه فيه انه يصدق عرفا مع الشروع في الفعل انه يصلي في ذلك المكان والمفروض انه نذر ان لا يصلي فيه وعدم صدق الصلوة على ما اتى به بعد افساده في الاثناء لا يقضي بعدم صحة الاطلاق انه يصلي هناك على سبيل الحقيقة قبله الافعال التدريجية يصح اسناد ذلك الفعل الى المتلبس بها حقيقة على النحو المذكور قطعا ومن هنا ظهر وجه اخر لصدق الاعادة في المقام اذ الظ انه لا يعتبر في تحقق مفهومها ما يزيد على ذلك فصحة اسناد الفعل اليه ح قاضية بصدق الاعادة على استينافه كذلك فان قلت ان ما ذكر انما يصحح صدق الاعادة اذا كان الماتي به صحيحا عند الشروع فيطرئه الفساد بعد ذلك واما اذا كان فاسدا من اول الامر كما اذا انكشف بقاؤها من غير طهارة فكيف ذلك قلت قد يصحح ذلك بان وقوع تلك الافعال على وجه الفساد لا يقضي بعدم صدق الاتيان ببعض ذلك العمل اذ لا يعتبر في صدق ذلك اتصاف البعض بالصحة لما عرفت من ان الصحة انما يتصف بها في الحقيقة العمل بتمامه دون الابعاض واعتبارها في التسمية انما هو بالنسبة الى وضع اللفظ للكل والمدار في صدق كون الماتي به بعضا من العمل انه لو انضم اليه ساير الاجزاء والشرائط كان عملا تاما وهو كاف في المقام فقد يكتفي بالاتيان بذلك في صدق الاعادة بحسب العرف ومن ذلك يظهر وجه اخر في الجواب عن الايراد المتقدم لكنه لا يخلو عن ضعف ومع الغض عن ذلك فيمكن تصحيح اطلاق الاعادة في المقام بما سنذكره في الوجه الثاني ومع الغض عنه ايض فالتزام التجوز في خصوص الصورة المفروضة في لفظ الاعادة او اللفظ الموضوع لتلك العبادة غير مستنكر وليس ذلك الا كتجوزهم في اطلاق تلك الاسامي على العبادات الفاسدة واما ثانيا فبان المراد بالصلوة في قولهم اعد صلوتك ويعيد صلوته ونحوهما اما مطلق الصلوة من غير ان يكون الاطلاق فيها على ما اوقعه من الفعل فلا مانع من ان يراد به الفعل المخصوص الموافق لامر الله تعالى فيكون صدق الاعادة عليه من جهة اتيانه اولا بالفرد المفروض على انه اداء للصحيح وبملاحظة كونه اتيانا بتلك الطبيعة وان لم يكن ما فعله اولا اتيانا بالصحيح بحسب الواقع حتى يكون

اولاء لذلك الفعل حقيقة فان غاية ما يعتبر في صدق الاعادة هو ايقاع الفعل ثانيا سواء كان الواقع منه اولا من تلك الطبيعة بحسب الحقيقة او بحسب
الصورة واعتقاد العامل كونه اداء لذلك الفعل واتيانا بتلك الطبيعة وان لم يكن بحسب الواقع كذلك الا ترى انه يصح ان يقال في الصورة المفروضة اعد ما
كلفت به او ما امرك الله باداءه او ما افترضه الله عليك مع ان شيئا من ذلك لا يشمل الفاسد قطعا الا انه لما كان اتيانه بالفعل الاول من جهة كونه اداء
للتكليف به واتيانا بالواجب صح التعبير المذكور وحينئذ لا يأبى العرف عن صدق الاعادة على ذلك على سبيل الحقيقة واما ان يراد بالفعل الصادر منه على انه مصداق
للصلوة والاتيان به اتيان بتلك الطبيعة المخصوصة فاللفظ المذكور قد استعمل فيما وضع له واطلق على المصداق المفروض بالاعتبار المذكور حسبما مر
تفصيل القول فيه في بيان الحال في اطلاق الصلوة على الصلوة الفاسدة بحسب الواقع الصحيحة باعتقاد الاتي بها فيكون الامر باعادتها دليلا على عدم صحة
الاول واشتماله على الخلل ويكون صحة اطلاق الاعادة منوطا بصحة اطلاق الصلوة على الفعل الاول بالنظر الى اعتقاد العامل حسبما عرفت وقد يجعل
من هذا القبيل اطلاق الصلوة فيما لو قيل رجل صلى بغير طهارة او صلى بغير سورة او صلى مع الجنب ناسيا او جاهلا بالحكم او صلى الى غير القبلة الى غير
ذلك فيصح الاستعمالات المذكورة على سبيل الحقيقة على القول بوضعها للصحيحة بالملاحظة المذكورة ومما يشهد بما قلناه انه لو فرض ثبوت وضع الصلوة
بازاء الصحيحة صح استعمال الاعادة فيما ذكر من الاستعمالات قطعا ولا يأبى عنه العرف على الفرض المذكور ايضا ولذا يستعملها القائل بوضعها للصحيحة
او للاعم على نحو واحد فتامل واما ثالثا فبان التزام التجوز في جميع تلك الاستعمالات اما في لفظ الاعادة او في سائر تلك العبادات حيث يراد بها المعنى الاعم
ليتحقق بذلك صدق الاعادة على سبيل الحقيقة ولا مانع من ذلك اذ لا دلالة لمطلق الاستعمال على الحقيقة كما مر وكذا لا دلالة في لزوم التجوز في
لفظ اخر على فرض كونها حقيقة في معنى مخصوص دون غيره على عدم وضعه له ووضعها للاخر نظرا الى مخالفة المجاز للاصل لما عرفت في مباحث الالفاظ
من عدم صحة اثبات الاوضاع بمثل الاصل المذكور فانها امور توقيفية لا يصح الاستناد في اثباتها الى الوجوه التخريجية نعم لو حصل ظن بالوضع من ملاحظة
العرف صح الاخذ به لما دل على حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ وحصول ذلك في المقام محل منع والحاصل ان الاحتجاج المذكور ان كان من جهة
الى لزوم المجاز في لفظ الاعادة او اسم العبادة في تلك الاستعمالات لاثبات كون تلك الالفاظ موضوعة للاعم من الصحيحة فقد عرفت ان مجرد لزوم التجوز
على اي من الوجهين لا يصلح دليلا على وضعها لذلك وليس الاصل المذكور بنفسه صالحا في اثبات الاوضاع ونفيها وان كان من جهة بعد التجوز في
تلك الاستعمالات الشايعة ففيه انه مانع من شيوع المجاز مع انضمام القرينة اليه كما هو المفروض في المقام سيما مع قرب المجاز وكمال ارتباطه بالحقيقة و
قيام الشواهد من الخارج على المجازية فتامل وعن الثاني انه لا باعث على التزام التجوز في تلك الاستعمالات بناء على وضعها للصحيحة اذ المراد بالصلوة
هو مفهوم الصلوة المستجمعة للاجزاء والشرايط وقد اطلقت على ما كان مشتغلا بادائه نظرا الى مطابقته لتلك الطبيعة بملاحظة ما اتى به من اجزائها
وما هو بصدد الاتيان به من باقي تلك الاجزاء ومفاد الحكم ببطلان ما اتى به نظرا بان المفسد عليه هو خروجه عن كونه مصداقا لتلك الطبيعة و
اتيانا بذلك الواجب فالمقصود ان ذلك المصداق المحصل لتلك الطبيعة في الخارج قد خرج عن كونه مصداقا لها مصححا لوجودها فالبطلان انما يتصف
به ذلك المصداق باعتبار طرو المفسد عليه واطلاق الصلوة عليه انما هو بالاعتبار الاول اعني من جهة اعتبار المكلف اداءه مستجمعة للاجزاء والشرايط ليتحقق
الطبيعة في ضمنه وقد يجعل البطلان ايضا متعلقا بتلك الطبيعة من جهة وجودها نظرا الى منع المبطل عن وجودها والاطلاق الصلوة عليها باعتبار
المفهوم الملحوظ من الاستعمال حسبما قررنا وعن الثالث اما اولا فبالمنع من استلزامه دلالة النهي على الصحة اذ ذلك انما يتم اذا امكن الاتيان بالماهية
الصحيحة في ضمن المنهي عنه واما مع استلزامه استحالة الاتيان به كما هو في ابن يحيى الدلالة على صحة المنهي عنه والقول باستحالة اتيانه بالصحيح فاعتبر
بقبح تعلق النهي به حسبما مر مدفوع بالفرق بين ما يستحيل الاتيان به من جهة تعلق النهي وما كان مستحيلا قبل تعلقه وما يقبح تعلق النهي به انما هو
الثاني خاصة لما فيه من العبث واما الاول فلا مانع منه لافادة النهي اذن استحالة صدور ذلك من المكلف من الاتيان
الواقعية بالنظر الى ملاحظة الشرع في نفسه ليست حاصلة بالنهي فما تعلق النهي به مستحيل قبل تعلقه قلت ثبوت الاحكام الشرعية انما يتبع الادلة
المنصوبة عليها من الشارع فلولا تعلق النهي بها كانت محكومة بصحتها في الشريعة نظرا الى اطلاق الاوامر بعد ثبوت الماهية بظاهر الادلة الشرعية وانما يحكم
بفساد ما من جهة تعلق النهي بها فالقاضي بفسادها واستحالة وقوعها صحيحة عندنا في ظاهر الشرع انما هو النهي عنها ويشكل ذلك بان المفروض كون النهي
عنها او يشكل المتعلق بذلك للتحريم والمفروض استحالة وقوع ذلك المحرم في الخارج بحسب الواقع سواء نهى عنه الشارع او لا فيكون الحكم بحرمته هذا فلا فائدة
اذن في النهي سوى اعلام المكلف بذلك من تعلق النهي فلا يكون النهي الا ارشاديا فتامل ويمكن دفعه بالفرق بين ايقاع الفعل بحسب قصد الفاعل و
ملاحظة ايقاعه ووقوعه بحسب الواقع توضيح ذلك ان هناك حصولا للطبيعة في ضمن الفرد بحسب الواقع واعتبارا من الفاعل لايجادها في ضمنه وهو لا يستلزم
الحصول بحسب الواقع فان ذلك ان صادف الاتيان به في ضمن ما هو من افراده بحسب الواقع كان هناك حصول لتلك الطبيعة بحسب الواقع والا فلا والمنهي
عنه في المقام انما هو الثاني دون الاول فان قلت ان ظاهر النهي بحسب الوضع هو طلب ترك نفس الطبيعة لا ترك القصد الى ايقاعها في الخارج ولو في ضمن
ما ليس بمصداقها وحمله على ذلك مجاز ايضا يأبى عنه شيوع تلك الاستعمالات قلت المقصود ان اسامي العبادات موضوعة بازاء الصحيحة والافعال المطلوبة
بالشريعة فاذا وقعت متعلقة للنهي فالظاهر ايضا تعلق النهي بتلك الافعال غاية الامر انه يرتفع عنها المطلوبية من جهة تعلق النهي بها فيفاد بتلك النواهي
حرمة اداء ما يصح قبل النهي بعد تعلقه بها فاللفظ اذن مستعملة فيما وضعت له الا انه يلزم من تعلق النهي بها خروج المنهي عنه عن كونه مصداقا لما وضع اللفظ
له والمتحصل من ذلك هو حرمة الفعل الملحوظ باداء تلك العبادة الشرعية فكما ان الواجب قبل تعلق النهي هو الفعل الملحوظ باداء العبادة المخصوصة كذلك هو
المحرم بعد تعلق النهي به الا انه يلزم منه انتفاء الثاني والخروج عن كونه مصداقا لتلك الطبيعة بحسب الواقع وهو امر لا مدخل له بما استعمل اللفظ فيه حتى
يلزم استعماله في غير ما وضع له واما ثانيا فبالتزام التجوز في النواهي الواردة بحملها على ارادة الفساد دون التحريم لما ذكر من امتناع حصول الصحيحة فلا يتجه الحكم

تحريمها

تحريمها فالمقصود من تلك النواهي الدلالة على فساد تلك الاعمال اللازمة من دلالتها على عدم مطلوبيتها ولذا تكرر في كلام الشارع بيان الموانع عن الصحة بالنواهي
في العبادات والمعاملات على نحو بيانه الاجزاء والشرايط بالاوامر والظاهر ان ذلك طريقة جارية في مخاطبات العرف ايضا في امثال تلك المقامات فمفاد تلك النواهي
عدم حصول تلك الطبايع المقررة في ضمن ما تعلق النهي به فالالفاظ المذكورة مستعملة في خصوص الصحيحة من غير حاجة الى صرفها عن الصحيحة وتحريم الاتيان
بما تعلق النهي به من جهة البدعة خاصة لا لحرمته في نفسه مع قطع النظر عن كونه بدعة الا ان يقوم شاهد عليه والقول بان البناء على وضع تلك الالفاظ للصحيحة
لما كان مستلزما للخروج عن مقتضى وضع الصيغة في الاستعمالات المذكورة كان ذلك مدفوعا بالاصل موهون بما عرفت من عدم جواز اثبات الاوضاع
التوقيفية بمثل تلك الاصول ولذا لم يتداول بينهم اثبات شيء من الاوضاع بذلك في ساير المقامات مضافا الى عدم لزوم الخروج عما يستظهر من المادة بناء
على القول بوضعها للاعم لتبادر الصحيحة منها ولو من جهة الاطلاق فالالتزام بالخروج عن ظاهر الاطلاق حاصل على القول المذكور ايضا فاي بعد في الخروج
عن ظاهر وضع الصيغة سيما مع دورانه في الاستعمالات في امثال تلك المقامات فتامل هذا وقد يلتزم بالتجوز في اسامي العبادات المتعلقة للنهي نظرا الى كون النهي عنها
بها قرينة على اطلاقها على الفاسدة فيراد بها صورة تلك العبادة مما يطلق الاسم عليه بحسب استعمال المتشرعة واستبعاد التجوز في تلك الاستعمالات غير
متجه سيما مع انضمام القرينة وعدم شيوع استعمالها كذلك لورودها في موارد مخصوصة والاستناد الى الاصل في دفع التجوز في الاستعمالات المذكورة قد عرفت
ما فيه لكن مع البناء على ذلك يلزم القول بحرمة الاتيان بما يطلق عليه اسم تلك العبادة بحسب العرف وان لم يأت به الفاعل بملاحظة كونه العبادة المطلوبة وهو مشكل بل
لا يبعد استظهار خلافه وهذا ايضا وارد على القائل بوضعها للاعم ايضا الا ان يبني فيه على التقييد وهو مع مخالفته للاصل خلاف المنساق من العبادة كما عرفت ففي
ذلك تاييد لما قررناه من احد الوجهين المتقدمين ثالثها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم التزام احد امرين في لفظ الصلوة من القول باختصاصها بواحدة
من الصور يكون غيرها من سائر صورها غير مندرجة في الصلوة الا انها تنوب عنها وتقوم مقامها في اسقاط التكليف بها او القول بثبوت ماهيات
متعددة متباينة للصلوة فوق حد الاحصاء والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ماهية الشيء عبارة عما يكون به الشيء هو فلا بد
ان يكون امرا محققا في نفس الامر متعينا في حد ذاته ولا يكون تابعا لاعتبار المعتبر بحيث يزيد اجزاؤه وينقص بمجرد الاعتبار واذا وضع لفظ بازائها فلا بد
ان يلاحظ الواضع تلك الماهية على نحو متعين ويميزها عما سواها اذ لو انتفى شيء من اجزائها او شرايطها المعتبرة فيها يلزم انتفاء تلك الماهية وخروجها
عن الموضوع له فاذا كانت الصلوة اسما للماهية معينة محدودة مكيفة بشرايط عديدة فيلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء جزء منها او شرط كما هو قضية
ما مهدناه ويعترف به القائل بكونها اسامي للصحيحة فنقول حينئذ لا شك ان الصلوة يختلف اجزاؤها بحسب احوال المصلين فلها بالنسبة الى الحاضر
اجزاء وبالنسبة الى المسافر اجزاء وكذا بالنسبة الى القادر والعاجز على اختلاف مراتب العجز وكذا بالنسبة الى المتذكر والناسي على اختلاف انحاء السهو
الواقع منه وكذا الحال بالنسبة الى شروطها على اختلاف المراتب في القدرة والعجز والسهو والنسيان فقد يحصل اذن منها اكثر من عشرين صورة مختلفة
في المقومات والاجزاء والشرايط المعتبرة فان قيل بكون الصلوة اسما للجامع لجميع تلك الاجزاء والشرايط لا غير لزم خروج الباقي عن الصلوة حقيقة
فيكون اجزاؤها عن الصلوة لنيابتها عنها وهو اللازم الاول وان قيل بوضعها للكل من تلك الحقايق المختلفة الخارجة عن حد الاحصاء فهو اللازم الثاني
واما بطلان اللازم بقسميه فاما الاول فلانه لا اتفاق الكل على فساده واما الثاني فلوجهين احدهما انه خارج عن الطريقة الجارية في الاوضاع اذ التسمية
للماهيات ووضع الالفاظ بازاء المعاني انما يكون بعد تعينها وتميزها من الوضع من اول الامر من غير توقف على طرو شيء وحصول شرط كما هو العادة الجارية
في الاوضاع والمفروض خلافه في المقام اذ ليس الوضع للطبيعة التامة والناقصة على اختلاف مراتبها على النحو المذكور وانما يكون الوضع لها متوقفا على
طرو الطوارئ على اختلاف وجوهها وعدمه فما دام متمكنا متذكرا يكون الصلوة بالنسبة اليه شيئا وما دام عاجزا او ناسيا او ساهيا باختلاف المراتب
في ذلك شيئا اخر ويختلف التسمية بحسب اختلاف الاحوال ومثله غير معهود في الاوضاع ثانيهما انه لو فرض تحقق الوضع على النحو المذكور سواء قلنا بوضعها
لذلك على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي فلا بد ان ينوي المكلف والصلوة التي هي تكليفه في نفس الامر لما عرفت من اختلاف الصلوة وتعدد
الماهيات ومن الظاهر انه لا بد ان ينوي او لا من ينسى التشهد مثلا في الركعة الثانية تلك الصلوة الناقصة وهو مردود قطعا لفساده لو قيل انه ينوي الصلوة
التامة اولا ولا وجه كيف يجزي عنه غير ما نواه وكيف يجزي قصد ماهية من غيرها مع وقوع الثانية من دون نية وقصد الناقصة في الاثناء كيف يقضي
بالاجزاء مع تحوله منها بغير قصدها ولو قيل بتركيب تلك من الماهيتين حيث انه من التامة الى حد التمام يجزي عنه نيتها ومن الناقصة بعد
طرو النقص فلا بد من نيتها فهو واضح الفساد ايضا اذ لا وجه لتركب الماهية من ماهيتين مختلفتين متباينتين في الحاصل انه لا يصح من الشارع ابقاء
مثل تلك التسمية ولا للمصلي القصد الى تلك المسمى ونيته هكذا ذكره بعض الافاضل وانت ترى ان شيئا من ذلك لا يلزم القائل بوضعها للاعم اذ هي
اسم لما يقبل الصحة والفساد والزيادة والنقصان ولا يتفاوت فيه الحال ولا يرد عليه الاشكال اذ تلك الزيادات والنقيصات انما هي من طوارئ
الماهية وعوارضها ولا اختلاف في الماهية بحسب اختلافها فلا مانع من التسمية ولا اشكال في تصحيح النية قلت ان القائل بوضعها للصحيحة يقول ايضا بنحو
ذلك بعينه اذ لا يقول احد باشتراك الصلوة لفظا بين تلك الخصوصيات وان هناك ماهيات عديدة متباينة خارجة عن حد الاحصاء بل انما يذهب الى
وضعها للقدر الجامع بين الجميع ويجعل تلك الاختلافات حاصلة في الافراد والخصوصيات ويقول بكون نفس الماهية امرا قابلا لتلك الزيادات و
النقيصات غاية ما يلتزم به القائل بكونها للاعم انه يعتبر خصوصية زائدة على ما يقول به القائل بالاعم وهو كون تلك الماهية حسنة مقربة الى الله
ثم ان تلك الاختلافات قد تكون على نحو يوجب خروج العمل عن قابلية التقرب وقد لا تكون كذلك فيجعل الموضوع له هو تلك الماهية مقيدة بذلك
ليخرج الاول عن المسمى وهذا التقييد ان لم يوجب زيادة تعين للمسمى فلا يزيد ابهاما حتى انه يكون قبل التقييد به ماهية محدودة متعينة الحدود
والاجزاء وبعد التقييد به ماهية مبهمة غير متعينة ليتوقف تعينه على ملاحظة تلك الخصوصيات بل قد يقال ان الامر فيها بالعكس فانه يصح للقائل بالصحيحة

ووضعها للصحيحة ملاحظة معنى للتسمية اعنى ما يحصل به القربة ويكون معروضا للاجزاء والصحة بخلاف القائل بوضعها للاعم فيشكل الحال بالنسبة
اليه اذ لا معيار له سوى التسمية والمعروض ان التسمية فرع تعيين المسمى حسبما ذكره والقول بتعيين اجزاء مخصوصة يتعلق بها التسمية موجب
للخروج البائن عن الحقيقة فلا يصح اطلاقها على الكل على سبيل الحقيقة وهو بيّن باتفاق الكل كما مرت الاشارة اليه على انه لا فارق بين الاجزاء في تلك الصدق
الصلوة بحسب العرف قطعا مع انتفاء كل منها من غير ريب اصلا كما مرّ وكيف يعقل تصور امر متميز معلوم جامع بين الصلوة الصحيحة والفاسدة بحيث
يشمل الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في حال الشعور والاختيار والقدرة وصلوة التكبير التي تجزى منها تكبيرات اربع وما بين هذين
من المراتب التي لا تحصى لو اقعة على الوجه الصحيح والفاسد فما اورده على القول المذكور فهو اشد ورودا على القائل بكونها للاعم ثم نقول ايضا من
البين ان التكبيرات الاربع اذا صدرت من القادر المتمكن من الصلوة التامة لا يسمى صلوة عند المتشرعة قطعا بخلاف ما اذا وقعت في محلها وكذا
في غيرها من بعض الوجوه التي قد تقع الصلوة عليه فما اورده من لزوم اختلاف التسمية باختلاف الاحوال الطارية على القول بوضعها للصحيحة وارد
عليه ايضا غاية الامر انه لا يختلف الحال عنده في التسمية بالنسبة الى بعض الوجوه ولا بد في بعض اخر من القول باعتبار خصوصيات الحال والاحوال في
التسمية اذ كما يقضي اختلافها باختلاف الحال في الفساد والصحة فكذا يقضي باختلاف التسمية كما لا يخفى بعد ملاحظة الاطلاقات العرفية وقد اتضح لك
بملاحظة ما قررناه في المقام وما اشرنا اليه سابقا اندفاع الايرادين المذكورين اما الاول فلان ما ذكره من اختلاف الحال في التسمية بحسب اختلاف الاحوال
ليس من جهة ورود اوضاع مترتبة على اللفظ بحسبها حتى يكون خارجا عن القانون المتعارف بل لاختلافها في الصحة الملحوظة في الوضع والموضوع له مفهوم
كلي اجمالي شامل للجميع كما مرت الاشارة اليه وانما يختلف الحال في مصاديقه بحسب اختلاف تلك الاحوال واما الثاني فلما عرفته من عدم اختلاف الطبيعة
في النوع بحسب اختلاف تلك الاحوال حتى لا يصح الامر الى النية وانما هو اختلاف في الامور العارضة تختلف مصاديق تلك الطبيعة بحسب اختلافها وذلك
مما لا يقضي باشكال في النية وهو ظاهر رابعها انها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة لما صح تعلق الطلب بشيء من العبادات معلقا الا على اساميها والتالي
كذا المقدم اما الملازمة فلان الالفاظ المذكورة ح دالة بنفسها على مطلوبية معانيها مع قطع النظر عن تعلق صيغ الطلب بها اذ المفروض دلالتها على العمل
الصحيح وهو لا يكون الا مطلوبا فلا يحصل من تعلق الطلب بها فائدة جديدة ويكون بمنزلة ان يقول اريد منك العمل الذي هو مرادي وفيه اولا ان هناك
فرقا بينا بين دلالة الالفاظ المفردة على مطلوبية معانيها ودلالة المركبات على وقوع الطلب فغايته ان يستفاد من المفردات احضار مدلولها المقيدة
بكونها مطلوبة واما كون ذلك الطلب حاصلا بحسب الواقع فلا ظهور كون ذلك معنى خبريا لا يدل المفرد عليه مثلا لفظ الصوم اسم للامساك المعروف
المطلوب لله تعالى غاية ما يستفاد من لفظه احضار المعنى المذكور ببال السامع واما ان ذلك المعنى امر متحقق في الواقع قد تعلق طلب الشارع به فلا دلالة
فيه عليه اصلا والمستفاد من تعلق الطلب بها هو المعنى الاخير فلا تكرار نعم لو قال الشارع ان الصوم ثابت في الشريعة افاد على القول المذكور كونه مطلوبا للشارع
ولا فائدة بل الظاهر بحسب متفاهم العرف دلالته عليه وهو مما يؤيد القول المذكور وثانيا ان تلك الاوامر هي الدالة على كون تلك الاعمال عبادة مطلوبة
للشارع فيعلم بذلك كون تلك الالفاظ مستعملة في تلك العبادات فلولا ما دلت على مطلوبيتها لما علم كون تلك الالفاظ من اسامي العبادات وان تداولها
من الامور الجارية فغاية الامر انه بعد تعلق الطلب بها ومعرفة كون تلك الافعال عبادة يمكن الرجوع فيقوى استعلام المطلوبية من مجرد اللفظ واين ذلك
من عدم صحة تعلق الامر بها كما هو المدعى هذا بالنسبة الى الاوامر الابتدائية التي يستفاد منها اصل المطلوبية واما الاوامر المتكررة الواردة بعد معرفة
كون تلك الافعال عبادة مطلوبة فهي ايضا لا مانع من ورودها فانها كالامر بالطاعة مع ان الطاعة فيما اراد ايجاد الفعل هي موافقة الامر فغاية الامر ان تكون
مؤكدة وانما سيقت لاجل ذلك وثالثا ان تعلق الامر بها يفيد كون ما تعلق به واجبا ان كان الامر ايجابيا او مندوبا ان كان ندبيا وذلك لا يستفاد
من مجرد ملاحظة الالفاظ المذكورة فانها انما تدل على المطلوبية في الجملة الاعم من الوجوب والندب وقد يناقش فيه بان غاية ما يصح به من ذلك كون تعلق
الامر الايجابي والندبي مفيدا واما اذا كان للفظ الدال على المطلوبية الاعم من الوجهين بان يدل على مطلق الرجحان فالايراد على حاله اذ المفروض كون الالفاظ
المعروضة مفيدة لذلك ايضا وقد وقع ذلك كثيرا في الادلة الشرعية خامسها انها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة لزم دخول وصف الصحة في مفاهيمها
وهو بين الفساد لظهور كونها من عوارض وجودها في الخارج ويدفعه انه ليس المقصود اخذ مفهوم الصحة في مداليل تلك الالفاظ حتى يرد ما ذكره بل المدعى كون
الموضوع له هو الافعال الجامعة للاجزاء والشرائط وهي من اجل ذاتها شأنها الاتصاف بالصحة عند وجودها في الخارج ولا يلزم من ذلك اخذ مفهوم الصحة في
الموضوع له مطلقا فضلا عن اخذها بعنوان الجزئية كما توهم في الاحتجاج والتعبير عن المدعى بان تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة انما اريد به ما ذكرنا بجعل
الصحيحة عنوانا لتلك الماهية المستجمعة للاجزاء والشرائط سادسها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم دخول الشرائط في مفاهيم تلك العبادات فلا يبقى فرق
بين اجزائها وشرائطها لاندراج الجميع اذن في مفاهيمها وهو فاسد بالاجماع وقد اشار الى ذلك العضدي وهو كسابقه في غاية الوهن للفرق البين بين
اخذ الشيء جزءا من المفهوم وقيدا فيه على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا واقصى ما يلزم في المقام هو الثاني والفرق بينه وبين الجزء في كمال الوضوح
وان شركا في لزوم الانتقال اليهما عند تصور المفهوم على سبيل التفصيل فبذلك يفترق الحال بينها وبين الشرائط العقلية الخارجية مما لا يمكن الحكم
حصول الماهية في الخارج الا بها حيث انه لا يلزم الانتقال اليها من تصور المشروط بها اصلا بل يمكن ان يقال ان الحال فيها ايضا كذلك اذ لا يلزم من القول بوضعها
للصحيحة ملاحظة الشرائط اصلا ولو بكونها قيدا في الموضوع له اذ قد يكون الملحوظ في الوضع هو تلك الاجزاء من حيث كونها حسنة مطلوبة او من حيث كونها
صحيحة مبرئة للذمة ونحو ذلك فغاية الامر ان لا يمكن وقوعها في الخارج الا مع استجماعها للشرائط ولا ربط لذلك بالانتقال الى الشرائط بتوسطها ثم انه
قد اورد بعض الافاضل هذا القول بامور منها اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما يبطل الصلوة بزيادتها عمدا او سهوا ومن البين انه لا يمكن
زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا حقيقة لا صورة الركوع لوضوح عدم بطلان الصلوة بايجاد الصورة

كن يحنى بمقدار الركوع للهوي الى السجود او لاخذ شيء من الارض فيه خروج عن الركوع والسجود عن محل البحث لكونهما من الالفاظ اللغوية وليس
معانيهما من المهيات الجعلية الشرعية كما اشرنا اليه في اول المسئلة ولو سلم كونهما من المعاني المستحدثة فليست الالفاظ المذكورة من اسامي العبادات وانما
هي اسامي لاجزاء العبادات ومن البين انه لا يتعلق هناك امر بالخصوص حتى يعتبر فيها الصحة والفساد باعتبار الامر المتعلق بالكل في اوضاع تلك الاجزاء
مما يستبعد جدا ومع الغض عنه فعدم اعتباره هناك لا يفيد عدم اعتباره في محل البحث مع الفرق البين بينهما ومنها ما روي في الصحيح من بناء الاسلام
على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية قال ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فحكم عليهم بالاخذ
بالاربع مع ما ثبت من فساد عباداتهم لانتفاء الولاية مع جعل تلك العبادات اسامي للاعم وفيه ما عرفت من الفرق بين مفهوم الصلوة وما اخذ من التفاصيل
في مصاديقها ففساد عباداتهم من جهة انتفاء شرط الولاية او غيره من ترك بعض الاجزاء والشرائط لا يقضي بعدم اخذهم بتلك العبادات بل واعتقادهم بناء
الاسلام عليها بل واتيانهم بها ومواظبتهم عليها على حسب معتقدهم وان اخطأوا في كيفية ادائها ولا دلالة في حكمه عليه السلام باخذهم بها على ما يزيد على ذلك
بل نقول ان الظاهر من الرواية ارادة خصوص الصحيحة لوضوح عدم بناء الاسلام على الفاسدة اذ هي من الامور المحرمة التي نهي عنها في الشريعة واراد الشارع عدم
وقوعها فكيف يصح القول بابتناء الاسلام عليها فذلك من اقوى الشواهد على ارادة الصحيحة منها فهي اذن لتاييد القول بوضعها للصحيحة اولى كما لا
يخفى ومنها انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك لمحال الاتيان
من ثبوت اليمين ح نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد كونها فاسدة يستلزم عدم تعلق اليمين
بها اذ المفروض تعلقها بالصحيحة ويلزم ح ان لا يتحقق الحنث بفعلها لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها
صحيحة في نفس الامر كما هو المدعى وفيه ان مبنى الكلام المذكور على لزوم استعمال الصلوة في المقام في الاعم لعدم امكان ارادة الصحيحة والا لزم الفساد المذكور
وح يرد عليه اولا النقض بما اذا حلف ان لا يصلي صلوة واجبة او مندوبة في الحمام مثلا اذ من البين الواضح عدم شمول الواجب والمندوب للفاسد بل
فيما لو نذر ان لا يصلي صلوة صحيحة فيه فانه ان قيل بصحة صلوته فيه بعد ذلك عدم انعقاد النذر فهو مما لا وجه له على انه جار في نذر المطلق ايضا فلا
مانع اذن من التزام القائل بوضعها للصحيحة بذلك وان قيل بعدم صحتها نظرا الى انعقاد النذر فكيف يتحقق الحنث مع ان الواقع ليس من افراد المحلوف
على تركه وثانيا ان متعلق الحلف في المقام ليس هو الاعم من الفاسد بل الصحيحة خاصة وليس اللفظ مستعملا الا في ذلك فرق بين بين الفساد الحاصل
قبل النذر والحاصل به فلفظ الصلوة في المثال المفروض قد استعملت في الصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط الا انها لم يطرأ الفساد بعد تعلق النذر
وانعقاده ونظير ذلك انه لو نذر ترك المكروهات في يوم معلوم وحلف على ترك المباحات فيه فانه يحنث قطعا بالاتيان بشيء مكروه او مباح قبل
النذر والحلف مع ان المأتي به ليس من المكروه والمباح ولا تجوز في لفظ المكروه ولا المباح المتعلق للنذر والحلف المفروضين فكذا الحال في المقام
ومن التامل في ذلك يتضح حقيقة الحال في العبادات المتعلقة للنهي حسبما مرت الاشارة اليه ومنها انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن
احوال المصلي اذا نذر ان يعطيه شيئا ليعلم صحة صلوته بحسب نفس الامر حتى يحكم ببراءة ذمته عن النذر ولا اخذ باصالة حمل فعل المسلم على الصحة غير صحيحة
في المقام اذ اقصى ما يقتضيه هو حمله على الصحيح عنده وهو مما يختلف باختلاف الاراء فقضية الاصل المذكور عدم تعمده الاتيان بالفاسد بل عدم
ايقاعه لما يعتقد فساده ولو على سبيل السهو واما اتيانه بما يحكم الناذر بصحته فلا مثلا اذا راى رجلا صالحا يصلي صلوة جامعة لجميع الاركان والواجبات
لكن لا يدرى انه هل صلى بغسل الجنابة من غير وضوء لفتواه او فتوى مجتهده بالاكتفاء به فليس له الاجتزاء بذلك في حكمه باداء الصلوة حقيقة اذ راى
الناذر بطلان الصلوة الواقعة كذلك وهكذا الحال في ساير الاختلافات الواقعة في الاجزاء والشرائط واما بطلان اللازم فلانا لم نقف الى الان على من
التزم بهذه التفحصات والتدقيقات وقال بتوقف البراءة عليها وانما يكتفون باعطاء من ظاهره الاداء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم لصدق
الصلوة ح على فعله قطعا مع عدم علمه بفساد المانع من اعطائه فان ذلك هو غاية ما دل الدليل على خروجه عن متعلق النذر ولعله لاجل ذلك جرت
الطريقة في الاعصار والامصار على عدم التفحص عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة عند الايتمام به ويكتفون بثبوت عدالته نعم اذا علموا بمخالفته
لما عندهم كما اذا ترك السورة لذهابه الى عدم وجوبها او توضأ بالماء القليل الملاقي للنجاسة لحكمه بطهارته لم يصح القدوة فلم يعلم بطلان صلوته بحسب
الاقتداء به لانه ثم يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة الاكتفاء بمسمى
الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه اذ لا يصح الاقتداء حتى يعلم بصحتها على مذهب نفسه كما هو مقتضى القول بوضعها للصحيحة وفيه المنع من
الملازمة المذكورة اذ يجوز البناء في ذلك على ظاهر الحال قطعا ولو على القول بوضعها للصحيحة كيف ولولا ذلك لوجب التفتيش في النحو المذكور على القول
فيما لو نذر شيئا لمن يصلي صلوة واجبة او مندوبة صرح فيه عدم اتصاف الفاسدة بشيء منهما مع انا لم نقف على من يذهب في ذلك ايضا ولا من يفصل بين
هذه الصورة وما تقدمها وليس ذلك الا من جهة الاكتفاء بظاهر فعل المسلم في الحكم بالصحة كما هو قضية الاصل المقرر والقول بان اقصى ما يقتضيه الاصل
المذكور هو الحمل على الصحة عنده مدفوع بان الذي يظهر من ملاحظة الطريقة الجارية هو الحمل على الصحة الواقعية كيف ولولا ذلك لم يتم للمسلمين سوق لاختلافهم
في احكام الذبايح والجلود وغيرها وكثير من العامة لا يشترطون الاسلام في المذكي ويحللون ذبايح اهل الكتاب وجماعة منهم يقولون بطهر جلد الميتة بالدباغ
فلو لم نقل باصالة حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية لم يجز لنا ان ناخذ منهم شيئا من اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقة الحال وهو خلاف الطريقة الجارية
من لدن اعصار الائمة بل يجري ذلك ايضا بالنسبة الى اهل الحق ايضا لاشتباه العوام كثيرا في الاحكام فيزعمون صحة ما هو فاسد عند العلماء فاذا كان مقالة
المذكور مجرد افادة الصحة بزعم العامل صعب الامر جدا ولم يمكن الحكم بصحة شيء من العقود والايقاعات ولم يجز اخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من اهل الحق
بعد التجسس عما يعتقده ذلك الشخص وهو مما تقضي الضرورة بفساده ومع الغض عن ذلك اذ قد يدفع عنه ببعض الوجوه فالاختلاف الحاصل بين العلماء

الفرق وحكم بعضهم بفساد ما زعم الاخر صحته كان في ذلك غاية الامر انه يحكم بصحة العقود والايقاعات الواقعة على كل من تلك المذاهب بالنسبة الى من يذهب اليه ولا يجري ذلك في ساير المقامات كمباحث الطهارات والنجاسات وكثير من الاحكام فالاشكال من جهته حاصل قطعا ثم بعد تسليم ما ذكر الاكتفاء بالصحيحة عند العامل مما لا منع نعم اذا لم يكن مكلفا في حكم الشرع بالعمل به بان لا يكون تكليفا شرعيا ولو ثانويا في حقه صح ما ذكر للحكم بفساده شرعا كما في صلوة المخالفين بناء على بذل جهدهم في تحصيل الحق وقلنا بامكان عدم الوصول الى الحق اذ غاية الامر معذوريتهم في عدم الاتيان بما تعلق بهم من التكاليف الواقعية وذلك لا يقضي بتعلق التكليف الثانوي بالاتيان بما زعموه كما هو الحال بالنسبة الى ساير الاديان واما اذا كان ذلك مطلوبا منه في الشرع كما في الاحكام الثابتة باجتهاد اهل الحق بالنسبة الى ذلك المجتهد ومن يقلده فيه فعدم اندراجه في الصلوة مع مخالفته للواقع محل اشكال لصحة صلوته شرعا بالنظر الى تكليفه الثانوي المقطوع به من ادلة القديمين المشهورين فلا يبعد شمول الصلوة الصحيحة لها كما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله ومع الغض عن ذلك ايضا فلو بني على ما ذكر اشكل الحال في ذلك بناء على القول بوضع تلك الالفاظ للاعم ايضا نظرا الى ان المفهوم عرفا بحسب المقام المفروض هي الصحيحة ولذا حكم بخروج معلوم الفساد عنه ولو بالنظر الى معتقد الناذر بناء على منع المخالفة كما مر وح فنقول اذا حكم بفساد الفعل مع عدم موافقته لعلم المعتقد ولم يكن عالما من الخارج بكون ما ياتي به موافقا لما يعتقده ولا شاك في فعل المسلم فامنه بصحته كله لم يكن حكم اذن بصحة ما ياتي به ويكون دايرا عنده بين الوجهين وح كيف يمكن الحكم بجزم ... بالدفع اليه مع الشك في كونه متعلقا للنذر وكون الدفع ابراء للمنذور ومجرد صدق اسم الصلوة على ما اتى به لا يقضي بحكم بالصحة لعدم تيقن متعلق النذر والقول بان القدر المعلوم ... هو ما علم مخالفته لما يعتقده فيبقى غيره مندرجا تحت الاطلاق بين الفساد وضوح ان الباعث على خروج ذلك تمام ... فساده عنده مع ... لنفس العلم في ذلك وانما العلم به طريق اليه فاذا لم يكن هناك طريق الى ثبوت الفساد ولا الصحة وجب التوقف في الحكم بالصحة فظهر بذلك ما في قوله ان ذلك هو غاية ما دل الدليل على خروجه عن متعلق النذر وجعله لما ذكره مبنى حكمهم بجواز القدوة مع عدم علمه بموافقة ... ما لمذهبه كيف يمكن القول بصحة القدوة بمجرد صدق اسم الصلوة عليه والمفروض عدم قضاء الاصل ولا غيره بصحته على الوجه المذكور بل يكون احتمال ... الشرع مكافئا لاحتمال صحته من غير فرق مع وضوح اعتبار صحة صلوة الامام ولو في ظاهر الشرع في صحة الايتمام فالظاهر ان الوجه في البناء المذكور احد الوجهين المتقدمين هذا والوجه في القول بالتفصيل بين الاجزاء والشرايط اما في اعتبار الاجزاء فبما مرت الاشارة اليه من ظهور عدم امكان تحقق الكل مع انتفاء الجزء فاذا تحققت الجزئية لم يعقل صدق الكل حقيقة بدونه واذا شك في حصوله او في جزئيته مع عدم وجوده لزم الشك في صدق الكل واما ... اعتبار الشرايط فظهور خروج الشرط عن ماهية المشروط كيف ولو كانت مندرجة فيه لما تحقق فرق بين الجزء والشرط فاذا وضع اللفظ بازاء المشروط كان مفاده هو ذلك من غير اعتبار للشرايط في مدلوله وعدم انفكاك المشروط بحسب الخارج عن الشرط لا يقضي باخذه في مفهومه اذ غاية ما يقضي به ذلك امتناع وجوده بدونه وذلك مما لا ربط له باعتباره في موضوع اللفظ وفيه ما عرفت مما فصلناه اما ما ذكر من عدم تعقل الحكم بصدق الكل بدون الجزء او الشك فيه فبما مر توضيح القول فيه في توجيه الكلام القائل بوضعها للاعم فلا حاجة الى تكراره واما ما ذكر من لزوم اندراج الشرط في ... على فرض اعتباره فيه فقد ما اشرنا اليه من الفرق بين اعتبار الشيء جزءا واعتباره شرطا فان الملحوظ في الاول اندراجه في الموضوع له ودخوله فيه والمعتبر في الثاني هو تقييد الموضوع له به وان نفس الشرط خارجة عنه ومع الغض عن ذلك فلا يلزم من القول بوضعها للصحيحة مطلقا اعتبار كل من الشرايط بخصوصها في المفهوم من اللفظ لامكان ان يراد بوضعها لتلك الاجزاء من حيث انها صحيحة او مبرئة للذمة ونحوهما وح فيتوقف حصولها في الخارج على حصول تلك الشرايط من غير ان تكون معتبرة بخصوصها في الموضوع له

المقام الرابع في بيان ثمرة النزاع في المسئلة فنقول عمدة الثمرة المتفرعة على ذلك صحة اجراء الاصل في اجزاء العبادات وشرايطها فانها انما ... على القول بوضعها للاعم دون القول بوضعها للصحيح وعلى القول بالتفصيل بين الاجزاء والشرايط يفصل بينهما وتوضيح المقام ان الشك المتعلق بالاجزاء او الشرايط يفصل بينهما ان كان فيما شك مع انتفائه في التسمية ولو على القول بوضعها للاعم نظرا الى وضوح اعتبار القائل به اجزاء وشرايط في الجملة لتحقق التسمية فلا يمكن اجراء الاصل فيه على شيء من المذهبين لتحقق اشتغال الذمة بالمسمى وعدم حصول العلم باداءه من دون ذلك من جهة الشك المفروض واما اذا علم بحصول المسمى على القول بوضعها للاعم وحصل الشك في اعتبار جزء او شرط في تحقق الصحة فالقائل بالاعم ينفيه بالاصل نظرا الى ... المكلف به من غير ثبوت التقييد بخلاف القائل بوضعها للصحيحة لاجمال المكلف به عنده وعدم العلم بحصول المسمى في مذهبه الا مع العلم باستجماعه لجميع الاجزاء والشرايط المعتبرة في الصحة والشك في اعتبار جزء او شرط في الصحة يرجع عنده الى الشك في الجزء او الشرط المعتبر في التسمية كما في الوجه الاول فلا يجري فيه الاصل عنده لقضاء اليقين بالاشتغال باليقين بالفراغ ولا يحصل الا مع الاتيان بما شك في جزئيته وشرطيته وترك ما يحتمل مانعيته فان قلت لا شك في كون مطلوب الشارع والمامور به في الشريعة انما هو خصوص الصحيحة لوضوح كون الفاسدة غير مطلوبة لله تعالى بل مبغوضة له لكونها بدعة محرمة فاي فارق بين القولين مع حصول الشك في ايجاد الصحيحة من جهة الشك فيما يعتبر فيها من الاجزاء والشرايط قلت لا ريب في ان العلم بالصحة انما يحصل من ملاحظة الاوامر الواردة فما وجد متعلقا للامر ولو بالنظر الى اطلاقه من غير ان يثبت فساده يحكم بصحته اذ ليست الصحة في المقام الا موافقة الامر فاذا اعتبر عنوان مسمى الصلوة وتعلق الامر بها قضى ذلك بصحة جميع افرادها وانحاء وقوعها لحصول تلك الطبيعة بها الا ما خرج بالدليل وقامت الحجة الشرعية على بطلانه فيثبت الصحة اذن بملاحظة اطلاق الامر وعدم قيام دليل على الفساد نظرا الى حصول المامور به بذلك بملاحظة الاطلاق ولا يجري ذلك على القول بوضعها للصحيحة لاجمال المامور به عنده فكون المطلوب في الواقع هو الصحيحة لا يقضي باجمال العبارة حتى لا يثبت بملاحظة اطلاق الامر بها صحتها في الشريعة فان قيل ان العلم الاجمالي بكون مطلوب الشارع هو خصوص الصحيحة يوجب تقييد تلك الاطلاقات بذلك فيحصل الشك ايضا في حصول المكلف به اذ هو من قبيل التقييد بالمجمل فلا يمكن تحصيل العلم بالامتثال بحسب الظاهر ايضا قلت قبل ظهور ما يقضي بفساد بعض الافراد من ضرورة او اجماع او رواية ونحوها فلا علم هناك بانتفاء شيء من الاقسام ليلتزم بالتقييد فلا بد من الحكم بصحة الكل وبعد ثبوت الفساد في البعض يقتصر فيه على مقدار ما يقوم الدليل

عليه

عليه ويحكم في الباقي بمقتضى الاصل المذكور فلا تقييد هناك بالمجمل من الجهة المذكورة ويتضح ذلك بملاحظة الحال في المعاملات فانه يحكم تع بحل البيع وامره بالوفاء بالعقود ليس بالنسبة الى الفاسدة قطعا ومع ذلك لا اجمال في ذلك من تلك الجهة لقضائه بصحة كل البيوع ووجوب الوفاء بكل من العقود ولا يحكم بفساد شيء منها الا بعد قيام الدليل على اخراجه من الاطلاق والعموم المذكورين وح يقتصر على القدر الذي ثبت فساده بالدليل نعم لو قام دليل اجمالي على فساد بعض الافراد ودار بين امرين او امور لم يمكن معه الاخذ بمجرد الاطلاق وهو كلام اخر خارج عن محل الكلام وربما يتوهم جريان الاصل في اجزاء العبادات وشرايطها بناء على القول بوضعها للصحيح ايضا لدعوى اطلاق ما دل على حجية اصالة البراءة فالحكم ببراءة الذمة الى ان يعلم الشغل لشموله اذا علم الاشتغال في الجملة او لم يعلم بالمرة والتحقيق خلافه فان الفرق بين الصورتين وما دل الدليل على حجية اصالة البراءة بالنسبة اليه انما هو الصورة الثانية وما رجع اليها من الصورة الاولى بالامرة وياتي تفصيل القول فيه انشاء الله عند الكلام في مسالة البراءة وقد ظهر مما اشرنا اليه انه لو لم يكن هناك توقف في صحة الاتيان ببعض اجزاء العبادة على بعض اخر كما في الزكوة صح اجراء الاصل على القولين حسبما ياتي تفصيل القول فيه في محله انشاء الله هذا ولا يذهب عليك بعد ملاحظة ما قررناه ان الاصل في المسئلة بحسب الثمرة مع القائل بوضع تلك الالفاظ للصحيحة اذ لو فرض عدم قيام الدليل على شيء من الطرفين وعدم نهوض شيء من الحجج المذكورة للقولين وان لزم التوقف ح في تعيين الموضوع له نظرا الى وضوح عدم اجراء الاصل في تعيين موضوعات الالفاظ لكونها من الامور التوقيفية المتوقفة على توقيف الواضع ولو على سبيل المظنة فلا وجه لاثباتها بمجرد الاصل كما مرت الاشارة اليه والظ انه مما لا اشكال فيه وكلام واما بالنسبة الى ملاحظة تفريغ الذمة فلا بد من الاتيان بما شك في جزئيته او شرطيته ليحصل اليقين بتفريغ الذمة بعد تيقن الاشتغال حسبما اشرنا اليه وياتي تفصيل القول فيه في محله ومما يستغرب من الكلام ما ذكره بعض الاعلام في المقام حيث حكم باجراء الاصل فيما يشك فيه من الاجزاء والشرايط على القولين واسقط الثمرة المذكورة بالمرة من البين ومحصل كلامه انا اذا تتبعنا الاخبار والادلة وتصفحنا المدارك الشرعية على قدر الوسع والطاقة ولم يثبت عندنا الا اجزاء مخصوصة للعبادة وشرايط خاصة لها حكمنا بانه لا يعتبر في تلك العبادة الا تلك الاجزاء والشرايط الثابتة عندنا فان ادعى احد جزئية شيء او شرطيته من غير ان يقيم عليه دليلا تطمئن النفس اليه دفعناه بالاصل ولو قلنا بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء والشرايط الصحة وذكر ان الوجه فيه انه لو ثبت هناك جزء او شرط اخر لعثرنا عليه ولحصل النقل بالنسبة اليه لتوفر الدواعي الى النقل وتحقق الحاجة بالنسبة الى الكل ولا فارق بين اجزائها وشرايطها في توفر الحاجة الى كل منها فكما حصل النقل فيما وصل ينبغي حصوله في غيره ايضا على فرض ثبوته في الواقع وعدم وصوله الينا مع عظم الجدوى وعموم البلوى دليل على العدم واستشهد لذلك بان اكثر الفقهاء والاصوليين قائلون بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة كما هو ظ من تتبع الكتب الاصولية مع انهم لا زالوا يجرون الاصل في العبادات بالنسبة الى الاجزاء والشرايط من غير فرق كما يظهر من ملاحظة كتب الاستدلال سوى بعض المتاخرين منهم فلا يبعد دعوى اتفاقهم عليه والظاهر ان السر فيه هو ما بيناه ثم اورد على نفسه بانه مع ملاحظة ذلك لا يكون عدم اعتبار ذلك الجزء او الشرط مشكوكا فيه كما هو المفروض للظن بعدمه وح واجاب بان حصول الشك مما هو في اول الامر واما بعد التتبع في كلمات الشارع والالتفات الى الاصل فلا وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لو تم لقضى بعدم وقوع النزاع في شيء من اجزاء العبادات وشرايطها لقضاء عموم البلوى وعظم الحاجة والجدوى بعدم خفائه منها على العلماء المتقنين الباذلين وسعهم في تحصيل احكام الدين اذ لو جاز ذلك بالنسبة اليهم لجاز بالنسبة الينا بالطريق الاولى وفساده من اوضح الضروريات واما ثانيا فلان دعوى عموم البلوى بجميع اجزاء العبادات وشرايطها على جميع الاحوال ممنوعة كيف وكثير منها مما تتعلق الحاجة اليه في موارد خاصة نادرة كما في مراتب التيمم بعد العجز عن تحصيل التراب واحكام اللباس بالنسبة الى غير المتمكن من الثوب الطاهر والعاجز عن ستر العورة بالطين ونحوه عند تعذر الستر بالمعتاد وحكم القبلة في حال الاشتباه وعدم التمكن من الاستعلام ولو على سبيل الظن الى غير ذلك من المسائل الكثيرة المتعلقة بالاجزاء والشرايط المعتبرة في الصلوة في حال الضرورة مما لا يتفق عادة الا على سبيل الندرة وهكذا الحال في غيرها من العبادات واما ثالثا فلان مجرد عموم البلوى لا يقضي بثبوت الحكم عندنا غاية الامر وروده في الاخبار ووصولها الينا بتوسط الرواة ومجرد ذلك لا يثبت الحكم عندنا لما فيها من الكلام سندا ودلالة وتعارضا كما هو الحال في معظم تلك المسائل ووقوع التشاجر فيها من الاواخر والاوائل وح فمن اين يحصل الظن بالحكم بمجرد عدم قيام الدليل عليه عندنا كيف والضرورة الوجدانية قاضية بخلافه في كثير من تلك المسائل ولا مفزع ح الا الى الرجوع الى الاصل والحائط بعد حصول الشك من ملاحظة الاقوال والادلة المتعارضة واما رابعا فلان ذلك يعين القول بحجية عدم الدليل وانه دليل على العدم والوجه المذكور الذي قرره عين ما استدلوا به على حجية الامر المذكور ومن البين ان ذلك على فرض افادته الظن من قبيل الاستناد الى مطلق الظن ولا حجية فيه عندنا الا بعد قيام الحجة عليه ومن البين عدم اندراجه في شيء من الظنون الخاصة التي ثبت اعتبارها او الرجوع في استنباط الاحكام الشرعية اليها واحتمال خفاء الحكم للفتن الواقعة وذهاب معظم الروايات الواردة عن اهل بيت العصمة ع في غاية الظهور فكيف يمكن الاعتماد على مجرد ذلك الظن الضعيف على انه لو تم الاستناد الى عدم وجدان الدليل على ذلك فهو انما يتم عند فقدان الدليل بالمرة واما مع وجوده في الجملة مع تعارض الادلة فلا وجه له اصلا كما اشرنا اليه نعم ان تم دليل اصالة البراءة بحيث يعم المورد المفروض كان ذلك وجها وهو كلام اخر لم يستند اليه القائل المذكور والظ انه لا يرتضيه ايض ولا حاجة معه الى ما ذكره نعم للفقيه الاستاد حشره الله تع مع محمد وآله الامجاد كلام في المقام بالنسبة الى خصوص ما قد يشك فيه من الاجزاء والشرايط مما لم يرد به نص ولا رواية ولا تعرض الاصحاب لذكر خلاف فيه في كتاب ورسالة فذهب الى عدم وجوب الاحتياط فيه لحصول العلم العادي اذن بعدم اعتباره او قيام الاجماع عليه كما انه من المعلوم انه لو كان ذلك شطرا او شرطا للمفروض لتوفرت الدواعي اليه ولا اقل من ورود رواية تدل عليه فاذا لم نعثر له في الروايات وكلمات الاصحاب على عين ولا اثر حكمنا بعدمه وغرضه من ذلك حصر الاحتياط في الاجزاء والشرايط المشكوك فيها الا ما يخرج عما هو مذكور في الروايات وكلام الاصحاب حتى لا يشكل الامر في الاحتياط اذ قد يعسر الامر مع الغض عنه في اتيان الاحتياط ويؤول الى الاتيان بعبادة خارجة عن الطريقة المالوفة بها فيشكل الحال فيه من جهة اخرى فلا معول على تلك الاحتمالات الواهية ولا يجب مراعاة الاحتياط من تلك

الجهة

البينة وهذا كلام آخر غير بعيد عن طريق الفقاهة ولنتمم الكلام في المرام برسم امور احدها ان الصحة الملحوظة في المقام هل هي الصحة الواقعية اعني الموافقة للامر الواقعي او الصحة الشرعية سواء كانت حاصلة بموافقة الامر الواقعي او الظاهري فيندرج فيها الفعل الصادر على سبيل التقية المخالف لما عليه الفعل في الواقع في الموارد التي حكم الشرع وكذا الافعال المختلفة باختلاف فتاوى المجتهدين وان لم يجز كل من تلك الافعال عند غير القائل به نظرا الى ان كلا من تلك الافعال محكوم بصحته شرعا قضية للدليل القاطع على تعلقه بذلك المجتهد ومقلده فيندرج الكل فيها لشمولها لسائر تلك العبارات وان قطع بعدم موافقة الجميع للحكم الاولي الثابت بحسب الواقع وجهان اوجههما الاخير ولذا يحكم كل مجتهد باداء المجتهد الآخر ومقلده العبادة المطلوبة منه بحسب الشرع وان كانت فاسدة لو وقعت منه او من مقلده حسبما مر تفصيل القول فيه في محله الا ان هذا بالنسبة الى اختلاف الاحكام من جهة الاختلاف في الاستنباط اذا تعلق التكليف الثانوي بذلك على فرض مخالفته للواقع دون ما اذا لم يتحقق هناك تكليف ثانوي به وان قلنا بمعذورية الفاعل على فرض بذل وسعه وغفلته لانتفاء الامر بالفعل القاضي بصحته ولو في الظاهر كما يجيء بيانه ان شاء الله واما الاختلاف الحاصل من جهة الموضوعات فان كان الحكم فيه دائرا بحسب الواقع مدار ما دل عليه الطرق الشرعية في اثبات تلك الموضوع كما هو الحال في القبلة في بعض الوجوه والظن المتعلق باداء الواجبات عن الاركان في الصلوة فالظاهر الحكم بالصحة واندراج الفعل في تلك العبادة وان خالف الحكم الاولي واما ما كان الحكم فيه دائرا مدار الواقع وان انيط الحكم ظاهرا بما دل عليه الدليل الذي جعل طريقا اليه فلا يبعد القول بالخروج عن المسمى مع المخالفة وقد يفصل بين صورة انكشاف الخلاف وعدمه وما اذا علم بخلو احد الفعلين او الافعال المحصورة عن الامر المعتبر في الصحة وعدمه فمع عدم انكشاف الخلاف وعدم العلم به على النحو المذكور يقال بحصول الطبيعة واتصافها بالصحة الشرعية فيندرج الكل في العبادة المطلوبة وان كان على خلاف ذلك بحسب حكمه الاولي بخلاف صورة الانكشاف ودوران المانع بين فعلين او افعال محصورة كما لو دارت الجنابة بين شخصين فلا يحكم معه بصحة الفعلين وان حكم بصحة كل منهما في حق الشرع بالنظر الى المتلبس به ولتفصيل الكلام في ذلك مقام آخر لعلنا نشير اليه في بحث دلالة الامر على الاجزاء انشاء الله تعالى ثانيها انه يمكن اجراء البحث المذكور في غير العبادات مما ثبت فيه للشرع معنى جديد كاللعان والايلاء والخلع والمبارات ونحوها بناء على استعمال الشرع لتلك الالفاظ في غير المعاني اللغوية فيقوم احتمال كونها اسامي لخصوص الصحيحة منها او الاعم منها ومن الفاسدة وكان الاظهر فيها ايضا الاختصاص بالصحيحة ويجري بالنسبة اليها اكثر من الوجوه المذكورة ويتفرع عليه عدم الحكم بثبوت تلك الموضوعات الا مع قيام الدليل على استجماعها الاجزاء والشرائط فلا يصح نفي جزء او شرط عنها بمجرد الاصل حسبما مر بيانه ثالثها انه نص الشهيد الثاني في المسالك بكون عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجازا في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز كالتبادر وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصها قال ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى انه لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة وقال الشهيد الاول في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه وظاهره ايضا كون العقود حقيقة في خصوص الصحيحة وقد يشكل ذلك بانه بناء على ما ذكر يكون الفاظ المعاملات مجملة كالعبادات متوقفة على بيان الشارع لها لفرض استعمالها اذن في غير معناها اللغوي فلا يصح الرجوع فيها الى الاطلاقات العرفية والاوضاع اللغوية والقول بكونها وضعت لها بحسب اللغة او العرف هو خصوص الصحيحة الشرعية بين الفساد لظهور المغايرة بين الامرين مع ان صحة الرجوع فيها الى العرف واللغة مما اطبقت عليه الامة ولا خلاف فيه ظاهرا بين الخاصة والعامة فقضية ذلك هو حملها على الاعم من الصحيح الشرعي وغيره فلا يتجه القول بكونها حقيقة في خصوص الصحيحة ولا يوافق ذلك اطباقهم على ما ذكر ولذا نص جماعة من المتاخرين بكونها حقيقة في الاعم من الصحيح والفاسد فالوجه في انصرافها الى الصحيحة حينئذ قضاء ظاهر الاطلاق به فيكون التبادر المذكور اطلاقيا ناشيا من حمل المطلق على الفرد الكامل او من جهة قضاء ظاهر المقام او ظاهر حال المسلم به ويشكل ذلك ايضا بان الظاهر انفهام ذلك من نفس اللفظ في الاطلاقات واحتمال استناده الى غير اللفظ في غاية البعد ولذا يصح ذلك سلبها عن الفاسدة عند المتشرعة في الاطلاقات بل صحة سلبها بالنسبة الى بعضها في غاية الظهور مع ان اطلاق تلك الاسامي على ذلك كغيره من غير فرق فالاظهر ان يقال بوضعها لخصوص الصحيحة اي المعاملة الباعثة على النقل والانتقال ونحو ذلك مما قرر له تلك المعاملة الخاصة فالبيع والاجارة والنكاح ونحوها انما وضعت لتلك العقود الباعثة على الآثار المطلوبة منها واطلاقها على غيرها ليس الا من جهة المشاكلة او نحوها على سبيل المجاز لكن لا يلزم من ذلك ان يكون حقيقة في خصوص الصحيح الشرعي حتى يلزم ان تكون توقيفية متوقفة على بيان الشارع لخصوص الصحيحة منها بل المراد منها اذا وردت في كلام الشارع قبل ما يقوم دليل على فساد بعضها هو العقود الباعثة على تلك الآثار المطلوبة في المتعارف بين الناس فيكون حكم الشرع بحلها وصحتها او وجوب الوفاء بها قاضيا بترتب تلك الآثار عليها في حكم الشرع ايضا فيطابق صحتها العرفية والشرعية واذا دل الدليل على عدم ترتب تلك الآثار على بعضها خرج ذلك عن مصداق تلك المعاملة في حكم الشرع وان صدق عليه اسمها بحسب العرف نظرا الى ترتب الاثر عليه عندهم وحينئذ فعدم صدق اسم البيع مثلا عليه حقيقة عند الشارع والمتشرعة لا ينافي صدقه عليه عند اهل العرف مع فرض اتحاد العرفين وعدم ثبوت عرف خاص عند الشرع اذ المفروض اتحاد المفهوم منه عند الجميع وانما الاختلاف هناك في المصداق فاهل العرف انما يحكمون بصدق ذلك المفهوم عليه من جهة الحكم بترتب الاثر المطلوب عليه وانما يحكم بعدم صدقه عليه بحسب الشرع للحكم بعدم ترتب تلك الاثر عليه ولو انكشف عدم ترتب الاثر عليه عند اهل العرف لا من قبل الشارع لم يحكم عرفا بصدق ذلك عليه ايضا كما ان البيوع الفاسدة في حكم العرف خارجة عندهم عن حقيقة البيع فظهر انه لا منافاة بين خروج العقود الفاسدة عند الشارع عن تلك العقود على سبيل الحقيقة وكون المرجع في تلك الالفاظ هو المعاني العرفية من غير ان يتحقق هناك حقيقة شرعية جديدة فتم هذا قوله وقد احاله شرذمة اراد بالاستحالة مخالفة الحكمة فلا يصدر من الحكيم كما يدل عليه ما احتجوا به من انه ان ذكر مع القرينة كان تطويلا بلا طائل والا كان مخلا بالتفاهم وفساد الوجه المذكور كاصل الدعوى مما لا يكاد يخفى لوضوح فوائد الاشتراك ووجود الفوائد في استعماله مع القرينة وعدم اخلاله بمطلق الفهم مع تجريده عن القرائن على انه قد يكون الاجمال مطلوبا في المقام مضافا الى انه مبني على كون الواضع هو الله سبحانه او من يستحيل عليه مخالفة الحكمة واما لو كان ممن يجوز عليه ذلك فلا يستحيل

بصحته

المتشرعة

الكلام في المشترك

ان يقع

ان يقع منه ذلك على انه قد يقع ذلك من جهة تعدد الواضع وعدم اطلاع احدهم على وضع الآخر ثم ان في القائلين بامكانه من يمنع من وقوعه فيما بين المشتركات بين الحقيقة والمجاز او غيره وهو تعسف ظاهر لا موجب له وفي القائلين بوقوعه من يذهب الى وجوبه مستدلا بما وهنه بين مما مر نعم قد يقال بوجوبه بمعنى كونه مقتضى الحكمة القاضية بوجود المجملات في اللغة نظرا الى مسيس الحاجة اليها في بعض الاحوال ولما فيه من فوائد اخر لفظية ومعنوية قوله اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا قيل اراد به ان يكون المعنيان مما يجتمعان في الارادة بحسب استعمالات العرف فالمراد بغير الممكن ما لم يعهد الجمع بينهما في الارادة كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد ولو بالنسبة الى شخصين ولا يريد به ما يستحيل اجتماعهما عقلا اذ لا استحالة فيما ذكر وفيه انه لا وجه للحكم بعدم امكان الاجتماع اذ عدم معهودية استعمالهم له في ذلك لا يقضي بالمنع منه مع وجود المصحح ومن البين ان كثيرا من المجازات مما لم تكن جارية في كلام العرب القديم ولا كانوا يعرفونها وانما اخترعها المتاخرون بخيالاتهم كيف ولو بني على اخراج المتروكات عن محل البحث لم يبق هناك محل للنزاع لوضوح متروكية استعمال المشترك في معنييه من اصله اذ لم نجد شيئا من ذلك في الاستعمالات الدائرة ولو ورد من ذلك شيء محقق في كلماتهم لكان ذلك من اقوى ادلة المجوزين فلم يستند اليه احد منهم في اثبات الجواز فلو قطعنا النظر عن ظهور عدم وروده في كلامهم فلا اقل من عدم تحقق الورود ايضا فلا يكون هناك موضع يعرف كونه من محل الخلاف ومع الغض عن ذلك فمتروكية الاستعمال لا يمنع من استعمال الحقائق والقول بكون الاستعمال المذكور حقيقة مما ظهر او في بعض الصور من الاقوال المعروفة في المسئلة فلا وجه لاعتبار عدم المتروكية في محل النزاع وقيل اراد به اخراج ما لا يمكن ارادتهما معا منه في اطلاق واحد كاستعمال صيغة الامر في الوجوب والتهديد وكانه اراد ذلك بالنسبة الى شخص واحد وفعل واحد وزمان واحد نظرا الى استحالة اجتماع الامر والنهي كذلك هذا اذا قلنا باستحالة اجتماع الامر والنهي بناء على كونه من قبيل التكليف المحال لا التكليف بالمحال كما قيل ولو قلنا بالثاني فلا مانع من جهة نفس الاستعمال الذي هو محط الكلام في المقام غاية الامر عدم وروده في كلام الحكيم وكذا الحال في استعمال اللفظ في الضدين مما لا يمكن تحققهما في الخارج كما في قولك هند في القرء اذا اردت به الطهر والحيض معا فان عدم جواز الاستعمال من جهة لزوم الكذب لا لمانع في اللفظ فلا منع من جهة نفس الاستعمال الذي هو المنظور في المقام كيف ولو قيل بالمنع من الاستعمال لاجل ذلك لجرى في استعمال سائر الالفاظ اذا لم يطابق مفادها الواقع ومن البين ان احدا لا يقول به اذ لا مدخلية لمطابقة المدلول للواقع وعدمه في صحة الاستعمال بحسب اللغة وعدمها هذا اذا اراد بامكان الجمع بينهما في الارادة من جهة صحة اجتماع المعنيين بحسب الواقع واما اذا اراد به صحة اجتماع الارادتين بانفسهما كما هو قضية ما ذكرناه اولا فلا وجه لتتميم ما ادعوه من الاستحالة الا ان عدم قابلية المعنيين للاجتماع ليس لمانع في نفس الاستعمال بل لعدم امكان حصول الامرين في انفسهما ولو اريدا بلفظين فليس المنع من جهة اللغة ولا لمدخلية اجتماعهما في الارادة من اللفظ الواحد فلا يكون للتقييد به كثير مدخلية في المقام وكان الاولى تفسيره بما اذا كان المعنيان مما يختلفان في الاحكام اللفظية ولم يمكن اجتماعهما في الارادة بحسب ما يلزمهما من التوابع المختلفة كما اذا كان اللفظ بالنظر الى احد المعنيين اسما وبالنظر الى الآخر فعلا او حرفا او كان اللفظ بالنظر الى احد المعنيين مرفوعا وبالنظر الى الآخر منصوبا او مجرورا مع ظهور الاعراب فيه قوله ثم ان القائلين بالوقوع لداء اقول قبل تحقيق المرام وتفصيل ما يرد على الاقوال من النقض والابرام لا بد من تبيين محل الكلام وتوضيح ما هو المقصود بالبحث في هذا المقام فنقول للمشترك على ما ذكروه اطلاقات احدها ان يستعمل في كل من معنييه ومعانيه منفردا ولا كلام في جوازه ولا في كونه حقيقة وهو الشائع في استعماله ثانيها ان يستعمل في القدر المشترك بين معنييه ومعانيه كالامر المستعمل في الطلب على القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب ومنه اطلاقه على مفهوم المسمى بذلك اللفظ كاطلاق زيد على المسمى به حسبما ذكروه في مثنى الاعلام ولا تامل في كون ذلك مغايرا للمعنى الموضوع له فيتبع جوازه وجود العلاقة المصححة للتجوز وليس مجرد كون ذلك قدرا مشتركا كافيا في صحة التجوز فما يظهر من بعض الافاضل من صحة الاستعمال على النحو المذكور مطلقا كما ترى ثالثها ان يطلق على احد المعنيين من غير تعيين وعزي الى السكاكي انه حقيقة فيه وحكي عنه ان المشترك كالقرء مثلا مدلوله ان لا يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما يعني ان مدلوله واحد من المعنيين غير معين فهذا مفهومه ما دام منتسبا الى الوضعين لانه المتبادر الى الفهم والتبادر الى الفهم والتبادر من دلائل الحقيقة واطلاق المشترك على احد معنييه اما ان يكون باستعماله في مفهوم الاحد او في مصداقه وعلى الاول فكل من المعنيين ملحوظ في المقام الا انه ماخوذ قيدا فيما استعمل فيه اعني مفهوم الاحد فالقيد خارج عن المستعمل فيه والتقييد داخل فيه على نحو العمى فانه العدم الخاص المضاف الى البصر فليس خصوص كل من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه وح فاما ان يراد به المفهوم الكلي الشامل لكل منهما او يراد به احدهما على سبيل الابهام بان يجعل آلة لملاحظة احد تينك المعنيين على سبيل الترديد والاجمال فيه وبينهما والفرق بين الوجهين ان الاول من قبيل المطلق فيحصل الامتثال بكل منهما والثاني من قبيل المجمل فلا يتعين المكلف به الا بعد البيان وعلى الثاني فاما ان يكون المستعمل فيه احد المعنيين المقرون على سبيل الابهام والاجمال بحسب الواقع فلا يكون متعينا عند المتكلم ولا المخاطب او يكون متعينا بحسب الواقع عند المتكلم الا انه يكون مبهما عند المخاطب نظرا الى تعدد الوضع وعدم قيام القرينة على التعيين وعلى الاول باطل اذ استعمال اللفظ في المعنى امر وجودي لا يصح ان يتعلق بالمبهم المحض كما في هذا الفرض اذ المفروض عدم استعماله واقعا في خصوص شيء من المعنيين والا لكان المستعمل فيه معينا بحسب الواقع ولا في مفهوم احدهما الشامل لكل منهما كما هو المفروض فلا يتصور استعماله على النحو المذكور وكل من الوجوه الثلثة الباقية مما يصح استعمال المشترك فيه وانت خبير بان الوجه الاخير هو الوجه الاول الثاني في استعماله والوجه الاول راجع الى الوجه الثاني لكونه في الحقيقة من الاستعمال في القدر المشترك وان لوحظ فيه خصوص كل من المعنيين بل كذا الوجه الثاني اذ المستعمل فيه هو القدر المشترك ايضا وان ضم اليه اعتبار آخر فلا يكون استعماله في احد المعنيين اطلاقا آخر وكانه لذا لم يذكره بعضهم في عداد استعمالات المشترك بقي الكلام في العبارة المنقولة عن السكاكي وهي في بادي الرأي قابلة للحمل على كل من الوجوه الثلثة المذكورة وظاهر التفتازاني في المطول حملها على احد الاولين حيث ذكر في تحقيق كلامه ما محصله ان الواضع عين المشترك تارة للدلالة على احد معنييه بنفسه وكذا عينه اخرى للدلالة على الآخر كذلك ح

ذكره الفاضل الشيرازي في شرحه

ذكره سلطان العلماء

فافتقاره الى القرينة ليس لاجل نفس الدلالة بل لدفع مزاحمة الغير ثم انه حصل من هذين الوضعين وضع آخر ضمنا وهو تعيينه للدلالة على المعنيين
عند الاطلاق على مجموعهما بينهما و فيه ان هذا هو المفهوم منه ما دام منتسبا الى الوضعين لانه المتبادر الى الفهم والتبادر من دلائل الحقيقة على هذا
يرجع ذلك الى الوجه الثاني من الجملة فانه كما اشرنا اليه و لعله لذا اسقطه في شرح الشرح وجعل استعمالات المشترك اربعة و ربما يظهر من الفاضل الباغنوي
ذلك ايضا الا ان الظاهر من كلامه حمله على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين وكيف كان فالظاهر بعد الحمل المذكور بل فساده اذ لا يخفى ان المعنى المذكور
معنى ثالث مغاير لكل من المعنيين المفروضين و لا ملازمة بين وضعه لكل منهما او الوضع لهذا المعنى والاحتجاج عليه بالتبادر بين الفساد اذ لا تبادر
من المشترك في ذلك اصلا و اما التبادر من خصوص احد المعنيين المتعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب من جهة تعدد الوضع وانتفاء القرينة المعينة
فيعلم ارادة احد المعنيين و لا يتعين خصوص المراد واين ذلك من استعماله في المفهوم الجامع بين المعنيين كيف و لو تم ما ذكره لم يمكن تحقق مشترك بين المعنيين
و يخرج المشترك عن الاجمال واندرج في المطلق بناء على الوجه الاول من الوجهين المذكورين و فساد ذلك ظاهر و لا باعث على حمل كلام السكاكي عليه مع
امكان حمله على المعنى الصحيح سيما مع عدم انطباق العبارة المذكورة عليه حيث نص على ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه ومن البين ان حمله على المعنى المذكور
تجاوز عن معنييه و حكم باستعماله في ثالث فالاظهر حمل كلامه على الوجه الثالث و مقصوده من العبارة المذكورة بيان ما يدل عليه المشترك بنفسه
فانه من جهة الاجمال الحاصل فيه بواسطة تعدد الوضع لا يدل على خصوص المعنى المقصود و لا يقضي بانتقال المخاطب الى ما هو مراد المتكلم بخصوصه و تفصيل
القول في ذلك ان وضع اللفظ للمعنى بعد العلم به قاض بالانتقال من ذلك اللفظ الى ذلك المعنى واحضاره ببال السامع عند سماع اللفظ وهذا القدر
من لوازم الوضع و لذا اخذ ذلك في تعريفه من غير فرق بين الحقيقة والمجاز والمشترك فان كلا من المعاني التي وضع المشترك بازائه مفهوم حال اطلاقه حاضر
ببال السامع عند سماع لفظه وكذا المعنى الحقيقي مفهوم من لفظ المجاز وان قامت القرينة على عدم ارادته ثم ان هذا المدلول هو المراد مع عدم قيام
قرينة على عدم ارادته ان لم يكن هناك تعدد في الوضع و مع التعدد يدور المراد بين واحد منها على ما ذهب اليه المحققون من عدم ظهوره في ارادة جميع معانيه
فيكون المشترك مجملا في افادة المراد غير دال على خصوصه بنفسه و انما يدل عليه بمعاونة القرينة كالمجاز الا ان الفرق بينهما ان المجاز يحتاج غالبا الى
القرينة في المقام الاول ثم ان احضار المعنى ببال السامع فيه انما يكون بمعونة القرينة في الغالب و بتوسط المعنى الحقيقي فهما مشتركان في الحاجة الى القرينة
في تعيين المراد و يختص المجاز بالاحتياج اليها في فهم السامع واحضاره بباله في الغالب و ذلك فارق بينه و بين الحقيقة و هناك فارق آخر و لو على تقدير الانتقال
الى المعنى المجازي من دون ملاحظة القرينة كما يتفق في بعض المجازات فانه يحمل اللفظ على معناه الحقيقي الى ان يقوم قرينة صارفة عن الحمل عليه بخلاف المشترك
ثم يحصل الامران بل الامور المذكورة بقرينة واحدة في كثير من المقامات الا ان الحيثيات فيه مختلفة والجهات متعددة بخلاف قرينة المشترك فظهر بما قررنا
استقلال المشترك في الدلالة على ما وضع بازائه من المعاني واحضارها ببال السامع بعد علمه بوضعه لها و قصوره في افادة المراد بنفسه و عدم استقلاله
في الدلالة على خصوصه و لا ينتقض به حد الوضع نظرا الى اخذهم فيه استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى اذ المأخوذ هناك الاستقلال في الدلالة على
الوجه الاول لا في الحكم بكونه مرادا للمتكلم كيف والوضع للمعنى الحقيقي حاصل في المجاز مع انه غير دال على ارادته فوضع اللفظ للمعنى يرد اليه الحكم بكون الموضوع
له مرادا للمتكلم وانما هو من فوائده و ثمراته على نحو مخصوص مستفاد من القانون المقرر في اللغة من اصالة الحمل على الحقيقة وغيرها وهذا الاستقلال
في الدلالة حاصل في المشترك بالنسبة الى جميع معانيه فهو دال بنفسه على المراد وان لم يكن دالا على كونه هو المراد و هذا هو الفارق بينه و بين المجاز كما قررنا فان
الانتقال الى معناه المجازي لا يكون بنفس اللفظ بل بتوسط القرينة في الغالب و بتوسط المعنى الحقيقي خاصة في بعض المجازات واما عدم الاستقلال في افادة
خصوص المراد فهما مشتركان فيه و لا يكون الانتقال اليه الا بتوسط القرينة فيهما كما ذكرناه فتحصل مما قررنا ان ما يستقل المشترك بافادته انما هو الدلالة على
ارادة احد معانيه لا بمعنى المفهوم الجامع بينها بل خصوص واحد منها فصح القول بان مدلول المشترك واحد من المعنيين غير معين و لا ينافي ذلك تعين ذلك
المعنى في الواقع و عند المتكلم و بحسب دلالة المشترك ايضا في وجه فان المقصود عدم دلالة المشترك على خصوصه و هذا هو مقصود صاحب المفتاح من العبارة المذكورة
و قد احسن التفتازاني حيث قال ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه غير مجموع بينهما فانه ظاهر الانطباق على ارادة مصداق احد معنييه دون مفهوم احدهما الصادق
على كل منهما او الدائر بينهما كما لا يخفى و من الغريب ما صدر عن بعض الاعلام من حمل كلام السكاكي على كونه مستعملا في المعنيين معا الا انه يكون الحكم والاسناد
واقعا على احدهما حيث قال انه منزلة يجعل كلا من المعنيين مفهوما من اللفظ و متعلقا للحكم لكن على سبيل التخيير والترديد فالفرق بينه و بين المتنازع فيه
انما هو في الجمع بينهما في الحكم و عدمه انتهى و كانه غفل عن قوله ان مدلوله واحد من المعنيين غير معين لصراحته في خلاف ما ذكره على ان عبارته المتقدمة غير ظاهرة
فيما ذكره بل ظاهرة في خلافه فان قوله غير مجموع بينهما بعد قوله ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه كالصريح في عدم اجتماع المعنيين في الارادة وحملها على عدم الاجتماع
في الحكم بعيد جدا كما لا يخفى و لعل الوجه فيما ذكره ان ما نص عليه من دلالته على احد المعنيين لا يمكن حصوله الا بالدلالة على المعنيين معا اذ من دون دلالته على
كل منهما لا يعقل دلالته على احدهما فيكون كل من المعنيين مدلولا للفظ كما هو المفروض في محل البحث فحكم بدلالته على احدهما وكذا التخيير والترديد المستفاد
من ذلك بناء و بالنسبة الى تعلق الحكم لا في نفس الدلالة اذ المفروض ثبوت دلالته على كل منهما وانت خبير بما فيه بعد ملاحظة ما قدمناه اذ ليس هذا ان يستعمل
في المجموع المركب من المعنيين بان يكون كل منهما جزءا مما تعلق الحكم به كما في قولك زيد يرفع هذا الحجر اذا اريد ان زيدا مع غيره يرفعه لا ان كلا منهما يرفعه و نقل
عن بعضهم ان ذلك هو محل البحث في المقام و هو غلط ظاهر لعدم انطباق الاقوال عليه ضرورة كون الاستعمال المذكور في خلاف ما وضع له اللفظ
قطعا فلا مجال لتوهم كونه حقيقة و قد نص جماعة على خروجه عن المتنازع فيه قال الفاضل الباغنوي لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة و في جوازه مجازا قلت
نفيه للنزاع عن جواز الاستعمال فيه مطلقا كما هو ظاهر اطلاقه محل منع بل الظاهر ان ذلك يتبع العلاقة المصححة للتجوز فيه بحيث لا يمنع من استعماله كذلك فاذا
المطلق البيع على مجموع البيع والشراء والقرء على مجموع الطهر والحيض و عسعس على مجموع اقبل وادبر فعلله لا مانع منه لوجود المناسبة المعتبرة بخلاف

اطلاق العين على مجموع الجاسوس و كفة الميزان اذ لا ربط بين الكل و كل من المعنيين و مجرد كون كل من المعنيين الحقيقيين جزءا من المستعمل فيه و لو في الاعتبار
لا يكون مجوزا للاستعمال مطلقا وكانه مبني على وجود علاقة الكل والجزء فاطلق صحة استعماله فيه على سبيل المجاز و هو بين الوهن و انكره بعض الافاضل
جواز استعماله في ذلك مطلقا نظرا الى ان العلاقة الحاصلة في المقام هي علاقة الكل والجزء لا غيرها وهي مشروطة بكون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء وان
يكون للكل تركيب حقيقي و ذلك منتف في المقام فلا مصحح للاستعمال والدعوى بان الاول بانه محل منع بل و كذا الثاني لامكان وضع اللفظ بازاء كل
من جزئي المركب الحقيقي مع انتفاء كل منهما خامسها ان يستعمل في كل من المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم و متعلقا للاثبات والنفي ما الفرق
بينه و بين السابق سيجيء هو الفرق بين العام المجموعي والافرادي على ما ذكر و هذا هو محل النزاع على ما نص عليه جماعة فان قلت ان اريد من اللفظ كل واحد
من معنييه لم يكن ما استعمل فيه اللفظ الا المعنيين معا كما لو اريد منه مجموع المعنيين و ان لم يكن فيه استغراق فالعام في قولك كل من في الدار يرفع
هذا الحجر ليس مستعملا على كل من الوجهين الا في الاستغراق اعني جميع مصاديقه غير ان تعلق الحكم في الاول بجميع ما استعمل فيه اللفظ اعني مجموع الجزئيات
و في الثاني بكل من الجزئيات المندرجة فيما استعمل فيه اعني خصوص كل واحد من الافراد فعلى هذا ليس الفرق بين العام المجموعي والافرادي الا في تعلق
الاسناد والحكم اذ يجعل الموضوع في القضية تارة خصوص فرد فرد فيكون لفظة كل سورا لها و تارة مجموع الافراد فلا يكون كل سورا بل الموضوع هو
مع ما اضيف اليه و هذا لا مدخل له في اطلاق اللفظ على معناه واستعماله فيه الذي هو محط النظر في المقام اذ استعمال اللفظ لم يقع الا في معنى واحد على
ما بيناه قلت الفرق بين المعنيين واضح مع قطع النظر عن ملاحظة الاسناد والحكم اذ المراد بكل الرجال في العام المجموعي هو مجموع الاحاد و في الاستغراقي هو
كل واحد منها و هو معنى آخر مفهوم مغاير لذلك المفهوم ضرورة كيف و ليس الملحوظ في الاول الا المجموع و ليست الاحاد ملحوظة الا في ضمنه و كل من
الاحاد ملحوظة في الثاني على جهة الاجمال فالفرق بين المعنيين بين لا خفاء فيه نعم يمكن ان يقال ان المستعمل فيه في العام الاستغراقي ايضا معنى واحد شامل
للجزئيات فيكون المستعمل فيه في الصورتين هذا استعماله في جميع معانيه معنى غير مغاير لكل واحد من معانيه غير انه يندرج فيه اندراج الخاص في العام الاصولي
كما نص عليه غير واحد من محققي محل النزاع فلا يكون استعمالا في شيء من معانيه بل هو استعمال له في غير ما وضع له قطعا نظرا الى استعماله في مجموع معانيه و توقف
صحته على وجود العلاقة المصححة فلا يكون من محل النزاع في شيء و لا ينطبق عليه الاقوال الموجودة في المسألة فالحق خروج ذلك عن محل النزاع ايضا و انما البحث
في استعماله في كل من معنييه او معانيه على نحو آخر و توضيح المقام ان استعمال المشترك في المعنيين يتصور على وجوه احدها ان يستعمل في المعنيين معا فيندرج
فيه كل منهما على نحو اندراج الاحاد تحت العشرة مثلا و حينئذ فقد يكون الحكم منوطا بكل منهما بحيث يكون كل من المعنيين متعلقا للاثبات والنفي كما قد يناط
الحكم بكل من آحاد العشرة اذا اسند حكم اليها وقد يكون منوطا بالمجموع من حيث المجموع و هذان الوجهان مشتركان في استعمال اللفظ في المعنيين معا الا
انه قد انضم الى كل منهما اعتبار غيرها في الاخير حيث اسند الحكم بملاحظته الى كل منهما في الاول و الى المجموع في الاخير و توضيح الحال في ذلك ملاحظة العشرة اذا اسند
الحكم اليها على الوجهين لاستعمالها في معناها على الصورتين الا انه يختلف الحال في ملاحظتها في المقامين و كذا الحال في التثنية فان مدلولها الفردان و
كل منهما جزء مدلوله قطعا و مع ذلك فقد يناط الحكم بهما على سبيل الاجتماع و قد يناط بكل واحد منهما والمفهوم المراد منهما واحد في الصورتين الا ان هناك
اختلافا في الملاحظة يترتب عليه ذلك ثانيها ان يستعمل في مفهوم كل منهما على نحو استعمال العام في معناه فيكون ما استعمل فيه عبارة عن مفهوم اجمالي شامل
لهما و هو كل من المعنيين مفهوم مستقل ومن البين مغايرته لكل منهما ثالثها ان يستعمل في كل من المعنيين على سبيل الاستقلال والانفراد في الارادة بان
يراد به هذا المعنى بخصوصه مرة والاخرى فقد استعمل في كل من المعنيين مع قطع النظر عن استعماله في الآخر والفرق بين هذه الصورة والتي قبلها ان
كلا من المعنيين على الاولى ليس مما استعمل فيه اللفظ مستقلا بل المستعمل فيه هو الامر الشامل لهما كما في العام اذ من البين ان لفظ العام انما يستعمل في
معنى واحد هو العموم و كل واحد من الافراد مراد منه تبعا و ضمنا من حيث الاندراج في المعنى المذكور على نحو تشبيه ارادة الاجزاء من المستعمل في الكل
المجموعي و اما في هذه الصورة فكل واحد من المعنيين قد استعمل فيه اللفظ مستقلا مع قطع النظر عن ارادة الآخر من غير ان يستعمل في مفهوم كل منهما الشامل
لهما فالمفروض هناك استعماله في مفهوم كل منهما من غير ان يكون مستعملا في خصوص كل منهما كما هو الشأن في العام الاصولي بالنسبة الى جزئياته او وضوح
عدم استعمال العام في خصوص شيء من الافراد والمفروض في هذه استعماله في خصوص كل من المعنيين مستقلا من غير تبعية لاستعماله في مجموع الامرين و
لا استعماله في مفهوم كل منهما الشامل لهما نعم يتبعه صدق هذا المفهوم عليهما على عكس العام و هذه الصورة هي محل البحث في المقام و هو المراد
استعماله في كل من المعنيين فيكون الاستعمال المذكور بمنزلة استعمالين نهناك ارادتان مستقلتان من اللفظ يتعلق كل منهما باحد المعنيين فاللفظ
يتعلق كل منهما باحد المعنيين مستعمل في معنيين مطابقيين كانت دلالته على كل منهما على سبيل المطابقة واما في الصورة الاولى فقد اريد من اللفظ المعنيان
معا و لم يرد خصوص كل منهما الا بالتبع فلا يكون الموضوع له بكل من الوضعين الا جزءا من المراد و من البين انه ليس هناك وضع ثالث بازاء المعنيين و لا يلزم
الوضع لهما من ذينك الوضعين فيكون الاستعمال فيهما مجازا قطعا سواء اخذ كل من المعنيين مناطا للحكم اولا وكذا الحال في الصورة الثانية الا ان الفرق
بينهما ان كلا من المعنيين في الاولى مندرج تحت المستعمل فيه اندراج الجزء تحت الكل و في الثانية اندراج الخاص تحت العام الاصولي فلا يكون اللفظ مستعملا
فيما وضع له في شيء منهما و يتبع صحة استعماله فيهما وجود العلاقة المصححة حسب ما عرفت و ملاحظة كلماتهم في المقام تنادي بما قلناه و يتم يوضح ذلك ان استعمال
المشترك فيهما على نحو دلالته عليهما كما انه يدل على كل من المعنيين مستقلا من غير ملاحظة لغيره اصلا فكذا يراد استعماله فيه على ذلك النحو و لا يتصور
ذلك الا على ما بيناه فهناك وحدة في الارادة بالنسبة الى كل من المعنيين و لا يراد بملاحظة كل وضع الا معنى واحد الا ان هناك انضماما بين الارادتين
فما يظهر من غير واحد من الافاضل من كون محل النزاع من الصورة الثانية بين الفساد و قد نص بعضهم في بحث استعمال اللفظ في حقيقته و مجازه في رد حجة
القائل بالمنع بكون المجاز ملزوم القرينة المانعة المعاندة لارادة الحقيقة فيلزم الجمع بين المتنافيين ان اللفظ المعتبر في المجاز نصب القرينة المانعة من ارادة

المعنى الحقيقي في هذه الارادة بدلا عن المعنى المجازي فاما لزوم كون القرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي ارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي فما لزوم هو توهم بل هو عين النزاع وهذا كما ترى صريح فيما قلناه ومن ثم تبين ان محل النزاع في المقامين من قبيل واحد واذ قد عرفت ان المناط في محل النزاع في المقامين من قبيل كون كل من المعنيين مما استعمل فيه اللفظ واريد منه على سبيل الاستقلال من غير تبعية واندراج تحت كل او عام فوضح [illegible] ما اذا كان كل من المعنيين مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي او كان الحكم متعلقا بالمعنيين معا وتوضيح المقام ان هنا استقلالا في الارادة من اللفظ بان يكون كل من المعنيين مرادا بارادة مستقلة واستقلالا في تعلق الحكم وكونه مناطا للاثبات والنفي فالوجوه في المقام اربعة اذ قد يكون كل من المعنيين مستقلا في الارادة مستقلا في تعلق الحكم وقد يكون كل منهما مستقلا في الاول دون الثاني وقد يكون بالعكس وقد لا يكون مستقلا في شيء منهما ويعرف الجميع من ملاحظة ما قدمناه والمتصور الاولين ان محل النزاع في المقام بخلاف الاخيرين فان قلت اذا كان كل من المعنيين مستقلا في الارادة من اللفظ فكيف يتصور كون الحكم منوطا بالمجموع لقضاء ذلك بكون الكل مرادا من حيث هو كل وهو خلف قلت لا منافاة اصلا اذ لا ملازمة بين ارادة كل من المعنيين بارادة مستقلة وكون الحكم منوطا بهما معا اذ الاستقلال في الاول انما يلاحظ بالنظر الى الارادة من اللفظ والثاني بالنسبة الى تعلق الحكم والاسناد فقد يكون المعنيان مرادين مستقلا الا انهما يلاحظان معا من حيث وقوع الحكم عليهما الا ترى انك اذا قلت قتل زيد عمرو وبكر فقد اردت من كل من اللفظين معناه بارادة منفردة لكنك سندت القتل الى المجموع فكذا في المقام اذ المفروض وقوع الاستعمال الواحد مقام استعمالين حسب ما ذكرناه فقد ظهر بما فصلناه ما في كلام القوم من الاجمال في المقام وعدم توضيح المرام بما يرفع غشاوة الابهام عنه ومحل البحث في الكلام واما اعتبروه في المقام من كون كل من المعنيين مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي فليس في محله وكذا ما ذكروه من اناطة الحكم بالمعنيين معا في الوجه الرابع حيث جعلوه وجه الفرق بين الوجهين الاخيرين بل اكثر كلماتهم في تحرير محل النزاع لا يخلو ظاهره عن ايراد كما لا يخفى على الناظر فيها بعد التامل فيما قررناه ان استعمال المشترك ترتقي الى ثمانية ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه في بيان محل النزاع انما هو بالنسبة الى المفرد واما في التثنية فلا يصح ذلك الا اذا [illegible] النزاع فيها بارادة الفردين من كل من المعنيين او المعاني التي اريد من مفردها ليكون المراد بها الاربعة او الستة وهكذا على النحو الذي قررناه والظاهر انهم لم يجعلوا ذلك محلا للنزاع بالنسبة اليها بل كلموا فيها بمجرد ارادة المعنيين فيكون تعدد المعنيين بانفسهما كافيا فيما يعتبر من التعدد في مدلولها ويكون المراد بها الفردين ولو كانا من معنيين والثاني مما يتم في غير الاعلام وكيف كان فليس الاستعمال هناك في معنيين مطابقيين كما هو المفروض في المفرد لان التثنية في الحاصل وضع التثنية والمفروض انتفاء التعدد بالنسبة اليها وانما اعتبر في معناها الافرادي الذي هو جزء مدلولها فيرجع النزاع فيها الى انه هل يجوز بناء التثنية من معنيين مختلفين او لا بد في بنائها من اتحاد المعنى وهي مسئلة ادبية لا مدخل لها في استعمال المشترك في معنيه على النحو المذكور وقد يقال بان في التثنية وضعين احدهما بالنسبة الى مفردها والاخر بالنسبة الى علامة التثنية اللاحقة لها والاشتراك الحاصل فيها انما هو بالنسبة الى الاول وهو المقصود بالبحث في المقام واما وضعها الاخر فهو خارج عن محل الكلام اذ لا اشتراك بالنسبة اليه نعم لو كان التعدد ماخوذا فيها بملاحظة وضع واحد فان الا انه ليس الحال فيها على ذلك فالنزاع جار فيها على نحو المفرد من غير فرق ويشكل بان كلا من الاثنين ملحوظ في التثنية على انه بعض المراد فالتعدد المستفاد من وضع العلامة ان كان ملحوظا بالنسبة الى نفس المعنيين فمع خروجه عن وضع تلك العلامة قطعا يخرج ذلك عن محل البحث لكون كل من المعنيين اذن بعضا من المراد وان كان ملحوظا بالنسبة الى الفردين فان لوحظ ذلك بالنسبة الى كل من المعنيين لزم ما قلناه اولا من كون المراد بها على القول بالجواز هو الاربعة او الستة وهكذا والظاهر انهم لا يقولون به كما هو ظاهر ما احتجوا به وان لوحظ كل من ذينك الفردين بالنسبة الى معنى غير ما لوحظ في الاخر ففيه انه لا يمكن ح ارادة كل من المعنيين على سبيل الاستقلال بحسب ما اعتبرناه في محل الخلاف اذ المفروض كون دلالتها على كل من الفردين على سبيل التضمن والمفروض ايضا ملاحظة كل من المعنيين في ارادة الفردين فيكون المعنيان مرادين على حسب ارادة الفردين ومع الغض عن ذلك كله فلا يجري الكلام فيها فيما اذا اريد بها ما يزيد على المعنيين مع ان محل البحث في المفرد يعم ذلك قطعا فالتثنية اولى بالشمول الا ان الظاهر تقييد النزاع فيها بخصوص الاستعمال في المعنيين فظهر من جميع ما قررناه ان محل البحث فيها غير محل البحث في المفرد فرجع النزاع فيهما ما قلناه من الاكتفاء في بنائها بمجرد الاتفاق في اللفظ من غير حاجة الى اعتبار الاتحاد في المعنى او يعتبر فيه ذلك ايضا ويجري الاشكال المذكور بعينه في الجمع مصححه ومكسره غير انه لا يجري فيه الاشكال المذكور اولا والظاهر ان محل النزاع فيه على نحو التثنية في الاكتفاء فيه بالاتفاق في اللفظ واعتبار الاتفاق في المعنى ايضا فتامل في المقام جيدا قوله لنا على الجواز انتفاء المانع اه قد يورد عليه تارة بان مجرد انتفاء المانع غير كاف في اثبات المقصود من غير اثبات المقتضي فاللازم اولا اثبات وجود المقتضي ثم بيان انتفاء المانع حتى يتم الاحتجاج وتارة بان الحكم بانتفاء مطلق المانع من جهة انتفاء مخصوص ما توهمه المانعون غير متجه اذ انتفاء الخاص لا يدل على انتفاء المطلق فلعل هناك مانعا اخر ومجرد الاحتمال كاف في هدم الاستدلال وقد يجاب عن الاول بان ثبوت الامر في المقام موقوف على انتفاء المانع لوضوح وجود المقتضي من جهة حصول الوضع بالنسبة الى كل من المعنيين القاضي بصحة الاستعمال لولا المانع او من جهة اصالة الجواز فتركه ذكر وجود المقتضي من جهة ظهوره لا للاكتفاء في ثبوت المدعى بمجرد دفع المانع وفيه ان دعوى كون الوضع مقتضيا لجواز الاستعمال في كل من المعنيين على سبيل البدل واما كونه مصححا للاستعمال في المعنيين معا فهو في مرتبة الدعوى ودعوى قضاء الاصل فيه بالجواز ممنوعة ايضا اذ جواز الاستعمال المذكور من الامور التوقيفية المتوقفة على توقيف الواضع وظهور جوازه من اللغة اما لقضاء دليل خاص او عام به فمقتضى الاصل اذن قبل ثبوته هو المنع وسيتضح ذلك انشاء الله تعالى ان وجود المقتضي في المقام غير ظاهر ان لم نقل بظهور خلافه وعن الثاني بان المسئلة لغوية مبنية على الظن فاذا انتفى المانع الذي ادعاه المانعون بعد بذل وسعهم في ملاحظة الموانع حصل الظن بانتفاء المانع اذ لو كان هناك مانع لاهتدوا اليه مع مبالغتهم في تحصيله ومجرد احتمال مانع لم يهتدوا اليه على خلاف الظاهر على انه مدفوع بالاصل وفيه ايضا تامل لا يخفى قوله يتبادر الوحدة منه اه قلت من الظاهر ان الوحدة التي يدعى اعتبارها في المقام ليس مفهوم الوحدة ولا الوحدة اللازمة للشيء المساوقة لوجوده ولا الوحدة الطارية عليه من جهة عدم وجود ثان او ثالث معه وانما الوحدة التي

تدعى في المقام هي وحدة المعنى بالنسبة الى كونه مستعملا فيه ومرادا من اللفظ فظهر ان اعتبار المص للوحدة في الموضوع له وعدم اعتبار غيره لها لا ينافي وضع اسماء الاجناس للطبائع المطلقة المعراة عن الوحدة والكثرة ووضع النكرات للفرد المنتشر الذي لوحظ فيه الوحدة المطلقة اذ الوحدة الملحوظة هناك وجودا وعدما هي الوحدة الملحوظة في الطبيعة بالنسبة الى افرادها فافراد في الاول وضعه للطبيعة المطلقة من غير ملاحظة شيء من افرادها من حيث الوحدة او الكثرة وفي الثاني وضعه للفرد الواحد من الطبيعة والوحدة الملحوظة في المقام كما عرفت هو كون المعنى الموضوع له منفردا في الارادة بان لا ينضم اليه معنى اخر في الارادة من اللفظ فلا منافاة بين ما ذكر في المقامين على شيء من الوجهين ثم ان اعتبار الوحدة في المقام يمكن تصويره بوجوه احدها ان يكون وحدة المعنى في ارادته من اللفظ جزءا من المعنى الموضوع له بان يكون اللفظ موضوعا بازاء ذات المعنى وكونه منفردا في الارادة فيكون الموضوع له مركبا من الامرين المذكورين اعني نفس المعنى وصفتها المفروضة وهذا هو الذي اختاره المص ثانيها ان يكون الموضوع له هو ذات المعنى مقيدة بكونها في حال الوحدة المذكورة فلا تكون الوحدة جزءا من الموضوع له بل تكون قيدا فيه ثالثها ان تكون الوحدة المذكورة قيدا في الوضع ويكون الموضوع له هو نفس المعنى لا بشرط شيء فلو قد اعتبر في وضع اللفظ للمعنى ان يكون المعنى منفردا في ارادته من اللفظ واستعماله فيه رابعها ان يكون الوضع حاصلا في حال الوحدة من غير ان يكون الموضوع له هو المعنى مع الوحدة ولا بشرط الوحدة فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة اذ هو القدر الثابت من الوضع له وح فيكون استعماله في المعنى في غير حال الوحدة خروجا عما علم وضع اللفظ له اما الوجه الاول ففيه بعد القطع بان الموضوع له هو ذات المعنى من غير ان يكون جزءه مما وضع اللفظ له ان انفراد المعنى في الارادة من طواري الاستعمال والصفات الحاصلة للمستعمل فيه عند استعمال اللفظ فيه وليس مدلولا للفظ فكيف يعقل كونه جزءا مما وضع اللفظ له والتبادر الذي ادعاه في المقام لا دلالة فيه على ذلك اصلا اذ ليس المتبادر من اللفظ هو المعنى ووحدته في الارادة بحيث ينتقل من اللفظ الى الامرين معا حتى يكون كل منهما جزءا مما استعمل اللفظ فيه اذ ذلك مما يقطع بفساده بل لا يخطر الوحدة غالبا بالبال عند سماع اللفظ كيف ولو كان ذلك جزءا من الموضوع له لزم فهمه حال الاطلاق وانسباق الامرين الى الذهن اذ المفروض وضع اللفظ بازائهما بل المتبادر منه هو المعنى الواحد وهو غير ما ذكره فان الوحدة ح قيد للمعنى في وجه لا انه جزء له وذلك لا يستلزم احضار الوحدة بالبال اذ انسباق المعنى المتصف بالوحدة حال الانسباق كاف في فهمه لحصول القيد بذلك بخلاف ما لو كان موضوعا للامرين للزوم فهمهما اذا حسب ما عرفت واما الوجه الرابع ففيه ان وضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد الملحوظ في الوضع او الموضوع له لا يفيد شيئا في المقام والقول بعدم ظهور شمول الوضع له ح مط بل في حال انفراده فلا يعلم تعلقه به في صورة اجتماعه مع غيره فلا بد من الاقتصار على ما علم تعلق الوضع به وهو خصوص حال الانفراد ولا يجوز التعدي عنه لكون الوضع توقيفيا مدفوع بان مجرد تعلق الوضع به في حال الانفراد لا يقضي بالاقتصار عليه مع عدم كون الوضع بشرط الانفراد على احد الوجهين المذكورين ضرورة كون ذلك ذات المعنى ح متعلقا للوضع وهو حاصل في الحالين ومجرد حصول صفة له حال الوضع لا يقضي باختصاص وضعه لذلك المعنى بتلك الحالة الخاصة مع عدم اعتبار الواضع لتلك الخصوصية قيدا في المعنى وكون الوضع توقيفيا لا يقضي بالاقتصار عليه مع الاعتراف بكون اللفظ موضوعا لذلك المعنى لا بشرط الانفراد كيف ولو كان وجود صفة في حال الوضع باعثا على الاقتصار في الوضع على ذلك لزم عدم صدق الاعلام الشخصية على مسمياتها بعد تغير الحالة الحاصلة لها حين الوضع الا مع ملاحظة الواضع تعميم الوضع لسائر الاحوال في حال الوضع وهو مما لا يتوهمه احد في المقام ولو فرض عدول الواضع عن تعميم الوضع بل ملاحظته لذات المعنى لا بشرط شيء كاف في التعميم المذكور فعلم بما قررنا ان عدم شمول الوضع في المقام لحال اجتماع المعنى مع غيره متوقف على اعتبار احد الوجهين المتوسطين والحال فيهما ما وسيجيء القول فيهما وما هو التحقيق في المقام ثم قوله بان يراد في اطلاق واحد اه قد عرفت ان مجرد ذلك غير كاف في المقام بل لا بد مع ذلك من تعدد الارادة بان يكون كل منهما مرادا على سبيل الاستقلال مع قطع النظر عن الاخر فمجرد ارادة المعنيين بارادة واحدة من اللفظ ولو كان كل منهما مناطا في تعلق الحكم غير محل النزاع اذ ليس المستعمل فيه اذن الا المعنيين معا وليس اللفظ موضوعا بازائهما قطعا وتعلق الوضع بكل منهما لا يقضي بكون المعنيين معا موضوعا له ايضا ضرورة عدم تعلق شيء من الوضعين به والحاصل انه لا فرق بينه وبين ما اذا تعلق الحكم بالمجموع اصلا الا بمجرد الاعتبار كما ترى ثم ان اعتبار الاستقلال فيهما في تعلق الحكم كما اعتبره وقد نص عليه جماعة منهم وقد عرفت ايضا انه مما لا وجه له فهم قد اهملوا ما هو المناط في محل النزاع اعني الاستقلال في الاستعمال والارادة من اللفظ واعتبروا ما لا يعتبر فيه وهو الاستقلال في الاستعمال والارادة من اللفظ واعتبروا ما لا يعتبر فيه وهو الاستقلال في تعلق الحكم فلا تغفل قوله وهو غير مشترط بما اشترط في عكسه قد عرفت مما تقدم انه لا عبرة بخصوص شيء من انواع العلائق المعروفة المذكورة في كلمات المتاخرين بل انما يتبع جواز التجوز وجود العلاقة التي لا يستهجن استعمال اللفظ الموضوع لغير المعنى المفروض في ذلك المعنى من جهتها وذلك هو المناط في جواز التجوز وهو غير حاصل في المقام لظهور مرجوحية الاستعمال في المعنيين على النحو المذكور وعدم جريانه مجرى الاستعمالات الجارية في كلامهم فلو فرض كون المراد من اللفظ ح مغايرا لما وضع له كيف يصح التجوز بالنسبة اليه ومع الغض عما ذكرنا فلا ريب في عدم ثبوت الاطراد في انواع العلاقات ليحكم بصحة الاستعمال كلما تحقق شيء منها بل لا بد من ملاحظة عدم استهجان الاستعمال في المحاورات وح فكيف يصح الاستدلال بمجرد وجود نوع العلاقة مع الاعراض عنه في الاستعمالات قوله لانهما في قوة تكرير المفرد اه ان اراد انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف مط فما دعاه مما يسلم من ذلك كونهما في قوة تكرير المفرد في افادة التعدد في الجملة وان اراد انهما في قوة ذلك في الجملة فلا يفيده شيئا اذ هو مما لا كلام فيه قوله والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ اه ظاهر كلامه ان ذلك مقدمة مستقلة الا انه متفرع على ما ادعاه اولا وح فنقول انه ان ثبت ما استظهره في المقام فلا حاجة الى ضم المقدمة الاولى ولا الثالثة اذ مع ثبوت الاكتفاء في بنائهما بالاتفاق في اللفظ يتم ما ادعاه من الاستعمال فيما يزيد على المعنى الواحد ثم ان ما استظهره من الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ غير ظاهر ومعظم اهل العربية ذهبوا الى المنع والظاهر المتبادر منهما في العرف هو الفردان والافراد من جنس واحد بحيث لا يكاد يشك في ذلك من تامل في الاطلاقات ح ايضا قد قررنا سابقا الى ان الظاهر ان علامتي التثنية والجمع وضعا لحرفها مغايرا للوضع متعلقا بها كما

في وضع التنوين فهي حروف غير مستقلة لفظا ومعنى لاحقة لتلك الالفاظ لافادة معان زائدة حاصلة في مدخولها كما هو الحال في وضع سائر الحروف
فلا يكون مفادها معنا مما استفيد من مدخولها فعلى هذا ينبغي ان يكون التعدد المستفاد منها غير مناف للوحدة الملحوظة في مفردها على ما ادعاه فان
جعلنا التعدد المستفاد من تلك العلامات بالنظر الى حصول ذلك المعنى في ضمن فردين وافراد كما هو الظ فلا منافات بينها اصلا ولا اشارة فيها الى
الى تعدد المعنى نعم على ما ذكره من افادة التعدد مطلقا فالمنافات ظاهرة فيما لو كان التعدد بسبب الاختلاف في نفس المعنى وايض لو اريد بالمعنيين او المعاني
المتعددة من المعرفة المدخول لتلك العلامات كان التعدد مستفادا من المفرد بنفسه فلا تكون العلامة اللاحقة مفيدة لمعنى جديد على نحو غيرها من
من الحروف اللاحقة فانها انما وضعت لبيان حالات لاحقة لمدخولها او متعلقها مما لا يستفاد لك الا بواسطتها كما في سرت من البصرة الى الكوفة لدلالة
من والى على الابتداء والانتهاء وهما حالان لمدخولهما او لمتعلقهما وربما يتكلف لتصحيح ذلك بما مرت الاشارة اليه اولا انه لا يلائم ظاهر كلام المص كما عرفت
وسنشير اليه ثم قوله وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد ما اختاره المص في ذلك ظ في اكتفائه في التعدد المستفاد من التثنية والجمع بتعدد
نفس مدلول اللفظ من غير دلالة على تعدد المصداق وهو في غاية البعد من العرف ولا يوافق ما هو المعروف في وضع الحروف كما مر الان بل ثبوت وضع
خاص لمجموع المفرد مع العلامة اللاحقة له من غير ان يكون هناك وضع حرفي لخصوص العلامة اللاحقة كما هو الشان في الجموع المكسرة وهو بعيد في غاية ما يمكن
ان يتكلف في المقام ان يقال ان العلامة المذكورة انما تفيد تعدد الفرد سواء كان ذلك الفرد المتعدد من جنس واحد او ازيد وهذا كما ترى غير جار في تثنية
الاعلام وجمعها فلا مناص فيهما من التوجيه فلا يتجه الاحتجاج بها في المقام وايض لا شك في كون تثنية الاعلام وجمعها نكرة حسب ما اتفقت عليه النحاة و
يدل عليه دخول اللام لام التعريف عليهما وخروجهما عن منع الصرف فليست تلك الاعلام باقية على معانيها كما هو مناط الاستدلال فيكون المراد بها مفهوم
المسمى بذلك وهو معنى شايع في الاعلام كما في مررت باحمدكم وباحد احمديكم من علامتي التثنية والجمع ما اريد من غيرها فالخروج عن الوضع بما هو
في مدخول العلامة لا فيها وما ذكره من ان التاويل المذكور تعسف بعيد ليس في محله بعد ما عرفت من قيام الدليل عليه مضافا الى تصريح جماعة
من اساطين النحاة به بل لا يبعد كونه المنساق منها في العرف بعد التحقيق ان لحوق تلك العلامات قرينة دالة عليه قوله فكما انه يجوز اه قد عرفت ان هذه
المقدمة لا حاجة اليها بعد استظهار الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ وكانها منضمة الى المقدمة الاولى ومتفرعة عليها فانه لما ادعى كونهما في قوة تكرير
المفرد بالعطف فرع عليه انه كما يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المتحدة المتعاطفة فكذا ما بمنزلتها وفيها تان المقدمتان الاكتفاء بالاتفاق
في اللفظ في بنائهما فهذا في الحقيقة وجه اخر لما ادعاه من الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ وح فلا يخفى ما في تعبيره من الاضطراب وانت خبير بان الدعوى
المذكورة في محل المنع وحمل التعدد المستفاد من التثنية والجمع على التعدد المستفاد من الالفاظ المتحدة المتعاطفة قياس في اللغة وهو بحجيته فاسد
سيما بعد عدم مساعدة العرف عليه فهو خلافه منه وايض ليست التثنية الا بمنزلة لفظين متعاطفين فجواز استعمال كل واحد منهما في معنى مغاير للاخر
بطريق الحقيقة انما يفيد جواز استعمال التثنية في معنيين مع ان محل النزاع في المسئلة يعم ما فوق الواحد من معاني المشترك سواء كان معنيين او اكثر
بل لا فرق بين المعنيين وما زاد عليهما بالنسبة الى المفرد فلا ينبغي تفصيل التثنية عنه مع اعتبار التعدد فيها في الجملة والدليل المذكور كما ترى غير ناهض
عليه بل من الواضح خلافه اذ لم يعهد في اللغة والعرف مثلا في اطلاقها على الثلثة والاربعة وما زاد عليها فلا يصح اطلاق القول بكونها حقيقة مع استعمالها في
في الازيد من معنى واحد كما هو الظ من تحريرهم لمحل النزاع وقد يقيد النزاع فيها بخصوص المعنيين كما مرت الاشارة اليه الا انه مناف لما اشرنا اليه
وانت قد عرفت ضعف ما ذكره المص في المقامين تبين لك الدليل المنع مط وقد ظهر الوجه فيه مما قررنا اجمالا الا انا نوضح الكلام في المقام بما يتبين به
حقيقة المرام ولنفصل لك برسم امور احدها انك قد عرفت ضعف القول بكون الوحدة جزء من الموضوع له وكذا عدم ثمرة للقول بوضعها للمعاني
في حال الانفراد مع البناء على عدم تقييد الوضع او الموضوع له بذلك بقي الكلام في القول باعتبارها قيدا في الوضع او الموضوع له بان يق ان الالفاظ المفردة
انما وضعت لمعانيها على ان يراد منها تلك المعاني على سبيل الانفراد بان لا يراد من لفظ واحد الا معنى واحد لا اعني به ان لا يراد به معنى مركب من الموضوع له و
غيره او من الموضوعين لهما او من غيرهما لجواز ذلك كله في الجملة قطعا بل المقصود ان لا يراد من لفظ واحد الا معنى واحد بان لا يكون هناك ارادتان متعلقتان
من اللفظ ليكون كل من المعنيين مرادا من اللفظ بارادة مستقلة ويكون للفظ معنيان مطابقيان مستقلان قد اريد دلالته على كل منهما واعتبار الوحدة
على الوجه المذكور مما لا يابى عنه العرف في بادي الراي بل قد يساعد عليه ملاحظة تبادر المعنى الواحد من اللفظ الواحد وقد يستدل عليه بوجهين
احدهما ان الظ من وضع اللفظ للمعنى هو تعيين اللفظ بازاء المعنى بان يكون ذلك المعنى تمام المراد والمقصود من اللفظ لا ان يكون المقصود من الوضع
افادة اللفظ لذلك المعنى في الجملة سواء اريد معه غيره اولا وهذا هو المراد باعتبار الوحدة في الوضع او الموضوع له لمساوقته لها فلا ينافيه ما هو الظ من
عدم ملاحظة الوحدة بخصوصها حال الوضع ويتبادر ارادة احد المعاني من المشترك عند خلوه عن القرائن اقوى شاهد على ذلك لدلالته على اعتبار ذلك
في الوضع ودعوى كونه اطلاقيا غير مسموعة اذ ظاهر الحال استناده الى الوضع حتى يتبين خلافه ثانيهما ان وضع اللفظ للمعنى انما كان في حال الانفراد و
عدم ضم معنى اخر اليه فاذا لم يقم دليل على اعتبار الانفراد وعدمه في الوضع فقضية الاصل في مثله البناء على اعتباره وانتفاء الوضع مع عدم اقتضاء في
الحكم بثبوت الوضع على مورد الدليل وهو ما اذا كان القيد المذكور ماخوذا معه دون ما اذا كان خاليا عنه نظرا الى الشك في تحقق الوضع بالنسبة اليه
فلا يصح اجراء حكم الوضع فيه لكونه من الامور التوقيفية المتوقفة على التوقيف في القول باصالة عدم اعتبار ذلك فيه بين لقيام المعارضة باصالة عدم تعلق
الوضع بالخالي عن ذلك القيد مع الغض عن ذلك فقد عرفت انه لا مسرح للاصل في هذه المقامات كما مرت الاشارة اليه مرارا كيف ولو صح الرجوع
اليه في مثله لجاز الحكم بوضع اللفظ لاحد الشيئين اذا دار الامر بين القول بوضعه له او للمركب منه ومن الواضح خلافه فقضية الاصل انه لا يجوز ارادة
الزايد على المعنى الواحد بالنحو المذكور لا احتمال اعتبار الانفراد في الحاصل للمعنى حال الوضع في تحققه وقضية الاصل الاقتصار في الحكم بالوضع على هذا القدر

دون غيره ويمكن الايراد على ذلك اما على الاول فبان دلالة اللفظ على كون المعنى مرادا منه ليس من جهة الوضع المتعلق به وليس كون المعنى مرادا من
اللفظ ملحوظا في وضعه له وانما ذلك ثمرة مترتبة على الوضع فليس اللفظ موضوعا بازاء المعنى مقيدا بكونه مرادا للمتكلم حتى يعتبر فيه الوحدة في
تلك الارادة بل انما وضع اللفظ لنفس المعنى لاجل الدلالة عليه فاذا استعمله المستعمل دل ظاهر حاله على ارادته وان ذلك الامر دل عليه قاعدة اصالة
الحمل على الحقيقة الثابتة من تتبع الاستعمالات ان جعلناها امرا اخر مغايرا للظ المذكور حسب ما مرت الاشارة اليه نعم غاية ما يمكن اعتباره في المقام ان
يق بملاحظة الواضع حال الوضع اللفظ للمعنى كون ذلك تمام مدلوله وذلك امر حاصل من غير اعتباره ايضا اذ بعد اعتباره كون ذلك الوضع خاصا به
لا يمكن اندراج غيره في مدلوله فهو تمام المدلول بذلك الوضع ولا مانع من ان يكون غيره مدلولا بوضع اخر فيجتمعان المدلولية بملاحظة الوضعين
كما هو الحال في المشتركات لحصول الدلالة على المعنيين بعد العلم بوضع اللفظ لهما قطعا والحاصل انه قد تعلق كل من الوضعين بالمعنى المتصف بالوحدة
في ملاحظة الواضع وذلك المعنى هو تمام الموضوع له بالنسبة الى كل من الوضعين لبس الموضوع له ذات المعنى والظ انه غير مقيد بالوحدة اذ لو اريد باعتبار
الوحدة فيه تقييد الوضع بكون ذلك المعنى واحدا غير ماخوذ معه غيره في المدلولية بالنسبة الى ذلك الوضع فقد عرفت انه امر حاصل بمجرد ملاحظة المعنى
الواحد في الوضع وعدم ضم غيره اليه من غير حاجة الى الاشتراط ولا ينافي ذلك استعماله في كل منهما بارادة مستقلة نظرا الى كل من الوضعين كما هو المفروض
في محل البحث وان اريد به اعتبار الواضع عدم ارادة غيره معه ولو من جهة وضع اخر بارادة اخرى فذلك مما لا وجه للقول به اذ ذلك مما لا يخطر غالبا بالبال
الواضع حال الوضع اصلا فضلا عن اعتباره ذلك في الوضع وقد عرفت ان ارادة المعنى من اللفظ شيء وتعيين اللفظ بازائه شيء اخر غاية الامر ان الارادة
منه تابعة لذلك التعيين والمقص في المقام هو تبعية الارادة لكل من الوضعين ولا دليل على اعتبار الواضع في الوضع ما يمنع منه كما عرفت بل من البين
انه لم يعتبر في وضع اللفظ لكل من المعنيين عدم تبعية المتكلم للوضع الاخر في الارادة لا حال تبعيته لذلك الوضع ولا في حال الاخر وقد ظهر بذلك فساد
الوجه الثاني ايض فانه انما يتم اذا شك في كون وحدة المعنى في الارادة على الوجه المذكور ماخوذة في نظر الواضع معتبرة عنده اما في الوضع او الموضوع له واما
اذا كان عدم اعتباره لذلك ظاهرا بل كان الغالب عدم خطور ذلك بباله ايض حسب ما عرفت فلا وجه لذلك الاصل اذ لا شك حتى يقتصر على القدر المذكور
كيف وقد عرفت ان دلالة اللفظ على كون معناه مرادا للمتكلم ليست من جهة الوضع ابتداء بان يكون ذلك قيدا ماخوذا في الوضع او الموضوع له فضلا
عن ان تكون خصوصية تلك الارادة قيدا فيه على احد الوجهين فلا وجه اذن للقول باشتراط الوحدة في الارادة في الوضع او الموضوع له بشيء من الوجهين
المذكورين بل ليس محصل كل من الوضعين المفروضين سوى تعيين اللفظ بازاء المعنى الواحد وليس المستفاد منهما سوى دلالة اللفظ على المعنى الواحد
من غير ارادة فيه وليس المقص في الاستعمال المفروض سوى دلالته على كل من المعنيين كل على حسب ما وضع له فكما ان كلا منهما مدلول اللفظ ح على سبيل الانفراد
كما هو مقتضى الوضعين ومعلوم من ملاحظة اطلاق المشتركات بعد العلم باوضاعها فاي مانع من ان يراد منها على حسب تلك الدلالة بل ليس ارادة المعنى
من اللفظ سوى كون دلالته مقصودة للمستعمل فاذا كانت الدلالة على كل من المعنيين حاصلة قطعا من غير مزاحمة لاحد الوضعين للاخر كان قصد المتكلم
لتينك الدلالتين استعمالا للفظ في المعنيين وما يتوهم من عدم دلالة المشترك على المعنيين معا بل انما يدل على احد المعاني فقد ظهر فساده مما قررنا فلا مانع
اذن من الصحة الاستعمال المفروض من جهة وضع اللفظ لخصوص كل من المعنيين اصلا ثانيها انك قد عرفت ان دلالة اللفظ على المعنى وارادة ذلك المعنى
منه وان الاولى انما تحصل بمجرد وضع اللفظ للمعنى والعلم به واما ارادته منه فقد تحصل كما في الحقايق وقد لا تحصل كما في المجازات فدلالته على المعنى وضعية
حاصلة من وضع اللفظ له واما دلالته على ارادة المستعمل لذلك فليس بذلك الوضع وح نقول كما ان دلالة الالفاظ على معانيها حاصلة من جعل الواضع
مقصورة على القدر الثابت من توقيفه ولا يتعدى عن ذلك القدر فكذا جواز قصد المتكلم لتلك الدلالة وافادته المعنى المدلول عليه بها مقصور على
القدر الثابت من تجويز صاحب اللغة فلو منع عن قصد نحو استعمال من الدلالة او لم يعلم من تتبع استعمالات اهل اللغة تجويزه لها واذنه في استعمال اللفظ
لافادته لم يجز ذلك قطعا لوضوح كون اللغات امورا جعلية توقيفية متوقفة على نحو ما قرره الجاعل فمجرد دلالة اللفظ على المعنى لا يقضي بجواز قصده وارادته
من اللفظ كما هو الحال في اللوازم البينة للحقايق فانه لا يصح ارادة افهام تلك اللوازم من نفس اللفظ من غير ان يكون ذلك على النحو المتداول في المحاورات
الكاشفة عن تجويز الواضع وكذا الحال في ارادة ساير المجازات ولو بعد افهام المقاصد من الالفاظ باقامة القرينة عليها فان مجرد دلالة اللفظ على ارادة المعنى
نظرا الى ظاهر الحال او بواسطة القرينة غير كاف في صحة استعماله فيه بل لا بد في صحة الاستعمال من كونه على النحو المعهود من واضع اللغة ولذا ذهبوا الى
اعتبار الوضع النوعي في المجاز مع ان فهم المعنى من اللفظ ودلالته على المراد انما هو بواسطة القرينة من غير حاجة فيها الى الوضع المذكور وح نقول ان القدر
الثابت من تتبع الاستعمالات هو تجويز الواضع ارادة معنى واحد من اللفظ اعني تعلق ارادة واحدة بها وان كانت متعلقة بامرين او ازيد لكون المعنى
ح واحدا مع عدم الخروج في ذلك ايض عن مقدار ما ثبت فيه الاذن كما مر واما تجويزه لتعلق ارادتين متعددتين باللفظ الواحد فيه لو المتكلم قصدان
بافهام معنيين فغير ثابت من اللغة بل الظ ثبوت خلافه كما يظهر من تتبع الاستعمالات المنقولة عن العرب وملاحظة الاستعمالات الجارية بين اهل العرف من غير
فرق بين كون المعنيين حقيقيين او مجازيين او مختلفين فلم يجوز الواضع ان يكون اللفظ الواحد لا على المراد واحد متضمنا الارادة واحدة بمقتضى الاستقراء
ولا اقل من عدم ثبوت تجويزه لذلك وهو ايض كاف في المقام حسب ما عرفت فان قلت انه اذا عين الواضع لفظا للمعنى فالفائدة فيه افهام المتكلم لذلك المعنى
بواسطة وضعه له فاي حاجة اذن الى توقيفه في ذلك قلت ان ما ذكرت بعض وجوه من الحقيقة التوقيف لكن لا يثبت به الا تجويز ارادة افهام ذلك المعنى في
الجملة غاية الامر ان يثبت به تجويزه لارادته منفردا على حسب ما تعلق الوضع به واما افهام كل من المعنيين بقصدين مستقلين كما هو الملحوظ في المقام فلا
يلزم من ذلك اصلا سيما بعد جريان طريقة اهل اللغة والعرف على خلاف ذلك وظهور عدم تجويزه لذلك من استقراء الاستعمالات الشايعة والمحاورات
الدائرة ومما يوضح ذلك ملاحظة التثنية فانها قد وضعت لافادة تكرار المعنى المراد من مفردها فدلالتها على الفردين دلالة مطابقية فلو صحت ارادة معنيين

من اللفظ الواحد كما هو المفروض لجاز ان يراد من مثنى المشترك افهام فردين من معنى و فردين من معنى اخر فيراد بها مرة هذا و مرة هذا بارادتين مستقلتين
في استعمال واحد على نحو المفرد حسب ما بيّنا و من الواضح عدم جواز استعمالها كذلك في الموارد و لذا لم يقع الخلاف في استعمالها في المعنيين على النحو المذكور
حسب ما اشرنا اليه و بيّنا ان الخلاف فيها على نحو اخر غير ما قرر في المفرد فان قلت ان المانع هناك تعدد الوضع في التثنية فان للمفرد وضعا و للعلامة وضعا
اخر و حيث انه قد ضم فيها احد الموضوعين الى الاخر و لا اشتراك في وضع العلامة بل انما وضعت لافادة الفردين لا غير لم يصح ذلك قلت لا شك ان وضع
العلامة على نحو وضع سائر الحروف فهي انما وضعت لافادة التعدد فيما اريد من مدخولها فاذا صح ان يراد من مدخولها معنيان مستقلان بالارادة كانت
تلك العلامة دالة على تعدد كل منهما بملاحظتين فان قلت انه لما كان الوضع فيها واحدا لم يجز فيه ارادة افهام التعدد مرتين قلت و لا ان ذلك جار في المفرد
ايضا فان التنوين و اللام و نحوهما اللاحقة للاسماء ايضا اوضاع اخر فيه على النحو المذكور و هم قد جوزوا ارادة المتعدد من مدخولها فيتعدد مفادها تبعا
لها كما في المقام و ثانيا انه لا مانع من استعمالها في المتعدد بعد كون الموضوع له فيها خصوص الجزئيات فيراد منها هذا مرة و هذا مرة لتعلق الوضع بكل
منهما و ان كان الوضع فيها واحدا و لذا نقول ايضا في ايضاح ما ذكرناه انه لو جاز استعمال المشترك على النحو المذكور لجاز استعمال اسماء الاشارة و نحوها فيما
يزيد على الواحد ايضا لتعلق الوضع بكل منها على المعروف بين المتاخرين فيراد منها افادتها و كون الوضع فيها واحدا و في المشترك متعددا غير فاضل بالفرق
بعد تعدد الموضوع له و تكثر المعنى في الجملة فهناك ايضا معان متعددة قد وضع اللفظ بازائها فلم لا يجوز ارادتها في استعمال واحد بل نقول بلزوم جواز
تلك الارادة من النكرات ايضا لوضعها للفرد المنتشر و هو صادق على كل من الافراد فاي مانع على ما بنوا عليه من ارادة واحد منها و ارادة اخر و هكذا بارادات
متعددة نظرا الى كون كل منها مندرجا في الموضوع له و الحاصل ان التعدد فيما يطلق اللفظ عليه قد يكون ناشئا من تعدد الوضع كما في المشتركات و قد يكون
من جهة تعدد الموضوع له مع اتحاد الوضع كما في الضمائر و اسماء الاشارة و نحوها على المعروف بين المتاخرين و قد يكون من جهة ملاحظة الابهام فيما وضع
اللفظ له كما في النكرات فهناك و ان لم يكن تعدد في نفس المعنى لكن التعدد حاصل فيما يطلق اللفظ عليه نظرا الى اتحاده مع الموضوع له فان اطلاق النكرة
على خصوص الافراد من جهة كونه فردا فالتعدد هناك حاصل ايضا في الجملة بل و كذا الحال في سائر المطلقات من الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية و الطبايع
المطلقة نظرا الى صدقها على افرادها و اطلاق تلك الالفاظ عليها من جهة اتحادها معها فان كان كون المعنى موضوعا له في الجملة كافيا في صحة الاطلاق على المتعدد
لزم الاكتفاء به في جميع ذلك و الا فليمنع من الكل الا ان يقوم دليل على الجواز و لا وجه للتفصيل من غير بيان دليل و مما يشير الى ما قلناه ايضا ان اتحاد اللفظين
قد يكون باتحادهما في اصل الوضع كما هو الحال في المشترك على الظاهر حده و قد يكون بالعارض نظرا الى طرو الطواري كما اذا اتحد المفرد و التثنية في اللفظ من
جهة اضافتها الى المعرف باللام و قد يكون اتحادهما في الصورة مع كون احدهما لفظا واحدا موضوعا لمعنى مخصوص و الاخر متعددا بملاحظة اوضاع شتى لابعاضه
كما في سلما و سل عمرو عبد الله بملاحظة وضعه للعلمي و معناه الاضافي و تابط شرا بالنسبة الى معناه التركيبي و العلمي فلو قيل بجواز ارادة معان عديدة من
اللفظ الموضوع بازائها فلا بد من القول بجوازه في جميع ذلك ان لم يكن هناك مانع من جهة الحركات الطارية كما اشرنا اليه في اول البحث و التزام ذلك في غاية البعد
بل قد يقطع بفساده بعد ملاحظة الاستعمالات و البناء على التفصيل مع اتحاد المثالين مما لا وجه له ايضا فتدبر في المقام جيدا ثالثها ان الحروف اللاحقة للاسماء و
الافعال انما تفيد معاني زائدة متعلقة بتلك الاسماء و الافعال فهي ليست ناشئة بحرفها عن معانيها و اوضاعها الحاصلة لها قبل لحوقها كما هو معلوم من
ملاحظة الاستعمالات و لا اقل من قضاء الاصل به لذلك حتى يثبت المخرج و ح فالنفي الوارد على اللفظ انما ينفي المعنى الثابت له قبل طروه فلا وجه اذن للتفصيل
بين النفي و الاثبات لكون النفي مفيدا للعموم فيتعدد مدلوله بخلاف الاثبات فانه اذا افاد العموم فانما يفيده بالنسبة الى معناه قبل طرو النفي و المفروض
انه لا تعدد فيه ح فكيف يعقل تعدده بعد ورود النفي عليه غاية ما يفيده اذن هو العموم بالنسبة الى المعنى الواحد و لا كلام فيه نعم اذا قلنا بان مدلول المشترك
عند الاطلاق هو احد المعاني الصادق على كل منها كما هو احد الوجوه فيما عزي الى صاحب المفتاح امكن التفصيل المذكور فانه قد يق بان سلب احد المعاني
انما يكون بسلب الجميع لصدق نقيضه بحصول احد افراده بخلاف الاثبات لصدقه بحصول واحد منها لكنك قد عرفت ضعف الكلام المذكور و انه لا دلالة
لكلام صاحب المفتاح عليه و على فرض دلالته فلا حجة فيه بعد مخالفته لصريح فهم العرف و كلام المعظم و مع ذلك فليس من الاستعمال في المعنيين كما هو مورد البحث
ثم انه لو تم الوجه المذكور لجرى فيما اذا كان الاثبات موردا لادوات العموم اذ لا يختص العموم بالنفي فلا حجة للتفصيل المذكور و كذا الحال في علامتي التثنية
و الجمع اللاحقتين للمفرد انما تفيدان تعدد معناه الحاصل حال الافراد كما ان لحوق التنوين له يفيد الوحدة و لحوق اللام يفيد التعريف فاللفظ مع قطع النظر فانها
عن لحوق تلك الطواري له موضوع للطبيعة المطلقة القابلة لاعتبار كل من المذكورات معها بواسطة ما يلحقها من اللواحق المذكورة فليس مفاد كل من علامتي
التثنية و الجمع سوى افادة حال ملحوقها بحصوله في ضمن فردين او اكثر و ح فمن اين يجيء اختلاف اصل المعنى فيهما فان قلت ان ما ذكرت لو تم فانما يجري في التثنية
و الجمع المصحح و اما المكسر فليست افادته للتعدد الا بواسطة وضعه لذلك مستقلا لا من غير بقاء الوضع الافرادي في ضمنه لخروج المفرد عن وضعه بالتكسير
و ح فاي مانع من تعدد مفاده على الوجه الملحوظ في المقام قلت ان المعنى المتبادر من الجمع في الصورتين امر واحد لا اختلاف فيه من هذه الجهة اصلا كما هو ظاهر
من ملاحظة العرف فاذا ثبت عدمه في المصحح ثبت في المكسر ايضا مضافا الى عدم قائل بالفصل ثم مع الغض عما ذكرناه و المنع من ثبوت وضع حرفي لعلامتي التثنية
و الجمع ليتم ما ذكر من البيان لا بد من القول بثبوت وضع للمجموع و المرجع فيه علماء العربية و قد ذهب المعظم منهم الى عدم جواز بناء التثنية و الجمع الا مع اتفاق المعنى
و لا يعادله قول من ذهب الى جوازه مع الاختلاف فيه لرجحان الاول من وجوه شتى و مع الغض عن ملاحظة كلامهم فالرجوع الى التبادر كاف في اثبات ذلك اذ لا يستفاد
من التثنية و الجمع عرفا الا تعدد المعنى المعروض للافراد و يشهد له ملاحظة الاستعمالات نعم لا يجري ذلك في تثنية الاعلام و جمعها و قد عرفت قضاء الدليل فيهما
بالتصرف في معرضيهما و اما تثنية الضمائر و الموصولات و جمعهما فلا يبعد كونها موضوعات ابتدائية كمفرداتها هذا ان قلنا بكون الوضع فيها عاما و الموضوع
له خاصا و الا فلا اشكال على انه من جهة اتحاد الوضع فيهما يكون المعنى المستفاد منهما امرا واحدا و ان كان اللفظ موضوعا بازاء مخصوصيات فالتعدد الماخوذ في تثنيتهما

وجمعها

وجمعها انما يلحق ذلك المعنى الواحد المعروض للوحدة في مفرداتها فانه اذا تقرر ما ذكرناه فبناء التثنية و الجمع مع فرض تعدد المراد من مفردهما خروج عن وضع
التثنية و الجمع فيفتقر جوازه على وجود العلاقة المعتبرة في العرف بان لا يكون خارجا عن مجاري الاستعمالات و هو غير ظاهر بل الظاهر خلافه كما يظهر بالتامل في موارد الاطلاق
على ان التصرف في الاوضاع الحرفية مقصور على السماع في الغالب لذا اعتنى علماء العربية بضبط معانيها المجازية حتى انه ذهب بعضهم الى لزوم نقل الاحاد فيه و قد
مرت الاشارة اليه قوله لكان ذلك بطريق الحقيقة اورد عليه انه لا حاجة الى ضم المقدمة المذكورة للاكتفاء في المقام بمجرد الاستعمال سواء كان بطريق الحقيقة او
المجاز اذ المفسدة المدعاة انما تتبع وقوع الاستعمال مط فيكفي ان يق انه مستعمل في هذا وحده و في هذا وحده و التناقض حاصل بذلك و اجيب عنه بان المقدمة
المذكورة لا بد منها في المقام اذ لو فرض عدم الالتفات اليها لم يلزم كونه مستعملا في هذا وحده و في هذا وحده لامكان سقوط الوحدة ح فيكون مستعملا في نفس
المعنى بدون القيد مط غاية الامر ان يكون مجازا و فيه ان المفروض في محل البحث استعمال اللفظ في معنييه الموضوع لهما و ذلك مما يصدق باستعماله في هذا
وحده و في هذا وحده فاعتبار ذلك في محل النزاع مغن عن المقدمة المذكورة و انت خبير بان ما ذكر في الايراد و الجواب مبني على كون المفسدة المترتبة على ذلك هو
لزوم اجتماع المتنافيين في الارادة حيث يراد المعنى وحده و لا يراد وحده بعد البناء على اعتبار الوحدة في الموضوع له لكنك تعلم انه لو كان ذلك مقصود المتكلم
المستدل في المقام لم يحتج الى اطالة الكلام و ضم المقدمات المذكورة و رده المشترك بين المعنيين الى المشترك بين ثلثة ثم التمسك في بيان الاستحالة
بالمنافاة بين ارادة معنيين معا مع ارادة كل منهما منفردا بل كان يكفيه التمسك الى المنافاة الظاهرة بين ارادة احد المعنيين مع الاخر نظرا الى اعتبار قيد
الوحدة في كل منهما مع الاخر بناء في الوحدة الملحوظة من جهتين الذي يظهر من التفتازاني و كلامه انه لم ياخذ في الاحتجاج اعتبار الوحدة في وضع اللفظ لكل من المعنيين
سواء كان جزءا من الموضوع او شرطا فيه و في الوضع كيف و لو اخذ ذلك لم يتجه ما ادعاه من كون معاني اللفظ ح ثلثة لكون استعماله في المعنيين معا كاستعماله
في كل منهما منفردا حقيقة ايضا ضرورة اسقاط الوحدة المعتبرة ح فيكون اللفظ مستعملا في غير الموضوع له قطعا فكيف يلزم ان يكون ذلك ايضا حقيقة حسبما
ادعاه بل الظ ان مقصوده الزام كون المعنيين معا ايضا معنى حقيقيا للفظ نظرا الى وضعه لكل منهما و استعماله فيهما فيكون ذلك اذن بناء على القول بجواز الاستعمال
فيهما معنى ثالثا للفظ مغايرا لكل منهما فيكون اللفظ مشتركا بين تلك الثلثة و لما كان مورد النزاع هو استعمال المشترك في جميع معانيه فلا بد من كونه
مستعملا في المعاني الثلثة المذكورة و رتب على ذلك لزوم التناقض و يمكن تقرير كلامه في بيان التناقض بوجهين احدهما ان يريد بذلك لزوم التناقض
بين المرادين فان ارادة المعنيين معا قاضية بعدم الاكتفاء بكل منهما في الامتثال و الاطاعة بل لا بد فيه من حصول الامرين و ارادة كل منهما منفردا قاضية بحصول
الامتثال بالاتيان لكل منهما و هما متنافيان ثانيهما ان يقرر ذلك بالنسبة الى نفس الارادتين نظرا الى ان ارادة المعنيين معا قاضية بعدم ارادته لكل منهما
منفردا انما يكون بعدم ارادته الامرين معا و كان الاظهر حمل كلامه على الاول اذ لو اراد الثاني لم يقتصر في بيان المنافات على المنافات الحاصلة بين ارادة كل منهما
منفردا و ارادة المعنى الثالث الذي اثبته في المقام اعني المعنيين معا لثبوت المنافات ايضا بين ارادة المعنيين الاولين ايضا نظرا الى ملاحظة الوحدة في كل منهما
و كان هذا الوجه ناظرا الى التقرير المتقدم فقد يلغو معه اعتبار تلك المقدمات لامكان التمسك به من اول الامر الا ان يق ان ذلك لا يقضي بالغاء المقدمات المذكورة
بالنظر الى ما ذكره من التقرير غاية الامر ان لا يحتاج اليها في التقرير الاخر فلا يرد عليه استدراك بعض المقدمات بل لا يرد عليه ان هناك طريقا اخر في الاحتجاج
لا حاجة فيه الى ضم المقدمات المذكورة و هو لا يعد ايرادا على الحجة و كيف كان فلا يخفى وهن الحجة المذكورة على التقرير المذكور و على ما قررناه من وجوه شتى
قوله لح ثلثة معان لا يخفى انه ان قيل بكون اللفظ موضوعا لكل من المعنيين بقيد الانفراد لم يكن استعماله في المعنيين معا على سبيل الحقيقة قطعا لسقوط
قيد الانفراد و ان قيل بكونه موضوعا لكل من المعنيين لا بشرط الانفراد و عدمه لم يكن استعماله في المعنيين استعمالا في معنى ثالث لكونه استعمالا في نفس
المعنيين المفروضين نعم يكون استعمال المشترك ح على وجوه ثلثة لا ان يثبت له هناك معان ثلثة و الفرق بين الامرين ظاهر و ان كان مقصوده باستعماله في المعنيين
ان يستعمل في مجموعهما كما يومي اليه قوله معا و التعبير عنه بعد ذلك بارادة المجموع و ح فكون المعاني ثلثة مما لا ريب فيه مع قطع النظر عن اعتبار الوحدة ايضا
الا ان دعوى كون استعماله في المعنيين كك حقيقة بين الفساد ثم انه لو صح ما ذكره في بيان كون المعاني ثلثة لجرى في كونها اربعة و هكذا فلا تقف معانيه
على حد قوله و قد فرض استعماله في جميع معانيه لا يخفى ان ذلك غير ماخوذ في محل البحث فان المبحوث عنه في المقام هو استعماله في ازيد من معنى سواء
استعمل في الجميع او لا نعم القائل بظهوره في الاستعمال في جميع معانيه يحمله عليه عند التجرد عن القراين و ذلك مما لا ربط له بمحل النزاع في المقام قوله الاكتفاء بكل
واحد منها ظاهر ان ذلك يعطي ما ذكرناه من كون مقصوده الاكتفاء به في الامتثال لظهور لفظ الاكتفاء في ذلك و كذا قوله و كونهما مرادين على الانفراد
فان الظ كون قوله على الانفراد قيدا للمراد لا للارادة لما يشتمل عليه ذلك من التناقض في نفسه و ح فيرد عليه ان غاية ما يلزم ح ان يكون هناك تكاليف
ثلثة احدها التكليف بهما على الاجتماع بان يكون كل منهما بعضا من المراد كما هو ظ كلامه و الثاني و الثالث التكليف بكل منهما منفردا فلا تناقض نعم لو
تعلق هناك تكليف واحد بما ذكر على النحو المذكور ثبت التناقض الا ان استعمال المشترك في معانيه لا يقضي بذلك اصلا و مع الغض عن ذلك فالمراد
في محل النزاع استعمال المشترك في معانيه التي يمكن الاجتماع بينها في الارادة حسبما مر فعلى فرض كون المعنيين معا معنى ثالثا لا يلزم من القول بجواز
استعمال المشترك في معانيه ان يراد ايضا لعدم امكان ارادته ايضا نظرا الى ما قرره من لزوم التناقض فليكن المراد ح هو كل منهما منفردا و به يحصل ما هو
المقصود على انا نقول ان موضع النزاع هو المعنى الثالث على ما يقتضيه جعله مقدما في القياس الاول فما ذكره في تالي القياس الثاني من لزوم كونه
مريدا لاحدهما خاصة غير مرتبط بذلك فاسد اذ مع ارادة المعنيين معا لا يراد كل منهما منفردا غاية الامر ان لا يكون ذلك استعمالا له في معانيه بل في معنى
واحد و لا مناقشة فيه بعد وضوح المراد قوله و الجواب ان ذلك مناقشة لفظية اه هذا الجواب ينطبق على التقرير المتقدم و قد عرفت بعده من كلام المستدل
كيف و كثير من مقدماته المذكورة ح مستدركة و لا حاجة فيه الى التطويل المذكور حسبما اشرنا اليه قوله فانا نقطع فان المفرد لتعدد افادة الظ ان المراد
بما ذكره اولا من كونهما مفيدين للتعدد هو الدلالة على تعدد المفرد و بما ذكره ثانيا هو الدلالة على تعدد نفس المعنى فيهما مستقلان في الدلالة

على التعدد لكن على الوجه الاول وهو الفارق بينها وبين المفرد واما دلالتها على التعدد بالوجه الثاني فتابعة لافادة المفرد اياه قوله فان التجوز من التنا
اه لا يخفى ان قضية ظهور المشترك في جميع معانيه ان يكون المنسوب في الاية الى كل من المعطوف والمعطوف عليه جميع المعاني كما هو شان الدلالة على العموم
عند اسناد العام الى كل من المذكورات وليس مفاد ذلك الاية ولا ادعاه المستدل فلا يطابق ما ادعوه قوله وهو غاية الخضوع قد يستشكل في
المقام بانه لو اريد به ذلك لم يتجه تخصيصه بكثير من الناس اذ ان اريد به الخضوع التكويني وان اريد به التكليفي فلا يعم ما عدا المكلفين فلا يصح اسناده الى غيرهم
ايضا وقد يدفع بان المراد به مطلق الخضوع الاعم من الوجهين الا ان ذلك لما اسند الى غير ذوي العقول انصرف الى الاول واذا اسند الى ذويها انصرف الى الثاني
لظهور الفعل المنسوب اليهم فيما صدر منهم على سبيل الاختيار او يقال ان الكفار من ذوي العقول لما تعلق منهم الخضوع التكويني وبعنادهم واستكبارهم
الحاصل منهم في مقام التكليف تعادلا مكانة الخضوع فيهم او يقال ان الفائدة في تخصيصهم بالذكر تشريفهم وظهور الخضوع والانقياد بالنسبة اليهم
بخلاف غيرهم ويؤيد ذلك اندراج الكل في قوله تعالى من في السموات ومن في الارض فيكون ذكر الخاص بعد العام لاحد الوجهين المذكورين فلا حاجة
الى التزام التخصيص في الاول وقد يجعل ذكر الشمس والقمر وغيرهما ايضا من ذلك بناء على شمول من في المقام لذوي العقول وغيرهم تنزيلا للكل
في المقام منزلة ارباب العقول هذا ولنختم الكلام في المرام بالتنبيه على امور احدها ان الظاهر ان البحث في المقام انما هو في المشترك واما غيره من الالفاظ
المتحدة في الصورة المختلفة بحسب المعنى مما اشرنا اليه كالالفاظ المشتركة من جهة الاعلال وغيره والالفاظ المشتركة بين المفرد والمركب التام وغيره فالظ
خروجها عن موضوع البحث في المقام لكن قد عرفت ان الوجه الذي ذكروه للمنع فلا يجري بانه فيه عند التامل وقد يتخيل بعض الوجوه للمنع من ارادة ما يزيد
على الوجه الواحد في بعض الصور المذكورة لكنه لا ينهض حجة على المنع نعم ظاهر المحاورات يابى عنه كما لا يخفى والظاهر انه لا مجال للتامل في المنع منه وذلك من الشواهد
على المنع من استعمال المشترك ايضا كما مرت الاشارة اليه ثانيها ان ارادة الظاهر والباطن من القران ليست من قبيل استعمال المشترك فان ما يراد من معنى الباطن ما هو
الظاهر من عدم كون البطون مما وضع اللفظ بازائها ليكون اللفظ مشتركا لفظيا بين الظاهر والباطن فذلك شبيه باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وان
كان الظاهر معنى حقيقيا او مجازيا ان كان مجازا الا ان الظاهر انه ليس من ذلك القبيل ايضا اذ كثير من البطون المذكورة في الروايات ليس بينها و
بين المعنى الظاهري مناسبة بينة يصح استعمال اللفظ فيها بحسب المتعارف في المحاورات والظاهر ان ارادة البطون مبنية على مراعاة امر اخر عدا الاوضاع
اللغوية شخصية كانت او نوعية بمعناها الاخص والاعم وانما هي مبنية على اشارات لا يعرفها الا الراسخون في العلم فلا دلالة في ارادة امور عديدة من
الايات الكريمة على الوجه المذكور على جواز استعمال اللفظ في الحقيقتين والحقيقة والمجاز او المجازين كما قد يتوهم في المقام ثالثها ان الخروج عن مقتضى اللغة
قد يكون باللحن في اصل الكلمة او في عوارضها ولواحقها الطارية كالاعراب والتقديم والتاخير والوقف بالحركة والوصل بالسكون بناء على المنع منها
بحسب اللغة وقد يكون بالخروج عن القواعد الكلية المقررة في اللغة مما لا يتعلق بخصوص صنف من الالفاظ كخصوصية المعنى من اللفظ فان التلفظ بالكلام
من غير قصد الى معناه اصلا خارج عن قانون اللغة ولا يندرج اللفظ معه في شيء من الحقيقة والمجاز الا انه ليس فيه لحن في اصل الكلمة ولا في عوارضها
اللاحقة وانما يخالف ذلك ما تقرر في اللغة من ذكر الالفاظ لارادة معانيها الموضوع لها او غيرها مما يقوم القرينة عليها حيث ان اللغات مما قررت للتفهيم
والتفهم وابداء ما في الضمير وقد يجعل من ذلك استعمال المجازات من دون ضم قرينة اليها لخروج اللفظ بذلك عما اعتبره الواضع من ضم القرينة اليها في
الاستعمال والظاهر ان ما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فليس في استعمال المشترك في معنييه لحن في نفس الكلمة ولواحقها لما عرفت من عدم مخالفته لوضع
الكل لكل من المعنيين وانما المخالفة فيه للقاعدة المذكورة بحسب ما مر بيانه فكما ان في عدم قصد المعنى من اللفظ واخلائه عن ارادة المعنى خروجا عن القانون
المقرر في اللغة في استعمال الالفاظ فكذا في جعل اللفظ علما مارا على المعنى الواحد وارادة كل منهما بارادة مستقلة على نحو ما مر بيانه فلا يحمل عليه
الكلام الوارد في المحاورات نعم ربما يخرج المتكلم عن القانون المقرر لغرض يدعو اليه من العبارة كما قد يقع من بعض الناس في بعض المقامات كمقام المطايبة والتمليح
وهو ادنى من نقص فان المتكلم كما قد يقع منه غير ذلك ايضا من التصنعات لغرض اتساعه في اللغة في مقامات خاصة ولا ربط لذلك بجواز الاستعمال المفروض
بحسب اللغة كما هو محط الكلام ثم قوله كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه محل الخلاف في هذه المسئلة كالمسئلة المتقدمة بعينها من غير تفاوت
والحق هنا ايضا ما حققناه هناك من غير فرق وما ذكرناه من الوجه هناك جار هنا ايضا بل وفي استعمال اللفظ كل في مجازيه وان لم يعنونوا البحث
وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله فاكثرهم على انه مجاز اه قد يقال ان اعتبار استعمال اللفظ فيما وضع اللفظ له واستعماله في غيره ماخوذا في حدي الحقيقة
والمجاز لا بشرط ان لا يكون ذلك مع استعماله في غيره في ذلك الاستعمال لم يتجه نفي كونه حقيقة في المقام نظرا الى شمول كل من حدي الحقيقة والمجاز
لذلك فالوجه اذن هو القول الثاني وان اخذ ذلك في الحدين بشرط ان لا ينضم اليه غيره اصلا ولو بارادة اخرى خرج الاستعمال المذكور عن الحدين معا ولم
يندرج في شيء منهما فلا وجه لعده مجازا واعتبار حد الحقيقة على الوجه الثاني والمجاز بالوجه الاول مما لا وجه له لكون التحديد فيهما على نحو واحد وكان المنساق
من الحدين المذكورين هو الوجه الثاني وخروج الاستعمال المفروض عنهما مبني على عدم جوازه كما هو الحق واما على القول بالجواز فلا بد من اختيار الوجه
الاول فيكون الاستعمال المذكور حقيقة ومجازا باعتبارين فالقول بكونه مجازا خاصة كما عن الاكثر غير متجه نعم لو قلنا باستعمال اللفظ اذن في المعنى
الحقيقي والمجازي بارادة واحدة ليكون المعنيان معا مرادين من اللفظ اتجه ما ذكروه اذ المركب من الداخل والخارج خارج قطعا الا انك قد عرفت خروج
ذلك عن محل النزاع فكان الاختيار المذكور مبني على غلط في المقام ثم قوله فلان شرط المجاز نصب القرينة المانعة اه قد يقال ان اعتبار القرينة المعاندة لارادة
الحقيقة في حد المجاز انما وقع في كلام اهل البيان ولذا استشهد المستدل بما ذكروه وهم قد بنوا على تثليث الاقسام في المقام من الحقيقة والمجاز والكناية
واما علماء الاصول فالاستعمال عندهم منحصر في الحقيقة والمجاز ولذا لم يعتبروا وجود القرينة المانعة في حد المجاز فعلى هذا يتحد الاصطلاحان في الحقيقة
انما الاختلاف بينهما في المجاز فالمجاز الاصولي اعم مطلقا من البياني لاندراج الكناية في المجاز عند الاصوليين وكونها قسيما له عند البيانيين فظهر بذلك

ان الدليل المذكور انما يفيد عدم جواز الاجتماع بين ارادة المعنى الحقيقي والمجازي بالنسبة الى المجاز البياني الاصطلاحي والقائل بالجواز لم يصرح بجواز الاجتماع بالنسبة
اليه بل اطلق جواز استعماله في الامرين ومعلوم ان ذلك انما يكون مع انتفاء القرينة المعاندة وايضا فالظاهر من اطلاق المجاز في كلامهم هو المجاز الاصولي وجواز
اجتماع الارادتين في ذلك معلوم بل متفق عليه بين ارباب البيان في الكناية بل اعتبر السكاكي فيها الجمع بين الارادتين ومن هنا حاول بعض اعلام المحققين
جعل النزاع في المسئلة لفظيا نظرا الى ان المانع انما اراد امتناع الاجتماع بالنسبة الى المجاز البياني كما يعطيه ملاحظة دليله والمجوز انما اراد جواز الاجتماع في
المجاز الاصولي الشامل للكناية فعلى هذا لا نزاع في المعنى اذ القائل بالمنع لا يمنع من جواز الاجتماع في الكناية المندرجة في المجاز الاصولي والقائل بالجواز
لا يجوزه في المجاز البياني المعتبر فيه وجود القرينة المعاندة اذ امتناع الاجتماع ح ضروري غير قابل للانكار قلت الظاهر ان محل النزاع في المقام هو جواز استعمال
اللفظ فيما وضع له وغير ما وضع له على النحو المفروض في المشترك من غير ملاحظة كونه مجازا اصوليا او بيانيا وكون الاستعمال ح حقيقة ومجازا حيث جعلوا
ذلك نزاعا ثانيا والقائل بالمنع يمنع من ذلك مط والمجوز يجوزه سواء كان ذلك مجازا او لا وما استند اليه المانع من ان المجاز ملزوم قرينة معاندة للحقيقة
معروف بين ارباب الاصول ايضا لما يلهجون به من توقف المجاز على القرينة الصارفة فليس ذلك في كلام علماء البيان خاصة وان اشتهرت تلك العبارة بينهم
نعم استشهاده في المقام بكلام البيانيين ليس في محله وهو ناش من الخلط بين الاصطلاحين وغفلة الشاهد عن المدعى لا يقضي بتخصيص الدعوى مع انه من
الواضح دوران الامر في المقام مدار استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره في مقابلة استعمال المشترك في المعنيين فتخصيص كلام المانع بخصوص المجاز الاصطلاحي
عند ارباب البيان في غاية البعد كيف ولو جاز ذلك عندهم في غيره لاشاروا اليه وبينوا انه لا منع من جهة الاستعمال في المعنيين المفروضين وانما المنع
في خصوص فرض مخصوص اقتضاه الاصطلاح وهو ما اذا حصلت القرينة المعاندة بالمعنى المذكور في الاستدلال ولا كلام اذن في المنع وايضا لو كان مقصود
المجوز جواز اجتماع الامرين في الكناية لكان استنادهم في الجواز الى وجود الكناية المتفق عليها عند ارباب الاصول والبيان اولى وكان ذلك دليلا قاطعا على
جواز الاستعمال في المعنيين وان لم يتم انه ح مجاز في اصطلاح البيانيين مع اندراج الكناية حسبما ذكره في المجاز الاصولي من غير ظهور خلاف
فيه مضافا الى انه لا وجه لما وقع من الخلاف بين المجوزين في كون الاستعمال المذكور مجازا او حقيقة ومجازا لاندراج الكناية في المجاز في الجملة بحسب اصطلاح
ارباب الاصول وكونها قسما ثالثا عند اهل البيان والتحقيق ان الكناية ليست من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره سواء ادرجناها في
المجاز او جعلناها قسما اخر فليس في صحة استعمال الكناية دلالة على بطلان القول بالمنع من الاستعمال في المعنيين المذكورين حسبما عرفت الحال فيه مما
قدمناه في الفائدة الثالثة ولنوضح الكلام فيه في المقام فنقول ان استعمال اللفظ في المعنى يكون على وجوه احدها ان يطلق اللفظ ويراد به افهام المعنى الموضوع
له مستقلا من غير ان يراد معه شيء اخر ثانيها ان يراد به افهام غير معناه الموضوع له كذلك وهذا يكون على وجهين احدهما ان يراد ذلك الغير من اللفظ ابتداء
كما في رايت اسدا يرمي فان المراد اولا من لفظ الاسد هو الرجل الشجاع الا انه يكون معناه الحقيقي واسطة في دلالته عليه من غير ان يراد من اللفظ اصلا ثانيهما
ان يراد اولا من اللفظ معناه الحقيقي لا لان يقف السامع عنده ويجعله متعلقا للاسناد المذكور في الكلام بل لان ينتقل منه الى المعنى المجازي الذي هو
المقصود في المقام فليس شان ارادة المعنى الحقيقي الا مجرد حضوره لينتقل منه الى غيره ويجعل وصلة الى فهمه من غير ان يكون المقصود ذلك المعنى مقصودا
بالافهام من اللفظ اصلا فالانتقال فيه الى المعنى المجازي انما يكون بعد توسط ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ والمستعمل فيه على كل من الوجهين المذكورين
هو المعنى المجازي اذ هو ملحوظ المستعمل والمقصود بالافهام من اللفظ واما المعنى الحقيقي فليس الا واسطة في الافهام سواء لم يرد من اللفظ اصلا كما
في الوجه الثاني وقد مر بيان ذلك واشرنا هناك الى ان جملة من المجازات الجارية في المحاورات مندرجة في القسم الاخير ومن جملتها الكناية في احد وجهيها ولذا
صح قولك كثير الرماد وطويل النجاد ومهزول الفصيل مع علم المتكلم والمخاطب بانه لا رماد له ولا نجاد ولا فصيل اذ ليس المقصود الحقيقة من تلك الالفاظ
الا معانيها المجازية وليس المقصود من ارادة معانيها الحقيقية سوى احضار تلك المعاني ببال السامع ليجعل واسطة في الانتقال الى غيرها مما يتعلق الاسناد
بتلك المعاني المنتقلة اليها فلا كذب في تلك الاخبارات اصلا لعدم تعلق الاسناد بالمعاني الحقيقية مطلقا فتحقق بما ذكرنا كون اللازم مرادا في الكناية
مع ارادة ملزومه كما ذهب اليه صاحب المفتاح غير ان ارادة اللازم في هذه الصورة بالاصالة وارادة الملزوم بالتبع من جهة توسطه في الانتقال
اليها ثالثها ان يراد من اللفظ افهام معناه الحقيقي استقلالا لكن يراد مع ذلك الانتقال الى ما يلزم ذلك ايضا سواء كان ذلك لازما لنفس الحكم او
لما تعلق به من النسبة التامة المتعلقة بالحكم او الخصوص المحكوم عليه او المحكوم به وسواء كان ذلك اللازم هو مقصوده المسوق له الكلام او بالعكس
او يكون الكلام مسوقا لافهام الامرين والظاهر اندراج ذلك على جميع وجوهه في الحقيقة باصطلاح اهل الاصول لاستعمال اللفظ فيما وضع له وبالمعكوس
وليس المعنى الاخر مما استعمل اللفظ فيه بل انما اريد افهامه بعد افهام المعنى الحقيقي وارادته من اللفظ والفرق بينه وبين الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين
ظاهر فان المعنى الحقيقي غير مراد هناك الا تبعا لافهام المجازي ح لذلك لم يتعلق به الحكم اصلا فليس يراد ح من اداء اللفظ الا بيان معناه المجازي بخلاف الوجه
الاخير فان المعنى الحقيقي هناك مقصود بالافادة غير انه اريد الانتقال منه الى لازمه او لازم الحكم به ايضا وذلك لا يقضي باستعمال اللفظ فيه ولذا لا يتوقف ذلك
على نقل اهل اللغة ولا ترخيصهم بل ذلك ليس فيه تصرف في اللفظ ولا خروج عن مقتضى الوضع بخلاف الصورة المتقدمة والظاهر ان بعض الكنايات من
هذا القبيل كما اذا قلت زيد طويل النجاد واردت به بيان طول نجاده حقيقة وقصدت من ذلك ايضا بيان لازمه اعني طول قامته ايضا كما نص عليه علماء
البيان فعلى هذا تكون الكناية على وجهين يندرج احدهما في المجاز الاصولي والاخر في حقيقته وكان هذا هو الوجه فيما ذكره صاحب المفتاح حيث قال
في موضع ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة وهو ظ في عدم لزوم ارادتها ايضا وفي موضع اخر المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعا اذ يمكن ان يكون اراد
بالاول هو ارادة المعنى الحقيقي اصالة وبالثاني ما يعمها والتبع وارادة المعنيين منها في الجملة حاصلة على التقديرين الا انه قد يكون المعنى الحقيقي مما
ح بالثاني مقصودا بالاصالة ايضا فيكون اللفظ مستعملا فيه وقد لا يكون حسبما عرفت من الوجهين واياما كان فلا ربط للكناية بما نحن فيه من استعمال

اللفظ في كل من حقيقته ومجازه على سبيل الاستقلال كما هو المبحوث عنه في المقام اذ ليس اللفظ على الاول الا مستعملا في معناه الحقيقي وليس في الثاني
الا مستعملا في معناه المجازي فيمتنع جواز استعماله على الوجه الثاني وجود العلاقة المصححة للاستعمال بخلاف الوجه الاول فان قلت اذا كان كل من معناه
الحقيقي والكنائي مقصودا بالافادة استقلالا كان اللفظ مستعملا في كل من المعنيين اذ ليس الاستعمال الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فكيف لا يعد ذلك
من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه قلت لو كان الانتقال الى معناه اللازم من اللفظ ابتداء ولو بواسطة الانتقال الى ملزومه او ارادة تصويره في ذهن
السامع كان اللفظ مستعملا فيه واما اذا كان الانتقال اليه من جهة ثبوت المعنى المراد من اللفظ المستلزم ثبوته لثبوت ذلك اللازم فليس ذلك من استعمال
اللفظ فيه وان اراد المتكلم افادته ايضا وكان بناؤه على بيانه كبيان ملزومه فان الانتقال الى وجود اللازم والعلم بحصوله انما يجيء من جهة ثبوت ملزومه
المراد من اللفظ ابتداء نظير ساير اللوازم المقصودة من الكلام مما لا يستعمل اللفظ فيها كما اذا كان المقصود من الكلام افادة لازم الحكم فقط او مع افادة
الحكم ايضا اذ ليس اللفظ هناك مستعملا الا في افادة نفس الحكم وانما ينتقل منه الى لازم الحكم بالالتزام ولذا لا يعد الكلام المقصود منه افادة لازم الحكم
من المجاز والذي يوضح ذلك ان استعمال اللفظ في المعنى اما ان يكون على سبيل الحقيقة او المجاز وعلى التقديرين فالدال على المعنى هو نفس اللفظ ابتداء
غير ان دلالته عليه قد تكون بتوسط الوضع وقد تكون بواسطة القرينة فالدال على المعنى هو اللفظ والوضع او القرينة هو الباعث على دلالته فليست
القرينة هي الدالة على المعنى المجازي بل الدال هو اللفظ المقترن بالقرينة كما قرر في محله وهذا بخلاف دلالة اللفظ على لوازم المعنى المراد وان كانت تلك
اللوازم مقصودة بالافادة ايضا فان الدال عليها اولا انما هو ذلك المعنى المراد واللفظ هناك دال بعيد حيث انه يدل على ما يدل عليها فتبين بما
قررناه وجه الفرق بين دلالة الالفاظ على معانيها المجازية ودلالتها على معانيها الالتزامية فانها وان اشتركت في كون الدلالة غير وضعية حسبما مرت
الاشارة اليه الا ان الدال في المجازات هو نفس اللفظ بانضمام القرينة وفي المداليل الالتزامية يكون الملزوم هو الدال عليها بلا واسطة واللفظ انما
يدل عليها بتوسط دلالتها على المعنى الدال عليها ومن هنا يظهر وجه الحاجة في دلالة المجازات على قيام القرينة مع ان من المعاني المجازية ما لا يحتاج
انفهامها الى نصب القرينة كما اذا كانت من اللوازم البينة لمعانيها الحقيقية فان ذلك اللزوم لا يفيد كونها مدلولة بالدلالة الحاصلة في المجازات
غاية الامر ان يفيد كونها مدلولة على النحو الثاني وهو غير قاض بكونها مدلولة للفظ ليكون اللفظ مستعملا فيها كما هو المعتبر في المجاز وبملاحظة ما
ذكرناه يتضح اندراج دلالة المجازات في المطابقة نظرا الى تعلق الوضع الترخيصي بها حسبما مرت الاشارة اليه اذا تقرر ذلك فقد ظهر الوجه في كون اللفظ
مستعملا في خصوص المعنى الموضوع له في المقام دون معناه اللازم فلا يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي والمجازي كما هو الملحوظ في محل النزاع فان
قلت اذا امكن ارادة اللازم من اللفظ على كل من النحوين المذكورين فاي مانع من ان يكون ذلك مرادا في الكناية على نحو ما يراد في المجاز مع ارادة معناه الموضوع
له ايضا فيكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي والمجازي على نحو ما يقوله المجوزون قلت الاحتمال المذكور مدفوع بما قررناه في وجه المنع من تعلق
ارادتين مستقلتين بلفظ واحد وجعله علما على كل من المعنيين المفروضين والمقصود مما بيناه دفع ما يتوهم من دلالة ما ذكره علماء البيان في باب الكناية
على جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي بجواز حمل ما ذكروه على ما قررناه وقد عرفت ان الظاهر بعد التأمل في الاستعمالات ثم ان ما ذكر في
وجه الجمع بين القولين من ان القائل بالجواز لا يجوزه في المجاز البياني انه محل نظر اذ قد يقال ان القدر الثابت من اعتبار القرينة المعاندة تعاندها لارادة
الحقيقة بتلك الارادة لا بارادة اخرى منضمة اليها كما هو المعتبر في موضع النزاع فلا مانع من القول بجواز ارادة المعنيين مع حصول القرينة المعاندة
ايضا كيف وقد اورد ذلك جماعة من المتأخرين على الدليل المذكور وبنوا على عدم اثباته لمنع الاجتماع بين المعنيين على ما هو المفروض في المقام فلا يتجه
نفي الخلاف عن عدم جواز الاجتماع بالنسبة الى المجاز البياني فان قلت ان الظاهر مما ذكره علماء البيان هو كون القرينة مانعة عن ارادة الحقيقة مطلقا
فيمكن جعله فارقا بين المجاز والكناية لما هو الملحوظ من كون كل من المعنى الحقيقي والكنائي مرادا هناك بارادة مستقلة اذ ليس المقصود هناك مجموع المعنيين
ولا احدهما فلا يتم الفرق المذكور الا على ما بيناه قلت ان المقصود مما ذكرنا امكان وقوع الخلاف في المقام نظرا الى حمل كلامهم على ذلك كما توهمه
اولئك الاعلام لا تصحيح حمله على ذلك فلا يتجه لاجل ذلك الحكم بانتفاء الخلاف عن جواز الاجتماع بالنسبة اليه وان كان المتجه عدم جوازه كما يشهد
الشرط المذكور ولا يلزم من ذلك جواز الاجتماع بالنسبة الى الكناية لما عرفت مما اوضحنا فظهر ايضا مما قررنا اندفاع ما اورده الجماعة على الدليل
المذكور قوله انه ليس بين ارادة الحقيقة اه هذا مبني على انكار كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقا اذ ليست القرينة شرطا
في صحة استعمال المجاز حتى يكون ملزوما لها بحسب اللغة فلو استعمل اللفظ في المعنى المجازي من دون ذكر قرينة اصلا لم يكن ذلك غلطا في الاستعمال
بحسب اللغة وانما يكون قبيحا من جهة الاغراء بالجهل لم يكن هناك مانع اصلا كما اذا استعمل المجازات في الادعية من دون ذكر القرينة لوضوح المقصود
عنده تعالى وكذا لو جاز الكذب لاجل الضرورة فورى المستعمل في كلامه بارادة المعنى المجازي تفصيا من الكذب كان الاستعمال صحيحا قطعا ويشير
الى ما ذكرنا انه لا يعتبر في القرينة ان تكون مقارنة للمجاز لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب في الجملة كما هو المعروف ومن البعيد ان تكون القرينة المتأخرة
شرطا في صحة الاستعمال الحاصل في زمان متقدم عليه فاذا ثبت ان ذكر القرينة لاجل الافهام لا لاجل كونها شرطا في صحة الاستعمال ظهر فساد كون المجاز
ملزوما بحسب اللغة للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقا فان ما يراد بها افهام المخاطب ارادة المعنى المجازي وهو حاصل باقامة القرينة على افهام
المعنى المجازي في الجملة سواء اريد معه المعنى الحقيقي ايضا او لا وبذلك ظهر ان ما ذكر من كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقا ليس
مبنيا على كون القرينة شرطا في صحة التجوز بل يتم ذلك مع كون القرينة لاجل الافهام ايضا حيث انه بعد توقف انفهامه على قيام القرينة وكون الكلام
مسوقا لاجل الافهام يكون ارادة المعنى المجازي ملزوما للقرينة المفهمة لكن ارادة المعنى المجازي على النحو الذي فصلناه لا يجامع ارادة المعنى الحقيقي
اذ لا يصح ان يراد من لفظ واحد معنيان مستقلان حسبما مر القول فيه بل لا حاجة في المقام الى ما قررناه في المشترك نظرا الى ان ارادة المعنى المجازي من

اللفظ

اللفظ موقوف على ترخيص الواضع قطعا والقدر الثابت من ترخيصه من التتبع في الاستعمالات هو ارادة المعنى المجازي منفردا واما تجويزه لارادة
المعنى المجازي مع ارادة المعنى الحقيقي ايضا حسبما فرض في محل النزاع فغير معلوم من ملاحظة الاستعمالات لو لم نقل بدلالتها على المنع منه وذلك كاف
في عدم جواز الاستعمال فاذا لم يجز الاجتماع بينهما في الارادة كانت القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازي معاندة لارادة الحقيقة من الجهة المذكورة
وهذا هو الوجه فيما ذكره علماء البيان من كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة فيكون ما ذكروه كاشفا عن منع الجمع بينهما في الاستعمال واما المعنى
الكنائي فقد عرفت ان ارادته لا تنافي ارادة المعنى الحقيقي حيث انه يمكن ان يراد من اللفظ افهام معناه الحقيقي ويراد من ذلك افهام لازمه ايضا فيكون
المراد افهام اللازم لا بنفي ارادة افهام الملزوم ايضا فان اريد الاول كان اللفظ مستعملا في الموضوع له اعني الملزوم ويكون افهام اللازم حاصلا من
افهام الملزوم واستعمال اللفظ فيه فيكون حقيقة اصولية وان اريد افهام اللازم خاصة كما اذا قام هناك قرينة معاندة لارادة الحقيقة كان مجازا في الاصطلاح
الاصولي فيصح ما جعلوه فارقا بين المجاز والكناية من كون الاول ملزوما للقرينة المعاندة بخلاف الثاني حيث انه لا يستلزم القرينة المعاندة وان لم تقم قرينة
بها قوله وهو الان داخل يعني في المستعمل فيه وظاهر العبارة ارادة دخول الجزء تحت الكل او دخول الخاص تحت العام الاصولي وقد عرفت انهما خارجان عن محل النزاع
لكون الكل والمعنى العام الشامل للامرين معنى مغايرا للموضوع له قطعا وليس ذلك من الاستعمال في الموضوع له وغيره على ان يراد كل منهما بارادة منفردة كما
هو المفروض في محل البحث في شيء فعلى كل من الوجهين المذكورين لا يكون شيء من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه بل المستعمل فيه هو الكل المجموعي او العام الاصولي
بخلاف الوجه الاخير المفروض في محل البحث لكون كل من المعنيين على ذلك الفرض مما استعمل اللفظ فيه لكونه مرادا بارادة مستقلة وحينئذ نقول
ان كان المراد مما ذكروه في حد الحقيقة من انها اللفظ المستعمل فيما وضع له ان يكون مستعملا فيما وضع له وحده فلا بد من اعتبار ذلك في حد المجاز
ايضا لكون الحدين على نهج واحد وح فيكون اللفظ المستعمل في كل من المعنيين المذكورين خارجا عن الحدين فلا يكون اللفظ المذكور حقيقة ولا مجازا وان
كان المقصود استعماله في الموضوع له في الجملة اعني لا بشرط ان لا يكون مستعملا في غيره ايضا تعين اندراج اللفظ المذكور في كل من الحدين فيكون
حقيقة ومجازا باعتبارين فلا يصح ما ادعاه من الاندراج في المجاز دون الحقيقة نعم لو اعتبر قيد الوحدة في حد الحقيقة المذكور في كل من الحدين دون
المجاز تم ما ادعاه من الاندراج في المجاز خاصة الا انه وجه ركيك لا شاهد عليه ولا باعث على التزامه قوله او في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي كان ظاهر
العبارة بملاحظة ما ذكره من المثال والحكم بكونه من عموم المجاز يعطي كون اندراج الموضوع له في المستعمل فيه من اندراج الجزئي تحت الكلي فيكون
اللفظ مستعملا في المعنى الكلي المشترك بين المعنيين الصادق عليهما ولا يخفى انه خلاف الظاهر من كلام المستدل بل الذي يتراءى من ظاهر كلامه جعله من
باب اندراج الجزء تحت الكل والخاص تحت العام الاصولي على ان يكون المراد من اللفظ مفهوم كل من المعنيين حسبما مر بيانه في بحث المشترك وانه
غير موضع النزاع هناك على كل من الوجهين المذكورين كما مرت الاشارة اليه وهنا واما جعل المقام من استعمال اللفظ في مفهوم كلي مشترك
بين المعنيين صادق عليهما فمع وضوح فساده في نفسه لا وجه لحمل عبارة المستدل عليه وقد يحمل عبارة المص على بيان ما ذكرناه فيكون مراده من شموله
للمعنى الحقيقي هو الشمول على احد الوجهين المذكورين ولا ينافيه جعله من قبيل عموم المجاز اذ لا مانع من تعميم عموم المجاز لذلك وما ذكره من المثال انما
هو لبيان عموم المجاز في الجملة وان لم يطابق ذلك لعموم المجاز الحاصل في المقام هذا ويمكن ان يقال ان مقصود المستدل ان الحاصل في المقام استعمال واحد والمفروض
ان المستعمل فيه بذلك الاستعمال هو المعنى الحقيقي والمجازي فيكون المعنى المجازي مندرجا في المستعمل فيه والمفروض خروجه عن الموضوع له فلا يكون المستعمل فيه
عين الموضوع له بل غيره فيندرج في المجاز فلا خروج فيه عن محل البحث ولا يكون من عموم المجاز في شيء والجواب عنه ح ما عرفت من ان اندراج غير الموضوع له
في المستعمل فيه يكون على احد وجهين احدهما ان لا يتعلق الاستعمال بشيء من المعنيين الا بالتبع نظرا الى اندراجه في المستعمل فيه فيكون المستعمل فيه هو المعنى
الشامل له سواء كان شموله له من قبيل شمول الكل لجزئه او العام الاصولي للخاص المندرج فيه والمفروض ان ذلك المعنى مغاير للموضوع له فيكون مجازا
قطعا وثانيهما ان يتعلق الاستعمال بكل من المعنيين بان يراد من اللفظ خصوص معناه الحقيقي بارادة منفردة وخصوص معناه المجازي بارادة اخرى وح
فلا شك في كون كل من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه فيندرج اللفظ ح في كل من حدي الحقيقة والمجاز باعتبارين غاية الامر ان لا يكون بملاحظة
استعماله في كل منهما مندرجا في خصوص شيء من الحدين ولا يمنع ذلك من اندراجه في الحقيقة بملاحظة استعماله في معناه الحقيقي وفي المجاز بملاحظة استعماله
في الاخر نعم لو كانت الوحدة ملحوظة في كل من الحدين لم يندرج ذلك في شيء منهما فلا يكون مجازا ايضا وهو مع منافاته لما ادعاه باطل بالاتفاق فلا بد كلما
ما اشرنا اليه من اعتبار الوحدة في حد الحقيقة دون المجاز وقد عرفت ما فيه قوله اه الاقرب القول بالجواز لا يخفى ان ما ذكره انما يقضي بجواز الاستعمال المذكور
بالنسبة الى المفرد اذ الوحدة انما تعتبر فيه على مذهبه واما بالنظر الى التثنية والجمع فلعدم اعتبار الوحدة فيهما فالجهة التامة من المعاندة حاصلة هناك
فلا وجه لاطلاق الحكم بالجواز وقد يوجه بان مراد المص في المقام هو بيان الحال في المفرد لجريان الترديد المذكور بالنسبة اليه واما بالنظر الى التثنية والجمع فلا مجال
لاحتمال الحقيقة نظرا الى كونهما موضوعين لتكرير المفرد بالنظر الى معناه الحقيقي فلو اريد تكريره بالنسبة الى معناه المجازي او الحقيقي والمجازي كان مجازا قطعا
ويرد ان ذلك انما يتم لو قلنا بتعلق وضع مخصوص بالتثنية والجمع وهو انما يسلم في الجمع المكسر واما التثنية والجموع المصححة فلم يتعلق بهما بمجموع الكلمة
وضع مخصوص وانما هناك وضع اسمي متعلق بالمفرد ووضع حرفي متعلق بالحرف الذي يلحقها البعيد تعدد مدلوله حسبما مر القول فيه وح فيعلي
القول بالجواز بناءهما مع اختلاف المعنى المراد من المفرد كما هو مختار المص على ما ذكره في بحث المشترك بكون معناه الموضوع له في الاستعمال المفروض
على حاله من غير تصرف فيه فلا يجوز فيه بالنظر الى ارادته فلا يصح ح ان يراد منه معناه المجازي ايضا بناء على تسليم اعتبار القرينة المعاندة في المجاز وكان العلامة
ره يقول بتعلق وضع بمجموع لفظي التثنية والجمع نظرا الى اعتبار الوحدة في وضع المفرد خاصة وتوجيه ذلك على مذهبه بجعل المفرد مع ملاحظة لحوق
علامة التثنية والجمع موضوعا بوضع وبشرط لحوق احدى العلامتين موضوعا بوضع اخر بعيد فتامل قوله فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعاند

لا يخفى ان القرينة المعاندة المعتبرة في المجاز على ما ذكره المستدل وقرره المصنف انما هي معاندة لارادة المدلول الحقيقي بنفسه من دون اعتبار الوحدة معه كما هو
في اطلاق عبارة القائل وما استشهد به من كلام علماء البيان بل هو صريح ما حكاه عنهم لجعلهم ذلك وجه الفرق بين الكناية والمجاز ومن البين ان امكان
ارادة المعنى الحقيقي في الكناية انما يكون بارادته معراة عن الوحدة فيكون القرينة المعاندة اللازمة للمجاز معاندة لارادة الحقيقة كذلك حتى يصح جعلها فارقة بين
الامرين وغاية ما يتوهم في المقام ان ما يسلمه المصنف من اعتبار القرينة المعاندة ان تكون معاندة لارادة المعنى الحقيقي على الوجه الاول دون الثاني الا ان ذلك
ابطال لما ذكره المستدل وما قرره علماء البيان وهو خلاف الظاهر من كلامه بل صريحه كيف ومع ذلك يحتمل كون النزاع لفظيا بالنظر الى ذلك كما سنشير اليه قوله ولعل
المانع في الوضعين اه ليس في كلام المانع ما يفيد حكمه بذلك وقد عرفت في بحث المشترك عدم ابتناء كلامه في المقام على ذلك بل كيف ولو كان بناؤه
عليه لرجع الى ما استدل به في المقام من الوجه الطويل ذا المناقضة بين الوحدة الملحوظة في الموضوع له وارادة المعنى الآخر ظاهرة فكان عليه اثبات
اعتبار الوحدة في الوضع والتنبيه على المناقضة المذكورة ضد اثباته لاعتبار الوحدة المذكورة في شيء من البحثين مع كونه هو المناط في المنع بناء على
ما ذكره ويمسكه بما قرره من الوجهين المذكورين في المقامين كالصريح في عدم بنائه على ذلك قوله ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة و
مجاز اه قد عرفت ان ما ذكره على فرض صحته لا يجري في التثنية والجمع اذ ليس فيهما اعتبار الوحدة فيهما نعم يمكن الاستناد فيهما الى ما اشرنا اليه ويشكل ذلك
ايضا في غير الجمع المكسر بما عرفت قوله المطلب الثاني في الاوامر والنواهي هما جمعا الامر والنهي بمعنى القول المخصوص ويجريان في الامر والنهي بمعنى الطلب ايضا
جاريين على القانون اذ ليس القياس في جمع فعل فواعل وحكى في النهاية عن بعضهم انكار مجيء اوامر جمعا للامر بل جمعا امور سواء كان بمعنى القول المخصوص
او الفعل اذ اوامر جمع امرة قال ان هذا شيء يذكره الفقهاء وربما يؤيده ما في القاموس حيث ذكر جمع الامر على امور بعد تفسيره بضد النهي والحادثة ولم
يذكر جمعه على اوامر وظاهره كون امور جمعا له على التفسيرين الا ان الظاهر من الاصوليين وغيرهم كونهما جمعا للامر والنهي بالمعنى المذكور ويشهد له ملاحظة
الاستعمالات الدائرة في العرف وحملها على التحريف العادية بعيد جدا وقد يجعلان في الاصل جمعا لامرة وناهية بناء على جعل كلمة امرة وناهية على سبيل المجاز
من قبيل اسناد الشيء الى آلته فيكون الجمع اذن على القاعدة ويكون اطلاقهما على الصيغة مجازا بملاحظة العلاقة المذكورة الا انه اشتهر ذلك الى ان بلغ
حد الحقيقة فيكون اذن من المنقولات العرفية ويظهر من ذلك وجه اختصاص الجمع المذكور بالامر بمعنى القول المخصوص وربما يجعل اوامر جمعا لامور وحكاه
في الاحكام فيكون جمع الجمع وكانه نقل فيه الواو عن مكانه فقدم على الميم ويضعفه مع ما فيه من التعسف انه غير جار مجرى الامور في الاستعمالات لاختصاصه بالاوامر
واختصاص الامور بغيرها فلو كان جمعا له كان بمنزلته الا ان يجعل ذلك من طوارئ الاستعمال في المقامين ولا يخفى بعده وانه لو كان جمع جمع لما كان صادقا
على اقل من تسعة مع انه ليس كذلك كما هو ظاهر من ملاحظة الاطلاقات قوله صيغة افعل الكلام في مباحث الامر يقع في مقامات احدها في بيان معنى مادة
الامر على سبيل الاجمال ثانيها في تحديد معناها المقصود في المقام ثالثها في انها هل تقيد الوجوب عند الاطلاق ولا رابعها في بيان مفاد الصيغة واهتم المصنف
اقتصر على الرابع اذ هو المهم بالبحث في المقام واما البواقي فلا يترتب عليها ثمرة مهمة في الاحكام ولا باس ان نشير اليها اما الاول فنقول ان لفظ الامر يطلق
على معاني عديدة منها القول المخصوص الدال على طلب الفعل كما امر زيد عمرو بكذا والطلب المدلول عليه بذلك حسبما يأتي بيانه في المقام الثاني
ومنها الفعل كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد ومنها الفعل العجيب كما في قوله تعالى فلما جاء امرنا ومنها الشيء كما تقول رايت اليوم امرا عجيبا ومنها الشأن
تقول امر فلان مستقيم ومنها الحادثة نص عليه في القاموس ومنها الغرض كما تقول جاء زيد لامر وقد يرجع الستة الاخيرة الى معنى واحد وقد اتفقوا على
كونه حقيقة في القول المخصوص كما حكاه جماعة منهم وعن الآمدي والحاجبي والعضدي والظاهر مما عدى الآمدي حكاية الاتفاق على كونه حقيقة في خصوص
القول المخصوص بل نص عليه العضدي في اخر كلامه ولا ينافي ذلك نقل الحاجبي والعضدي القول بوضعه للقدر المشترك لاحتمال ان يكون القول المذكور خرقا
لما اتفقوا عليه كما اشار اليه الحاجبي ونص عليه العضدي نعم ظاهر الآمدي كونه حقيقة فيه في الجملة سواء كان ذلك خصوص ما وضع له او مصداقا لما حقيقتها
له والمحكي عن الاكثر في كلام جماعة هو اختصاصه بالقول المخصوص وكونه مجازا في غيره وقد نص عليه جماعة من العامة والخاصة وعزاه فخر الاسلام الى الجمهور وفي السيد
العميدي الى المحققين وعن جماعة انه مشترك لفظا بين القول والفعل وعزاه في النهاية الى السيد وجمع من الفقهاء وعن بعضهم اسناده الى كافة العلماء وحكى
الحاجبي والعضدي قولا باشتراكه معنى بين القول والفعل الا انه نص الحاجبي على حدوث القول به في مقام ابطاله فيؤول الى نفيه الاجماع على خلافه كما نص
عليه العضدي وهذا القول هو مختار الآمدي في الاحكام فقد نص في اخر المسألة على كونه متواطيا موضوعا للقدر المشترك بين القول والفعل وقد حكى
القول به في بعض شروح المختصر عن جماعة وقد ظهر من ذلك ضعف ما ذكره في النقود والردود نقلا عن السيد ركن الدين من تفسيره حكاية الحاجبي للقول
بالتواطي بانه مما ذكره بعضهم على سبيل الالزام فهو مجرد ابداء احتمال واستند في ذلك الى ما في الاحكام وقد عرفت الحال فيما ذكره وكانه غفل عن ملاحظة
اخر كلامه وانما الحظ ما ذكره في مقام الالزام وعن ابي الحسين البصري انه مشترك لفظا بين عدة من المعاني المذكورة والذي يستفاد من النهاية في بيان
احتجاجه كونه مشتركا عنده بين القول المخصوص والشأن والشيء والغرض وادرج الفعل في الشأن ولم يجعله معنى مستقلا برأسه بخصوصه وحكى عنه
في المعارج القول باشتراكه بين القول المخصوص وبين الشيء والصفة والشأن والطريق واختار القول به وظاهر ما ذكره في الاحتجاج عليه ارجاعه
الطريق الى الشأن والصفة والشأن الغرض الى الشيء فيكون عنده مشتركا بين الثلثة وكيف كان فالاظهر كونه حقيقة في القول المخصوص وما يعم
المعاني المذكورة ولا يبعد ان يجعل الشأن هو المعنى الشامل لها ماعدا القول فيكون كل من تلك الخصوصيات مفهومة من الخارج ويكون اللفظ
مشتركا بين المعنيين المذكورين لتبادره الذهن بين المعنيين حال الاطلاق وهو دليل الاشتراك وكثرة استعماله في غير القول من غير علامة ظاهرة
بينه وبين القول مصححة للتجوز ولو فرض وجود علاقة بعيدة فلا يبتني عليها الاستعمال الشايع بل الظاهر من ملاحظة موارد استعماله عدم ملاحظة العلاقة
بينه وبين القول كما هو ظاهر للمتامل فيها ودعوى تحقق العلاقة بينهما كما في النهاية فانظر الى ان الجملة ما يصدر من الانسان انما اندرج فيها القول

سمي الجميع باسمه من باب تسمية الجملة باسم بعضها وان الافعال تشبه الموضع القول في الدلالة على شدة اغراض الانسان كما ترى ولاحتمال كونه حقيقة
في القدر المشترك بعد ما عرفت من وهنه من جهة الاتفاق على خلافه حسبما ذكروه ومخالفته لفهم العرف مدفوع بانه ليس هناك جامع بين بين
الامرين ليمكن القول بوضع اللفظ بازائه واخذ مفهوم احد المعنيين جامعا بينهما في المقام متعلقا للوضع كما ذكره العضدي بعيد غاية البعد بل
قد يقطع بفساده عند ملاحظة الاستعمالات بل ملاحظة الاستعمالات سائر الاوضاع اذ لا نظير له في شيء من الاوضاع ويظهر من الاحكام جعله القدر
المشترك بين المعنيين هو الشأن والصفة حيث قال ان مسمى اسم الامر انما هو الشأن والصفة وكلما صدق عليه ذلك فيها كان او غيره فيسمى امرا
حقيقة قال وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من خرق الاجماع فان ما ذكرناه من جعل الشأن والصفة مدلولا لاسم الامر من جملة ما قيل وهو ايضا بين
الوهن كيف ولو كان كذلك لكان صدقه على القول المخصوص وعلى النهي على نحو واحد ومن الواضح بعد ملاحظة العرف خلافه ومن البين ايضا ان فهم
القول المخصوص من لفظ الامر ليس من جهة كونه من مصاديق الشأن وكان ما ادعاه في المقام مصادم للضرورة والظاهر ان ما ذكره من قول بعضهم
بكون الشأن والصفة مدلولا لاسم الامر اشارة الى ما ذهب اليه ابو الحسين حيث لم ينسب ذلك الى غيره وهو انما يقول باشتراكه لفظا بين معان عديدة
حسب ما حكاه هو وغيره فجعل ذلك شاهدا على عدم كون ما ذهب اليه خرقا للاجماع كما ترى ويمكن الاحتجاج على فساده ايضا بما يرى من اختلاف جمعه
بحسب المعنيين فلو كان متواطئا كما ادعاه لم يتجه ذلك اذ لا وجه لاختلاف جموع اللفظ بحسب المصاديق مع اتحاد معناه ولا نظير له في سائر الالفاظ وقد
مرت الاشارة اليه في محله بل لا اختلاف الجمعين يؤمي الى الاشتراك حسبما مر بيانه والقول بكون اوامر جمعا للامور كما حكاه عن البعض في غاية
البعد كما عرفت حجة القول بكونه مجازا فيما عدا القول المخصوص وجوه موهونة سوى الاستناد الى اصالة تقديم المجاز على الاشتراك بعد ثبوت
كونه حقيقة في خصوص القول المخصوص نظرا الى الاتفاق عليه ويدفعه ما عرفت من قيام الدليل على كونه حقيقة في غيره ايضا حجة القول بكونه
للقدر المشترك قضاء الاصل بحيث يستعمل في كل من المعنيين وقضية دفع الاشتراك والمجاز المخالفين للاصل ان يكون حقيقة في القدر الجامع
بينهما وقد عرفت وهنه مما قررناه سيما بملاحظة ما مر ومن الاصل المذكور على الاطلاق حجة ابي الحسين ومن وافقه تردد الذهن بين المعاني المذكورة
عند سماع لفظ الامر خاليا عن القرائن وهو دليل الاشتراك ويوهنه بعد تسليمه ان القدر المسلم منه ان يدل على الاعم مما ذكره وقد ذكرناه فلا دلالة
فيه على خصوص ما ادعاه واما المقام الثاني فنقول انهم ذكروا له حدودا شتى كلها مدخولة منها ما حكي عن البلخي واكثر المعتزلة من انه قول القائل
لمن دونه افعل وما يقوم مقامه وهو منقوض بما اذا اريد من الصيغة غير الايجاب من التهديد والتسلية والاباحة ونحوها وما اذا صدرت الصيغة
بعنوان الهزل وما اذا كان القائل ناقلا للامر عن غيره لمن هو دونه فان قوله ذلك ليس امرا مع انه مندرج في الحد وما اذا كان القائل مستخفضا نفسه
بجعلها مساويا للمقول له او دونه مع اندراجه اذن في الالتماس والدعاء وما اذا لم يكن القائل عاليا او كان مستعليا فانه اذن خارج عن الحد مع
اندراجه في المحدود وما اذا استعمل الخبر بمعنى الامر لاندراجه في الحد مع انه ليس بامر على الحقيقة مضافا الى ان الامر نفس الصيغة الصادرة لا التلفظ
بها فانه اسم للكلام دون التكلم وقد يذب عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها ما حكي عن القاضي ابي بكر والجويني والغزالي واكثر الاشاعرة من انه القول
المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وفيه انه قد اخذ فيه لفظ المامور والمامور به وهما مشتقان عن الامر فيدور الحد وايضا قد اخذ فيه لفظ الطاعة
ومفهومها موافقة الامر فلا يعرف الا بمعرفته فيدور وايضا وانه يقتضي بيان الثواب العقاب على امتثال الامر ومخالفته اقدام المامور على فعل المامور به
فيندرج ذلك في الحد بل ذلك هو الظاهر من الحد المذكور نظرا الى ظهور لفظ المامور والمامور به في حصول العنوانين المذكورين بغير ذلك القول وانه
يندرج فيه قول المتضرع مع خروجه عن الامر فانه يشمل قول السائل للامر وانه يندرج فيه الخبر اذا كان بمعنى الامر وقد يذب عن الدور بان المراد بالمامور
والمامور به وما تعلق به ذلك وهذا القدر كاف في تصورهما في المقام وان المراد بالطاعة مطلق الامتثال والانقياد الشامل للطاعة الحاصلة
بموافقة الامر والنهي او يتصور بغير ذلك على وجه لا يؤخذ فيه ملاحظة الامر الا انه يندرج فيه ح الصيغ المستعملة في الندب فينتقض بها الحد بناء على
عدم كون المندوب مامورا به ويمكن ايضا دفع عدة من الايرادات المذكورة بما لا يخفى ومنها ما حكي عن ابي الحسين البصري من انه قول يقتضي استدعاء
الفعل بنفسه لا على جهة التذلل وفيه انه يندرج فيه الصيغ المستعملة في الندب فينتقض بها الحد بناء على عدم كون المندوب مامورا به وانه يندرج
فيه الصيغ المستعملة في غير الطلب كالتهديد ونحوه من جهة قيام القرينة عليه لاقتضائها طلب الفعل بنفسها وانه يخرج عنه اترك ونحوه مع اندراجه
في الامر ومنها ما حكي عن بعض المعتزلة من انه صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال ويخرج بالاولى
اللفظ الصادر عن النائم ونحوه وبالثانية ما اذا اريد بها سائر معاني الصيغة من التهديد والاباحة ونحوهما وكذا اذا ذكر اللفظ هازلا وبالثالثة
ما اذا كان القائل حاكيا لها عن الغير فانه لا يريد بها الامتثال وفيه اولا لزوم الدور لاخذ الامر في حد الامر وثانيا ان الامر ان كان بمعنى الصيغة فكيف
يراد بالصيغة الدلالة عليه وان كان غير الصيغة فكيف يفسر بها وقد يذب عنهما بان الامر الماخوذ في الحد غير ما هو المقصود من الحد فان المراد به في
الحد هو مدلول الصيغة وفي المحدود نفس الصيغة فقد اخذ مدلول الصيغة في حدها ولا دور فيه نعم قد يرد عليه انه احالة على المجهول اذ هو في
الجهالة كنفس المحدود وثالثا ان ارادة الامتثال لا يوجب خروج الصيغة الصادرة عن المبلغ اذ قد يقصد بتبليغه حصول الامتثال فلم يؤخذ في
الحد قصد امتثال خصوص القائل ورابعا ان تخصيصه بصيغة افعل يوجب اخراج سائر الصيغ الموضوعة له في العربية وغيرها وقد يقال ان صيغة
افعل من الاعلام الجنسية فهي موضوعة لمطلق الصيغ الموضوعة لطلب الفعل سواء كانت على وزن افعل او غيره وقد عرفت ما فيه مضافا الى عدم
شموله للاوامر الصادرة بغير العربية من سائر اللغات مع شمول الامر لها قطعا ومنها ما حكي عن بعضهم من انه صيغة افعل على تجردها عن القرائن الصارفة
لها من جهة الامر الى جهة التهديد وغيره وفيه مع اختصاصه بصيغة افعل فلا يشمل غيرها من الصيغ ان اخذ الامر في حده يوجب الدور وانه يندرج فيه

الصيغة على سبيل الهزل مع الخلو عن القرينة الدالة عليه فانها ليست بامر في الواقع وان اعتقد انه مامور بذلك وكذا الحال فيما اذا استعملت في غير
الطلب مع خلو الكلام عن القرينة وهذه الحدود كلها معرفة له بالصيغة او القول الصادر وان امكن حمل ما ورد منها في كلام الاشاعرة على الخطاب النفسي
ايضا وهناك حدود اخر معرفة له بالمعنى المدلول عليه بالصيغة منها ما حكي عن جماعة من المعتزلة من انه ارادة الفعل وفيه ان مطلق ارادة الفعل
لا يعتبر اذ هي اعم من الطلب حسبما اشرنا سنشير اليه وانه قد يريد الفعل ولا يريده بصيغة الامر بل بالاشارة ونحوها وان ارادة الفعل حاصلة في
الملتمس والداعي وليست بامر وانه يخرج عنه الترك ونحوه وقد يندفع بعض ذلك بما لا يخفى ومنها ما حكي عن بعض الاشاعرة من انه طلب الفعل على
وجه يعد فاعله مطيعا وفيه ان الطاعة موافقة الامر فيدور ويمكن دفعه بما مر وانه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير الصيغة المخصوصة من سائر الاقوال
كالخبر المستعمل في الانشاء والاشارة والكتابة وقد يندرج فيه الالتماس بل الدعاء في وجه ومنها ما حكي عن جماعة من الاشاعرة ايضا من انه خبر عن
الثواب على الفعل وعن اخرين منهم انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل وهما في غاية الوضوح من الفساد ومنها ما حكي عن امام الحرمين في بعض
تصانيفه من انه استدعاء الفعل بالقول عمن هو دونه على سبيل الوجوب وفيه انه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير الصيغة المخصوصة كالخبر المستعمل
في معنى الامر وانه يندرج فيه طلب المستخفض اذا لم يكن عاليا وانه يخرج عنه الترك ونحوه ويمكن الجواب عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها انه طلب الفعل على
جهة الاستعلاء اختاره الامدي في الاحكام وفيه انه بظاهره يخرج عنه طلب العالي مطلقا فان الظاهر من الاستعلاء هو طلب العلو الحاصل من غير العالي و
مع الغض عنه يحمله على الاعم منه لظهور ان المراد في المقام فالعالي قد لا يلاحظ علوه حين الامر ولا يخرج بذلك خطابه عن كونه امرا كما سنشير اليه ثم وانه يخرج
عنه طلب الترك بجواز تركه مع انه داخل في الامر وقد يدفع بان المراد بالفعل هو الحدث المدلول عليه بالمعنى المصادري فيشمل الترك والكف المدلولين
للمادة ونحوهما وانه يندرج فيه الطلب الحاصل بالاشارة والكتابة والخبر المستعمل في معنى الامر وقد يدفع عنه بانه مبني على ثبوت الكلام النفسي
والطلب الحاصل بالاشارة ونحوها نحو منه فلا مانع من اندراج ذلك فيه وان لم تكن الاشارة الدالة عليه امرا ومنها ما اختاره العلامة ره في
التهذيب من انه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ويرد عليه ما اورد على الحد السابق سوى شموله للطلب الحاصل بغير القول وانه يندرج
فيه ما اذا كان الطلب على سبيل الندب مع ان المندوب ليس بمامور به عنده والقول بخروج ذلك بملاحظة الاستعلاء في الطلب الندبي غير متجه لما
سنشير اليه ثم ومنها ما اختاره الحاجبي من انه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء ويرد عليه جميع ما يرد على السابق عليه سوى انتقاضه بالامر الندبي
فان المندوب مامور به عنده ويرد عليه ايضا شموله للاقتضاء الحاصل بغير القول وخروج كف نفسك عنه فانه اقتضاء كف وقد يجاب عن الاول بما
سيجيء الاشارة اليه ثم وعن الثاني تارة بان المراد الكف عما هو ماخذ الاشتقاق عند عود الكلام الى اللفظي فيدخل فيه كف نفسك اذ لا يطلب فيه الكف
عن الكف واخرى بان المراد انه عند عود الكلام الى اللفظي لا يكون دالا على الكف بصيغته فيندرج فيه كف لدلالته عليه بالجوهر وهو راجع الى الاول و
ثالثا بان الكف عن الفعل قد يكون ملحوظا بذاته مقصودا بنفسه فيكون كسائر الافعال المطلوبة وقد يكون ملحوظا من حيث كونه متعلقا بغيره وحالا
من احوال ذلك الغير كما هو الحال في الكف الملحوظ في النهي فانه انما لوحظ من حيث كونه حالا للمنهي عنه فهو اذن غير مستقل بالمفهومية والمقصود بغير
الكف في المقام هو الثاني فلا نقض ورابعا بان الكف قد يكون مقصودا بذاته وقد يكون مقصودا لحصول الترك به فالغرض الاصلي ان عدم الفعل
لكنه لما لم يمكن تعلق التكليف به لكونه غير مقدور جعل تعلقه بالكف وسيلة اليه فليس الكف مقصودا بذاته بل لكونه موصلا الى غيره والمقصود
في المقام هو الثاني وانت خبير بضعف الجميع فان تقييد الكف بما اذا كان عن ماخذ الاشتقاق مما لا دليل عليه في الحد بل الظاهر من الاطلاق خلافه فان
اريد بالفعل المتعلق للطلب فعل ماخذ الاشتقاق كان قوله غير كف لغوا وان اريد به نفس ماخذ الاشتقاق او الاعم كان ذلك الاستثناء عنه
فيخرج به ما اذا كان ماخذ الاشتقاق كفا ومنه يظهر الحال في الثاني ثم ان الظاهر من استثناء الكف كونه ملحوظا بذاته اذ لو كان ملحوظا لاجل غيره كان
متعلق الطلب في الحقيقة هو ذلك الغير دون الكف وهو خلاف ظاهر الاطلاق ومع الغض عن ذلك فلا اقل من تساوي الوجهين وهو كاف في الايراد
هذا وظاهر هذه الحدود والملحوظ فيها الطلب فيما بمعناه اجناسا يعطي كون الامر موضوعا بازاء المعنى دون اللفظ وهو ينافي ما نصوا عليه من الاتفاق
على كونه حقيقة في القول المخصوص وقد ذكر الكرماني عند الكلام في الحد الذي ذكره الحاجبي ان الواجب عليه ان يقيد الاقتضاء باقتضاء القول لان
حقيقة الامر لا بد فيها من القول اتفاقا وبهذا يظهر ضعف ما قيل من ان الامر بالحقيقة هو اقتضاء الفعل اعني ما يقوم بالنفس من الطلب وتسمية
الصيغة بالامر مجاز وكان ما ذكره مبني على ما ذهب اليه بعض الاشاعرة من كون الكلام هو النفسي وان الكلام مجاز في اللفظي وحيث ان الامر نوع منه
فيتبعه في ذلك وانت خبير بان ذلك يهدم بناء ما ادعوه من الاتفاق في المقام اذ لا ملازمة بين الامرين الا ان يقال ان المراد بالقول ايضا هو النفسي
وغيره مما لا يخفى نعم يصح على مذهبهم جواز اطلاق الامر على الامرين فلذا يصح تحديده بالقول وبالامر القائم بالنفس فيكون الاول امرا لفظيا والثاني
نفسيا ومن ذلك يظهر اندفاع ما اورده الكرماني واما على راي من يرى بطلان الكلام النفسي فقد يشكل الحال في ذلك وقد يبنى تحديدهم له
على الوجه الثاني على التسامح فيكون تحديدا للدال بمدلوله ولا يبعد ان يق بثبوت معنيين للامر بحسب العرف وان كان المتداول عندهم في الاصطلاح
هو القول المخصوص اذ قد يراد به في العرف القول الخاص وقد يراد به الطلب المخصوص فعلى الثاني يكون مصدرا وعلى الاول يكون اسما للفظ المخصوص
ان اريد به نفس الصيغة الصادرة كما هو الظاهر من اكثر تعريفاتهم المتقدمة فيكون كالماضي والمضارع ونحوهما وان اريد به التلفظ بالصيغة واداؤها
في الخارج كما هو احد الملاحظ في القول يكون مصدرا ايضا كما هو الظاهر من استعمالاته العرفية وقضية اشتقاق سائر المشتقات منه وعليه ينطبق الحد الاول
من الحدود المذكورة كما تقدمت الاشارة اليه وكيف كان فالظاهر ثبوت المعنيين والظاهر انه على الاول يعم جميع الصيغ الموضوعة للطلب المذكور اذا اريد
بها ذلك سواء كانت من العربية او غيرها وفي شموله لاسماء الافعال وجهان وعلى الثاني يعم الطلب الحاصل بتلك الصيغة المخصوصة او غيرها كقوله

امرك

امرك بكذا او اطلب منك كذا ونحو ذلك فحده على الاول هو القول الذي اريد به بمقتضى وضعه انشاء طلب الفعل مع استعلاء الطالب و
علوه مع عدم ملاحظة خلافه وعلى الثاني هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء او العلو كذلك وقد يورد عليهما بالترك ونحوه اذ ليس
طلبا للفعل مع كونه امرا ويمكن الجواب تارة بالتزام خروجه اذ هو نهي في الحقيقة وان كان بصورة الامر وتارة بان المراد بالفعل هو المعنى الحدثي
المدلول عليه بالمادة فيعم ما لو كان مدلولها تركا ونحوه حسبما مر واخرى بانه ليس المراد به مفاد مادة الامر بل المقصود به الايجاد المتعلق
بالمادة كما ان المراد بالترك الماخوذ في حد النهي هو الترك المتعلق بمادته ومن ثم فلا نقض بمفاد اترك هو طلب ايجاد الترك فتبقى الكلام في المقام
في بيان امور تتعلق بالمرام احدها انهم اختلفوا في اعتبار العلو والاستعلاء وعدمه في صدق الامر على اقوال منها اعتبار الاستعلاء سواء
كان عاليا بحسب الواقع او مساويا او دانيا وهو المحكي عن جماعة من الخاصة والعامة منهم الفاضلان والشهيد الثاني وشيخنا البهائي وابو الحسين
البصري والرازي والحاجبي والتفتازاني وغيرهم وعزي الى اكثر الاصوليين بل حكى الشيخ الرضي الاجماع على ان الامر عند الاصولي صيغة افعل
الصادرة على جهة الاستعلاء وعزي ذلك ايضا الى النحاة وعلماء البيان ومنها اعتبار العلو خاصة وعزي الى السيد وجمهور المعتزلة وبعض
الاشاعرة ومنها اعتبار العلو والاستعلاء معا واختاره بعض المتاخرين في ظ كلامه وحكاه عن جماعة ومنها عدم اعتبار شيء منهما وعزاه في
النهاية الى الاشاعرة ويظهر ذلك من العضدي ويعزى الى ظ البيضاوي والاصفهاني والاظهر حسبما اشرنا اليه اعتبار احد الامرين من العلو و
الاستعلاء لكن لا بد في الاول من عدم ملاحظة خلافه باعتباره نفسه مساويا للمامور او ادنى منه ويدل على ذلك ملاحظة العرف اما صدقه
مع الاستعلاء وان خلا من العلو فلظهور صدق الامر بحسب العرف على طلب الادنى من الاعلى على سبيل الاستعلاء ولذا قد يستقبح منه ذلك
ويق له ليس من شانك ان تامر من هو اعلى منك وقد نص عليه جماعة واما الاكتفاء بالعلو الخالي عن ملاحظة الاستعلاء فلان الظاهر في العرف
اطلاق الامر على الصيغ الصادرة من الامير الى الرعية والسيد بالنسبة الى العبد وان كان المتكلم بها غافلا عن ملاحظة علوه حين الخطاب كما
يتفق كثيرا وربما يشير الى ذلك تخصيصهم الطلب الصادر من المتكلم في الامر والالتماس والدعاء ومن البين عدم اندراج ذلك في الاخيرين فيتعين
اندراجه في الاول والحاصل انهم يعدون الخطاب الصادر من العالي امرا اذا لم يستخفض نفسه وليس ذلك من جهة استظهار ملاحظة العلو لظهور صدقه
مع العلم بغفلته او الشك فيها او الشك في اعتباره بملاحظة خصوص المقام والمناقشة بان حال العالي لما اقتضت ملاحظة العلو في خطابه لمن
هو دونه وكان بانيا على ذلك في طلبه جرى ذلك مجرى استعلائه ولو مع غفلته حين القاء الصيغة عن تلك الملاحظة مدفوعة بان عد مجرد ذلك
استعلاء محل منع ومع الغض عنه فقد يخلو المقام عن ملاحظة الاستعلاء قطعا كما اذا راى السيد احدا وشك في كونه عبده او رجلا اخر فامره
او على طلب منه شيئا بصيغة الامر فان الظاهر عده امرا اذا كان عبده بحسب الواقع ولذا لو عصى العبد مع علمه بكون الطالب مولاه عد في العرف
عاصيا لامر سيده وذمه العقلاء لاجل ذلك مع انه لا دليل اذن على اعتبار الاستعلاء واما عدم صدقه مع استخفاض العالي نفسه بجعلها مساوية
مع المخاطب او ادنى فلظهور عده اذن ملتمسا او داعيا في العرف كما انه يعد المساوي او الادنى مع استعلائه امرا فظهر ان الطلب الحاصل
بالامر او الالتماس او الدعاء انما ينقسم الى ذلك بملاحظة علو الطالب ومساواته ودنوه بحسب الواقع او في ملاحظته على سبيل منع الخلو والعرف
شاهد عليه والظاهر ان الطلب لا يكون الا على احد الوجوه المذكورة وفي ذلك ايضا شهادة على ما اخترناه وحيث علمت اعتبار الاستعلاء او العلو على
النحو المذكور في مفهوم الامر كان دالا على ملاحظة العلو على احد الوجهين سواء اريد به الطلب او نفس الصيغة واما مصداقه من الصيغة او الطلب
فلا يعتبر في صدق الامر عليه ملاحظة العلو فيه لما عرفت من صدقه على الصيغة والطلب مع الخلو عن اعتبار العلو فيما اذا كان المتكلم عاليا بحسب
الواقع نعم لا بد في اطلاق الامر عليه من ملاحظة العلو على احد الوجهين حجة القائل باعتبار الاستعلاء ان من قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء
يقال انه امره ومن قال لغيره افعل على سبيل التضرع لم يصدق ذلك وان كان اعلى وانهم فرقوا بين الامر والالتماس والدعاء بانه ان كان الطلب
على سبيل الاستعلاء كان امرا الى اخر ما ذكروه مضافا الى ما عرفت من اسناده الى الاكثر ونقل الاتفاق عليه وانت خبير بان الاول لا ينافي ما ادعيناه
وما حكي عنهم من اعتبار الاستعلاء في الامر ممنوع بل يظهر من بعضهم في حكاية الفرق بين الامور المذكورة بكون الفارق عندهم علو الرتبة ومساواتها
وانخفاضها كما هو الظاهر مما سيجيء في دليل القائلين بكون الامر للندب والحاصل انه ليس هناك نقل مضبوط في المقام ليصح التعويل عليه والحق ان
ان الفارق بينها هو ما بيناه كما هو الظاهر من العرف وحمل ما نقل عنهم على ذلك غير بعيد ودعوى الاتفاق في المقام بين الوهن وملاحظة العرف
اقوى شاهد على فساده حجة القائل باعتبار العلو انه يستقبح ان يق امرت الامير ولا يستقبح ان يق سالته ولولا ان الرتبة معتبرة في ذلك لما كان
كذلك وربما يتمسك لذلك بجعلهم الرتبة فارقة بين الامر وقرينيه وقد عرفت ضعف الاخير ويرد على الاول ان الاستقباح قد يكون من جهة نفس الاستعمال
بحسب اللغة وقد يكون من جهة قبح ما يدل عليه اللفظ بحسب العرف نظرا الى خصوصية المقام والشاهد على الخروج عن الوضع انما هو الاول دون الثاني
فان اريد بالاستقباح المدعى ذلك كان ممنوعا بل هو على اطلاقه فاسد قطعا لجواز الاستعمال فيه في الجملة عند الجميع ولو على سبيل المجاز ولا قبح فيه
اصلا نعم لو كان الاستعلاء منتفيا في ذلك المقام ايضا فربما امكن ما ذكر الا انه لا يفيد المدعى بل يوافق ما اخترناه وان اريد به الثاني فهو لا يفيد
المنع اللغوي بل فيه شهادة على الاكتفاء فيه بالاستعلاء نظرا الى كون القبح فيه من جهة استعلائه على الامير المخالف للتادب معه الا ترى انه لو طلب
شيئا من الامير على جهة الاستعلاء صح ان يق له على جهة الانكار اتامر الامير من غير استقباح حجة القول باعتبار الامرين ظهور لفظة الامر في علو
الامر هو المفهوم في العرف من قولك امرنا فلان بكذا فاذا انضم الى ذلك ما يرى من عدم صدق الامر مع استخفاضه لنفسه دل على عدم الاكتفاء في
صدقه بمجرد العلو فيعتبر الاستعلاء معه ايضا والحاصل انه يدعى فهم العرف منه حصول العلو والاستعلاء معا وفيه ما لا يخفى ودلالة الاطلاق

الامر على علو الامر بحيث لو اقع لا ينافي وضعه لما يعم علوه في نظره واعتبار بعد شهادة العرف بعدم التبادر المدعى ان ساير الاطلاق كما لا يخفى وربما يحتج له للتسوية بان من وضع لفظ الامر للوجوب هو يتوقف على علو الامر واستعلائه اذ لا يتحقق الوجوب الا مع تحققهما وضعفه ظ بملاحظة ما بان انه حجة القائل بعدم اعتبار شئ من الامرين قياسه على الخبر وقوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تامرون وقول عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وقول الاخر ليزيد بن المهلب امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما وقوله رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع والطاعة تتبع الامر في الصدق والجميع ظ لا حاجة فيه الى التفصيل ثم ان المعتبر من العلو هو العلو العرفي على نحو يصح الامر وكان المعتبر منه ارتفاع يقضي بالتزام طاعته في العرف لا خصوص العلو الذي يوجب طاعته عقلا او شرعا كما هو ظ من ملاحظة الاستعمالات العرفية في اطلاق الامر على طلب السلطان من الرعية والرئيس من المرؤسين والمخدوم من الخدام مع عدم وجوب الطاعة هناك بشئ من الوجهين في شئ منها وان لزمت طاعتهم بملاحظة العرف وايضا الوجوب العقلي والشرعي مما لا ربط له بالاوضاع اللغوية فلو اعتبر وجوب الطاعة فيه لزم على اعتبار لزومها في العرف فما في كلام بعض الافاضل من تفسيره العالي بمن كان له تفوق يوجب طاعته عقلا او شرعا كما ترى وكانه اخذ ذلك من دلالة لفظ الامر على الوجوب حسب ما بان الاشارة اليه انه وفيه ان ما قرره في ذلك المقام غير صحيح والوجوب المدلول عليه بالصيغة ليس خصوص الوجوب العقلي والشرعي كما سيجئ بيانه انه فاعتبار ذلك مما لا وجه له اصلا على ان يحرم وجوب الاتيان بما يطلبه عقلا او شرعا لا يكفي في صدق الامر كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون الدعاء امرا اذا التزم العالي شرعا بعبده وشبهه باجابة مسؤله كما اذا نذر السيد ان يجيب مسئلة عبده فيلزم انقلاب السؤال بذلك امرا وهو بين الفساد الا ان يعتبر مع ذلك العلو العرفي ايض كما قد يومي اليه تعبيره عنه بالتفوق الذي يوجب طاعته عقلا او شرعا فيكون المعتبر عنده هو العلو المقيد بذلك وهو كما ترى وكان مقصوده بالتفوق في المقام هو كونه بحيث يجب الاتيان بما يطلبه عقلا او شرعا فتدبر ثانيها انهم اختلفوا في كون الطلب المدلول للامر نفس الارادة او غيرها فالمحكي عن اصحابنا والمعتزلة هو الاول وعن الاشاعرة القول بالثاني واحتج العلامة على ذلك بانا لا نجد في الامر امرا اخر مغايرا للارادة اذ ليس المفهوم منه الا ارادة الفعل من المامور ولو كان هناك معنى اخر لا ندركه فلا شك في كونه امرا خفيا غاية الخفاء حتى انه لا يعقله اكثر العباد فلا يجوز وضع لفظ الامر المتداول في الاستعمالات بازاء مثله بناء على ما تقرر من عدم وضع الالفاظ الدائرة في الاستعمالات بازاء المعاني الخفية التي لا يدركها الا الخواص وربما يحتج عليه ايض بان المتبادر من الامر هو ارادة الفعل من المامور فيكون حقيقة فيها وقضيته ذلك اتحادها مع الطلب اذ لا قائل مع القول بدلالة الامر عليها وضعا بالتغاير بينهما واحتجت الاشاعرة بوجوه احدها ان الله تعالى امر الكافر بالايمان اجماعا ولم يرد منه لوجهين احدهما انه يستحيل منه وقوع الايمان وارادة المستحيل من العالم بحاله مستحيلة والمقدمة الثانية ظاهرة واما الاولى فلعلمه تعالى بعدم صدوره منه فلو فرض صدور الايمان لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ثانيهما ان صدور الكفر من الكافر لا بد ان يستند الى سبب وذلك السبب لا بد ان ينتهي الى الواجب لاستحالة التسلسل في ايجاده تعالى لذلك السبب يستدعي ارادة وقوع الكفر منه لكون ارادة السبب مع العلم بسببيته ارادة لمسببه فيستحيل منه ارادة ضده لاستحالة ارادة الضدين فانه من قبيل اجتماع الضدين ثانيها انه يصح ان يقول القائل لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به من دون تناقض بين القولين ثالثها انه يصح صدور الاوامر الامتحانية من السلطان بالنسبة الى رعيته ومن السيد الى عبده وليس هناك ارادة الفعل مع انها امر على الحقيقة رابعها انه قد ينسخ الامر قبل حضور وقت العمل به فلو كان هناك مريدا للفعل لزم ان يكون مريدا وكارها للفعل الواحد في الوقت الواحد بالجهة الواحدة وهو محال فان قلت ان الارادة والكراهة انما تعلقتا بالفعل في زمانين مختلفين فلا مضادة بينهما قلت اختلاف زمان الارادة والكراهة غير متعقل في المقام مع اتحاد زمان الفعل وجهته الا في صورة البداء والتحول عن الشئ وهو على حقيقته مستحيل على الله تعالى وايض فالارادة والكراهة من صفاته تعالى وليستا حاصلتين في الزمان ليختلف الحال فيهما بحسب اختلاف زمانهما فيستحيل اجتماعهما واورد على الاول بالمنع من عدم ارادة الايمان من الكافر وما ذكر لاثباته من الوجهين مردود اما الوجه الاول فبان العلم تابع للمعلوم فلا يؤثر في وجوده ولا عدمه فهو على امكانه وما يتراءى من تفريع المحال عليه نظرا الى لزوم انقلاب علمه تعالى جهلا انما نشاء من فرض تعلق العلم به كما انه يستحيل وقوع احد النقيضين والضدين على فرض وقوع نقيضه او ضده الاخر وذلك لا يقضي باستحالة ذلك الشئ ضرورة ان استحالة وقوع الشئ على فرض لا يقضي باستحالته مط كذا اجاب عنه مده في النهاية ويشكل بان تابعية العلم للمعلوم انما يقضي بعدم استناد وقوع المعلوم حاصلا في وقته بحسب الواقع نظرا الى حصول السببية بتعلق العلم به على ما هو عليه وذلك مما لا ربط له بالمقام اذ المقص اثبات استحالة وقوع خلاف المعلوم نظرا الى تفريع المحال عليه ولا يستدعي استناد وجود المعلوم الى العلم فان قلت على هذا يكون استحالة وقوع خلاف المعلوم مستندا الى العلم ومن المعلوم ايض خلافه قلت ان اردت استناده اليه بحسب الواقع فمم بل استحالة وقوعه في الواقع انما هو بالنظر الى انتفاء اسبابه والعلم به تابع لذلك وان اردت استناده اليه بحسب علمنا فلا مانع منه بل لا مجال لانكاره لوضوح المقدمتين وتفرع العلم بالنتيجة عليهما الا انه لا يلزم من ذلك سلب القدرة عن المكلف فان السبب الباعث على استحالة صدور الفعل منه عدم اقدامه عليه وعدم مشيته للفعل مع اجتماع اسباب القدرة ومن البين ان المستحيل بالاختيار لا ينافي ظ القدرة والاختيار واستحالة وقوع المشية منه لعدم قيام الداعي اليها لا ينافي القدرة على الفعل اذ ليس مفاد القدرة الا كون الفاعل بحيث لو شاء فعل ولو شاء ترك ومن البين صدق الشرطية مع كذب المقدمتين ومن هنا نقول بقدرته تعالى على فعل القبيح وان استحال وقوعه منه نظرا الى استحالة ارادته له وبما قررنا ظهر فساد تقرير الاستدلال من جهة اثبات اضطراره الى الكفر نظرا الى ما ذكر فلو اراد منه الايمان لزم ارادة المحال وما ذكر في الجواب انما ينفع في دفع هذا التقرير دون الوجه المذكور وقد يقرر الاحتجاج بالوجه الاخير بجعل التالي ح لزوم التكليف بالمحال لو اراد منه الفعل وهو مح وقد اجاب عنه بعضهم بالمنع من عدم جواز التكليف بهذا المح نظرا الى تجويزهم ذلك واستخبث هذا التقرير المذكور وهو منهم بما عرفت و

لان من

لان من البين ان الاشاعرة يجوزون التكليف بالمح بل يحكمون بوقوعه في امثال ذلك للضرورة ووقوع التكاليف المذكورة مضافا الى ما فيه من التهافت حيث ان الملحوظ في هذا الاحتجاج اولا هو ثبوت التكليف بالايمان ودعوى الاجماع عليه فكيف يجعل التالي لزوم التكليف بالمح ويحكم ببطلانه من جهة استحالة صدوره والحاصل ان المقص في المقام ان وقوع التكليف به مع استحالة صدوره منه انما لكونه تكليفا بالمح على ما زعموه وجوزوه اذ لعدم قضاء استحالته بعدم القدرة عليه نظرا الى ان المح بالاختيار لا ينافي الاختيار انما هو مع عدم ارادة صدور الفعل من المكلف نظرا الى استحالة ارادة الحكيم واما صدور المح ولو بالغير بل لو ذكر استحالة ارادته واقعا لما يعلم انتفاؤه وعدم حصوله اذ لا فائدة في ارادة الشئ مع احتمال حصوله كفى في المقام وقد عرفت ان ما ذكر في الجواب لا يدفع شيئا من ذلك ثم ان ما ذكره من كون المحال المذكور حاصلا من فرض العلم الى اخر ما ذكر غير متجه على اطلاقه فان فرض الشئ قد يجامع وقوع المفروض ضرورة وقوعه وقد يكون فرضا غير واقع او غير لازم وعدم قضاء استحالة الشئ على فرض باستحالته في الواقع انما هو في الثاني دون الاول كما هو الحال في المقام ضرورة وجود الفرض المذكور وضرورة وقوعه فكيف يمكن معه الحكم بعدم استحالة ملزوم خلافه فالاولى في الجواب عنه منع المقدمة الثانية وهو استحالة تعلق الارادة بالمح على سبيل الكلية اذ لا مانع من تعلق الارادة التكليفية بالمستحيل بالاختيار كما ان استحالته بالاختيار لا يمنع من كونه اختياريا متعلقا للقدرة فلا مانع ايض من تعلق الارادة التكليفية بايقاعه وقد يناقش فيه بان المانع من تعلق الارادة بالمح هو عدم امكان وقوعه في الخارج ولو بتوسط الاسباب الباعثة عليه وذلك مما لا يفرق الحال فيه بين كونه مستحيلا بالاختيار او الاضطرار وفيه تامل واما الوجه الثاني فبان الداعي من فعل العبد ليس بخلقه تعالى في العبد حتى يستدعي خلقه له ارادة الامر الداعي الى الكفر ويرد عليه ان خلق الداعي وان كان من فعل العبد والعبد هو السبب فيه لكن العبد من فعل الله تعالى ومسبب عنه فغاية الامر ان يكون خلق السبب البعيد منه تعالى وهو كاف في اتمام المقص اذ لا فرق فيما ذكره بين السبب القريب والبعيد ولم يؤخذ في الاحتجاج خصوص السبب القريب حتى يجاب بما ذكر وقد يجاب ايض بمنع كون ارادة السبب ارادة لمسببه مط اذ قد يفرق في ذلك بين السبب الاضطراري والاختياري فان ارادة الاول ارادة لمسببه واما الثاني فيمنع فيه ذلك نظرا الى كون الفعل موكولا الى اختيار الامر وارادته وهو كما ترى ويمكن الجواب بمنع المقدمة الاخيرة فان ارادة الكفر نظرا الى ارادة سببه البعيد ارادة تبعية تكوينية حيث انها تابعة لارادة ايجاد ذاته التكوينية وارادة الايمان منه ارادة تكليفية اصلية نظرا الى ثبوت قدرته على الفعل واختياره فيه لما عرفت من كون سببيته للكفر اختيارية وان كان ثبوت الكفر لازما بعد اختياره فلا مانع اذن من تعلق الارادتين المفروضتين بالضدين نظرا الى اختلافهما بما ذكر وفيه ايض تامل لا يخفى وعلى الثاني ان الارادة المنفية في المثال ليست ارادة خالصة وقد يحصل في الانسان ارادة مشوبة بعوارض فلا يتعقبها الفعل كذا اجاب مده في النهاية وفيه انا نرى صحة ذلك مع فرض كون ارادته في كمال الخلوص فنقول اريد الاحسان من السلطان ولا اطلبه منه من دون تناقض اصلا فكانما هناك انما يمنع من اظهار الارادة لا من نفسها لتكون غير خالصة وقد يجاب عنه في بث بان نفي الامر معناه نفي الالزام وان كان مريدا لايقاعه الفعل من دون امره وتوضيحه ان الارادة اعم من الطلب المقص في المقام فان المراد به ارادة الفعل من المطلوب منه على جهة الزامه به والارادة قد تخلو عن ذلك فنفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم ولذا يصح اثبات الاعم ونفي الاخص كما في المثال المفروض وقد ظهر بما قررنا ان المقص في المقام اتحاد الطلب مع الارادة من حيث حصولها به لا اتحادهما بحسب المفهوم كما قد يتراءى من ظ كلامهم وانت خبير بان الالزام فعل من الافعال مغاير للارادة غاية الامر ان ينضم اليها فلا فائدة في الجواب المذكور للدفع الاحتجاج وسيجئ الكلام في ذلك انش وعلى الثالث ان الاوامر الامتحانية انما هي في صورة الامر ليست باوامر على الحقيقة فكما ان الارادة هناك منتفية فكذا الطلب وكما لا يريد العاقل ما هو مبغوض عنده فكذا لا يطلبه وفيه كلام لا يأبى الاشارة اليه انش وعلى الرابع المنع من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بل المحتاج امتناعه كذا ذكروه وفيه ايض تامل كما يظهر الوجه فيه في محله انش وسنشير اليه ايض في المقام انش هذا والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان هناك ارادة لصدور الفعل من الغير بحسب الواقع واقتضاء بحسب الخارج لايقاعه الفعل بالزامه به او ندبه اليه ومن البين ان الثاني لا يستلزم الاول وان كان الظاهر صدور الاقتضاء على طبق الارادة الواقعية لظهور الزام المامور بالفعل مثلا في كون ذلك الفعل محبوبا للامر مرادا له بحسب الواقع الا انه مع العلم بالتخلف لا يخرج الاقتضاء عن حقيقته فنقول ان ظ ما حكي عن الاصحاب والمعتزلة من كون الطلب عين الارادة هو القول بوضع الامر لخصوص المعنى الاول فمعنا الموضوع له هو ارادة ايقاع المامور به من المامور بحسب الواقع وهذا هو الذي يستفاد منه بحسب وضع اللغة فاذا اريد به ذلك كان حقيقة مستعملا فيما وضع له وان لم يرد به ذلك فقد استعمل في غير ما وضع له ويشهد بذلك ما حكي عنهم في الاحتجاج فانه ظ الانطباق على ما ذكر وانت خبير بان المعنى المذكور ليس معنى انشائيا حاصلا بالصيغة حتى يندرج من جهة الامر في الانشاء لظهور كون ذلك امرا قلبيا واقعيا حاصلا قبل اداء الصيغة وانما يحصل منها بيان ذلك واظهاره كما في ساير الاخبارات وذلك مما يكون قابلا للصدق والكذب لظهور ان ارادة الواقع بالدلالة اللفظية لا يستلزم المطابقة فان طابق الواقع بحصول ذلك المدلول في النفس كان صدقا والا كان كاذبا كيف ومع البناء على ما ذكر لا فرق بين اظهار تلك الارادة بصيغة الامر او بصيغة الاخبار كان يقول انا مريد منك كذا وانا طالب لك منك ونحو ذلك ومن الواضح المتفق عليه الفرق بين التعبيرين وقبول الثاني للصدق والكذب بخلاف الاول والحاصل ان الارادة امر نفسي حاصل بتوسط الدواعي الباعثة عليه فلا يعقل ايقاعها بصيغة الامر ليمكن القول بوضع الامر لتلك الصيغ لذلك وهذا بخلاف ما لو قيل بوضعها للمعنى الثاني لظهور حصول ذلك الاقتضاء في الخارج بايقاع تلك الصيغ مريدا بها معناها فيقع مدلولها بايقاع الصيغة في الخارج على ما هو الشان في ساير الانشاءات ويمكن توجيه كلامهم بحمله على ارادة الوجه الثاني لكن مع تقييده بكون ذلك الاقتضاء على وفق الارادة الواقعية والمحبة النفسية فيكون ذلك قيدا فيما وضع له ولا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له الا مع كون الاقتضاء المذكور عن الارادة الموصوفة فالامر الخالي عن ذلك ليس امرا على الحقيقة وهذا الوجه وان امكن القول به في الفاظ وربما يشهد له التبادر من حيث ان المتبادر من الصيغة هو كون الاقتضاء من الارادة القلبية لكن تطبيق كلامهم على ذلك لا يخ عن بعد سيما بملاحظة

الاحتجاج الاول وكيف كان فالاظهر ابتناء على الوجه الثاني وعدم اعتبار القيد المذكور فيما وضع الامر له فان ذلك هو المستفاد من نفس الصيغة و
نظيره الحال في سائر الانشاءات من التمني والترجي والتعجب والنداء والاستفهام والمدح والذم وغيرها فانها اسام لخصوص تلك الايقاعات
الحاصلة بواسطة الالفاظ الدالة عليها المستعملة لافادتها سواء وافقت ما هو المحبوب عند المتكلم بها المراد له في نفسه ولا الا ترى انهم حكموا
بصدق العقد على الواقع على سبيل الجبر والاكراه ولذا حكموا بصحته اذا تعقبه الاجازة مع ان القبول القلبي غير حاصل مع الاكراه قطعا فليس ذلك
الا لكون مفاد القبول الملحوظ في قبلت هو انشاء القبول في الظاهر الواقع بارادة معنى اللفظ المذكور وان لم يكن هناك قبول نفسي ورضا قلبي
بالايجاب وانما من صدور العقد ولذا حكموا بصدق العقد الفاسد عليه اذا لم يتعقبه الاجازة مع اعتبار الايجاب والقبول في مطلق العقد
فمدلول الامر ايضا هو انشاء الطلب في الخارج سواء كان ذلك موافقا لما هو مقصوده في الواقع اولا فالاوامر الامتحانية اوامر حقيقية لاستعمالها في الطلب
على الوجه المذكور وان لم يكن فائدة الطلب هناك ايقاع المطلوب في الخارج بل فوائد اخر مترتبة على نفس الطلب ولذا يتحقق عصيان المامور بترك
المامور به ويحسن عقوبته لاجل ذلك مع انه ينبغي عدم تحقق العصيان على الوجه الاخر الا من جهة التجري نعم لو قامت قرينة على عدم ارادته لانشاء
الطلب في الخارج بل مجرد ذكر صورة الامر لمصلحة مترتبة عليه من غير قصد الى معناه كان امرا صوريا خارجا عن حقيقته فظهر مما قررناه ان القول بمغايرة
الطلب للارادة بالمعنى المذكور وان دلالته على الارادة المذكورة ليست وضعية بل من جهة قضاء ظاهر الحال بها نظرا الى ان الظاهر من الزام المامور
بالفعل كون ذلك مرادا له بحسب الواقع حتى يقوم دليل على خلافه ومن ذلك يظهر الجواب عما ذكر من دعوى تبادره فيما ذكره لعدم استناده الى نفس
اللفظ حتى يقوم دليلا على الوضع وقد يرجع الى ذلك كلام القائلين بالاتحاد فيعود النزاع لفظيا الا انه لا يخ عن بعد ثم ان هذه المسئلة هي مبنى
ما ذهب اليه الاشاعرة من جواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه وما ذهبوا اليه من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل به وظاهر الاصحاب المنع من الامرين
وسيجيء توضيح الكلام فيهما ان شاء الله وعليها يبتنى ايضا ما ذهبوا اليه من جواز التكليف بالمحال نظرا الى تسليمهم امتناع ارادة المحال فتجويزهم للتكليف بالمحال انما
هو من جهة بنائهم على المغايرة وعدم الملازمة بين التكليف والارادة والحق هناك المنع عن التقدير المذكور ايضا على حسب ما نبينه في محله ان شاء الله ثالثها
المحكي عن اكثر علمائنا وكافة الاشاعرة وبعض المعتزلة القول بعدم اشتراط الارادة في دلالة الامر على الطلب فهو يدل عليه بالوضع وعن الجبائيين
القول باشتراط دلالة الامر على الطلب بارادته فلا دلالة فيه عليه الا معها وانت خبير بوهن الخلاف المذكور على ظاهره وكانه نظير ما حكي من القول باشتراط
دلالة الالفاظ على معانيها بالارادة وهو بظاهره قول سخيف لا يليق صدوره من اهل العلم فانه ان اريد به توقف الدلالة على ارادة المعنى بحسب الواقع فهو
غير معقول اذ لا يعقل ترتبه على ذلك بل الامر بالعكس وان اريد به توقفها على قيام دليل على ارادته فهو كسابقه في الفساد اذ المقصد من وضع الالفاظ الانتقال
الى مراد المتكلم بواسطتها فلو توقفت دلالتها على العلم بالمراد لم يعقل فائدة في وضعها بل لزم الدور وفساده بين ولذا نزل كلام القائل باشتراط الارادة
على ما لا يخالف ذلك وقد يحمل ذلك على ارادة توقف دلالة اللفظ على معناه على كونه مرادا ولو بالنظر الى ظاهر الاطلاق من جهة قضاء الاصل ذلك
بارادته فلو قام هناك قرينة على عدم الارادة لم يكن دالا عليه بل على ما دلت القرينة على ارادته وهو ايضا كما ترى اذ لا وضوح في دلالة اللفظ
على نفس المعنى لوضوح الاكتفاء في حصولها بالوضع والعلم به وانما تمنع القرينة من دلالته على ارادة ذلك المعنى مع الغض عن ذلك فهو لا يوافق ما احتج
به على ذلك في المقام من انتفاء التمايز بين الصيغة اذا كانت طلبا او تهديدا الا بالارادة بل لا يوافق الاحتجاج المذكور وظاهر ما عنون به الدعوى
فان الارادة المذكورة في الاحتجاج انما اريد بها ارادة المطلوب كما هو الظ والارادة الماخوذة في العنوان انما هي ارادة الطلب هذا وقد ذكر في المقام
نزاع اخر وهو ان الامر هل يصير امرا وقد ذكروا هناك اقوالا عديدة منها ما حكي عن السيد المرتضى ره من انه يصير امرا بالارادة وعزي ذلك الى محققي
المعتزلة واختاره المحقق في المعارج ومنها ما حكي عن الاشاعرة من انها تكون امرا بالوضع من غير اشتراط بالارادة فان اريد بذلك توقف كونه امرا على ارادة
الطلب فلا يكون امرا بدونها فهو من الامور الظاهرة ولا مجال لانكاره ولا يظن ان احدا يخالف فيه كما هو الشان في سائر الالفاظ لكون الارادة هي المخصصة
لها بمعانيها حقيقية كانت او مجازية وان كان الوضع كافيا في حملها على معانيها الحقيقية والحكم بارادتها من غير حاجة الى قيام دليل اخر عليها فيعود
النزاع اذن لفظيا محملا لكلام الاشاعرة على الاكتفاء في ذلك بظاهر الوضع وان اريد به توقفه على ارادة المطلوب بمعنى ان الصيغة انما تكون امرا اذا اريد
بها من المامور ايقاع الفعل دون ما اذا لم يرد ذلك كان المقصود بذلك الاشارة الى الخلاف الواقع في اعتبار ارادة المطلوب في تحقق الامر حسب ما عرفت من زعم
الاشاعرة عدم الحاجة اليها في تحقق الامر وبنائهم على المغايرة بين الطلب والارادة واما غيرهم فبنوا على اتحاد الامرين وح فلا يمكن تحقق الامر بدون
حصولها فمرجع هذا البحث اذن الى البحث المتقدم ولتحقق في المعارج وغيره بان الصيغة تكون امرا كقوله اقيموا الصلوة وغير امر كقوله اعملوا ما شئتم ومخصص
ذلك الارادة فان اراد به توقف كونه للطلب على ارادة الطلب اذ لا مخصص له بذلك الا الارادة المذكورة فيكون الغرض دفع ما ذهب اليه الاشاعرة من الاختلاف
بين الامرين وامكان مفارقة الطلب عن الارادة فلا حاجة اليها في صدق الامر ففيه ان من البين ان ارادة الطلب كافية عندهم في تخصيصه بالطلب من
غير حاجة الى ارادة المطلوب وان اراد به توقف كونه للطلب على ارادته اذ لا مخصص له سواها كما هو الظ من كلامه ففساده بين اذ انه مما لا كلام فيه وكيف كان
فالظ ان النزاع المذكور اما لفظي او انه يعود الى النزاع المتقدم وان اختلفا في ظ العنوان فعدهما بحثين واطالة الكلام في المقام كما في النهاية ليس على
ما ينبغي المقام الثالث في ان لفظ الامر هل يفيد الوجوب وضعا اولا وقد اختلفوا في تحديده فيما اذا كان في ذلك على قولين والارجح كونه حقيقة في
الطلب والصيغة الدالة عليه على نحو ما ذكرناه في حده فيعم ما اذا كان الطلب على سبيل الحتم والالزام او على سبيل الندب سواء كان صادرا من العالي
او المستعلي او بما معا ويدل عليه انه الظاهر عرفا من الجهة المذكورة بين الامر ومطلق الطلب الصادر من العالي والمستعلي مع ان لفظ الطلب حقيقة
في المعنى الاعم اتفاقا على ما يظهر منهم فكذا ما بمنزلته بل لو غض عن ذلك وادعى تبادره عرفا في مطلق الطلب كان في محله كما لا يخفى على المتامل ويومي اليه تعميم

الالتماس

الالتماس والدعاء لما كان الطلب الواقع من المساوي والداني على سبيل الحتم وغيره كما هو ظاهر من ملاحظة العرف فالظ كون الامر ايضا كذلك مضافا
الى انهم لم يعتبروا في حده ما يفيد الالزام وانما اخذوا فيه طلب الفعل واقتضاءه او استدعاءه وما يفيد مفاد ذلك الشامل لصورة الالزام وخلافه
وليس ذلك الا لانصرافه الى ذلك بحسب فهم العرف ولاخذ الاستعلاء في جملة من حدوده لا يدل على كون الطلب على سبيل الحتم لوضوح ان الطلب الحتمي
كما قد يكون مع الاستعلاء وقد يكون مع عدمه كذلك الطلب الندبي يكون على الوجهين فان اقتضاء الشيء مع الاذن في تركه لا ينافي استعلاء المتكلم
ايضا بل الظ ان قوله اذنت لك في تركه يفيد الاستعلاء كما ان قولك ندبت عليك هذا الفعل ظاهر فيه والحاصل ان الاستعلاء مما يتبع اعتبار المتكلم
سواء كان ذلك في مورد التكليف وغيره فلو قال اوجبت لك هذا الفعل افاد الاستعلاء بل قد يحصل الاستعلاء في الاخبارات ايضا نظرا الى ملاحظة
الخصوصيات الملحوظة في المخاطبات وخصوصيات بعض الالفاظ مما يقع بها الخطاب بل قد يكون الاستعلاء مستفادا من الافعال وملاحظة الاحوال
فما في كلام بعض الاعلام من جعل الاستعلاء مستلزما للالزام المنافي للندب كما ترى وما اورده على القائل بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بانه
اما ان يقول بان الامر هو الطلب من العالي الامر من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او باخذ الاستعلاء في مفهوم الندب فيجعله اعم من الندب
وستعرف بطلانه غير وارد عليه لما عرفت من انتفاء المنافاة بين الامرين وما ذكره في وجهه بعد ذلك من ان طلب الشيء على سبيل الندب هداية
وارشاد ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء غير صحيح فان عدم لزوم اعتبار الاستعلاء لا يستلزم عدم حصوله فاي مانع اذن من اختصاص لفظ الامر بصورة
حصوله كما ان الطلب الحتمي لا يستلزم الاستعلاء ضرورة حصوله ايضا في الالتماس والدعاء مع اختصاص صدق الامر عليه اذا صدر من غير العالي بما اذا
كان حصوله على سبيل الاستعلاء على ان القائل بعدم دلالته على الوجوب لا يلزمه القول بكون الامر هو الطلب الصادر من العالي الامر من حيث انه مستعل
بل لو جعل مفاده هو الطلب من العالي سواء كان مستعليا او لا صح ما ذكره وان قلنا باستلزام الاستعلاء للالزام نعم اخذ خصوص الاستعلاء
في مفهوم الامر كاف في تصحيح ما ذكره من غير حاجة الى اعتبار خلافه حسب ما الزمه به في ظاهر كلامه وان امكن توجيهه بحمله على عدم اخذ الاستعلاء فيه سواء
اتفق حصوله اولا الا انه بعيد عن العبارة كما لا يخفى مضافا الى انك قد عرفت اكتفاء احد الامرين فيه من العلو والاستعلاء حسب ما قررناه وعليه فالكلام
المذكور ساقط من اصله فظهر بما ذكرنا ان من اعتبر الاستعلاء في مفهوم الامر لا يلزمه القول بدلالته على الوجوب كذا تبادر علو الامر او استعلائه
من لفظ الامر ان سلم لا دلالة فيه على اعتبار الالزام وكذا ظهوره عرفا في الطلب الحتمي لا يفيد ذلك فانه كظهور مطلق الطلب فيه من باب انصراف
المطلق الى الفرد الكامل كما سنشير اليه ان شاء الله وقد يحتج لوضعه للمعنى الاعم تارة بتقسيم الامر الى ما يكون على سبيل الوجوب وما يكون على سبيل الندب
وظاهر التقسيم ان يكون المقسم حقيقة في الاعم وفيه ما عرفت من عدم وضوح دلالة التقسيم على ذلك على انه قد يحصل الانصراف في المقام بالنسبة
الى سائر مستعملات الامر ايضا نعم قد يرجع الامر في ذلك الى الثاني بان يدعى تبادر المعنى القابل للقسمة المذكورة منه بحسب العرف فيؤل الى ما ذكرناه
واخرى بان فعل المندوب طاعة والطاعة الحاصلة بالفعل هو فعل المامور به وقد يمنع من كلية الكبرى اذ قد تكون الطاعة بفعل المامور به وقد
تكون بفعل المندوب وقد يذب عنه بان المفهوم من الطاعة عرفا هو موافقة الامر فلا يتجه المنع بعد فهم العرف لكن الدعوى المذكورة محل خفاء
وان لم يخل عن ظهور ما بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه ايضا ففيه تاييد لما قلناه حجة القائل بكونه حقيقة في الوجوب بالتبادر وبالايتين الاتيين
وقوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع وضوح طلبه له على سبيل الندب ويدفع الاول بان المتبادر من مادة الامر وصيغتها ليس الا
طلب الفعل والطلب في الوجوب والذي يرى التبادر الحاصل فيهما اصلا في قولك اطلب منك الفعل واريد منك الفعل ونحوهما مما يفيد مفاده
من غير تفاوت اصلا مع ظهور كون الطلب وما بمعناه موضوعا للاعم وليس ذلك الا لظهور المسبق المذكور في الطلب الحتمي لكونه اظهر افراده عند الاطلاق
ويشير اليه ايضا ان المتبادر من الاطلاق هو الوجوب النفسي العيني التعييني كما سيجيء الاشارة اليه مع ان الظ الجمهور عدم وضع الامر له بخصوصه فيكون
التبادر المذكور اطلاقيا عندهم ايضا فيهون الامر في دعوى كونه اطلاقيا بالنسبة الى الوجوب ايضا فلا دلالة في التبادر المفروض على الحقيقة
ولذا لا يقتضي بكون الطلب في الارادة حقيقة في خصوص الحتميين فالدليل المذكور مدفوع اولا بالنقض ثم بالحل بما ذكرنا واظهر الجواب عن الايتين و
الرواية وما يفيد مفادها اذ لا كلام لنا في انصراف الاطلاق الى الوجوب انما الكلام في استناده الى الوضع ولا دلالة فيها عليه فقوله صيغة وما في
معناها ما اراد بما في معناها سائر صيغ الامر الحاضر نحو تفعل وتفاعل وصيغ الامر الغائب نحو ليفعل وليفاعل واراد به اسماء الافعال كنحو صه
وحيهل والاعم منهما وقد يعين حمله على الوجه الثاني ما حكي عن النحاة من ان افعل علم جنس لكل صيغة يطلب بها الفعل كما ان فعل ويفعل علما
لكل ماض ومضارع مبني للمفعول ويبعده انه ان ثبت الاصطلاح المذكور فانما يثبت في عرف علماء الصرف وسائر علماء العربية وثبوته
في عرف علماء الاصول غير معلوم بل الظ خلافه وليس من الاصطلاحات الشائعة الدائرة بين سائر الناس من اهل ذلك الاصطلاح كلفظي [غيرهم]
الفاعل والمفعول ليستظهر الحمل عليه فحمل العبارة على ذلك مما لا شاهد عليه ثم على فرض ثبوت الاصطلاح المذكور فشموله لصيغ الامر الغائب
محل تامل ايضا هذا واعلم ان صيغة الامر قد استعمل في معان عديدة كالوجوب والندب والطلب الجامع بينهما والاباحة والاذن والارشاد
والالتماس والدعاء والتمني والترجي والخبر والتهديد والانذار والاحتقار والاهانة والاكرام والتعجيز والتخيير والتكوين والتسلية والامتنان
وانقضاء الامل والتحزن والتهكم وغيرها وليست حقيقة في جميع ذلك اتفاقا واكثر المعاني المذكورة مما يفهم من جهة انضمام القرائن وملاحظة
المقامات وفي النهاية بعد ما ذكر معاني خمسة عشر للصيغة انها ليست حقيقة في جميع ذلك بالاجماع بل النزاع وقع في امور هي الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والتحريم وفي الاحكام قد اتفقوا على انها مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والاباحة واراد بالطلب ما يعم الجامع بين الوجوب
والندب والارشاد وبعضها وقد اتفقوا ايضا على كونها حقيقة في الطلب في الجملة حكاه في المعارج ثم ان الخروج عن مقتضى الوضع في عدة من المعاني المذكورة

ملاحظة

بالنسبة الى وضعها باعتبار الهيئة كما في الاباحة والاذن والتمني والترجي ونحوها وفي عدة منها بالنسبة الى ملاحظة وضع الهيئة والمادة معا بل في
معناها التركيبي الانشائي كما في التهديد والانذار والتهكم ونحوها فان مفاد تلك الجمل الانشائية هو انشاء طلب الفعل من المامور وقد استعملت
في انشاء ما يتبعه ويلزمه بحسب المقام فاريد من تلك الجمل حصول صورة الطلب بملاحظة وضع المادة والهيئة لينتقل منه بملاحظة المقام الى ما يتبعه
من التهديد والانذار وغيرهما فتلك التوابع هي المرادة من تلك الجمل الانشائية وقد جعل معناها الموضوع له واسطة في فهمها كما هو الحال في سائر
المجازات المركبة قوله حقيقة في الوجوب قد يورد في المقام امور منها ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل في تمام ما وضع له وليس الوجوب الا بعض مفاد
صيغة الامر اذ لا دلالة لها على الوجوب مثلا والحدث الذي يتصف بذلك الوجوب فكيف يكون حقيقة في الوجوب الذي هو جزء معناها ولو
اجيب بان المراد من الصيغة هو خصوص الهيئة وليس معناه الحدثي مستندا الى وضعها الهيئي فيكون الوجوب تمام الموضوع له يدفعه ان الوضع
نفسه اولا ان الهيئة بنفسها لا وضع لها وانما هي مرآة والة لوضع الالفاظ المعروضة لها فهي موضوعة بازاء معناها المادي والهيئي بوضع واحد
وثانيا ان معناها الهيئي ايضا ليس مجرد الوجوب لاخذ الزمان والاسناد الى فاعل ما في معنى الافعال اذ ليس لا انها على ذلك الا من جهة وضعها
الهيئي فهو بتلك الملاحظة ايضا بعض من مدلولها ومنها ان الوجوب بمعنى كون الفعل مما يترتب على تركه استحقاق الذم او العقاب كما هو المعنى
المصطلح من الامور العقلية او الشرعية التابعة لملاحظة حال الامر مع المامور في وجوب طاعته واستحقاق الذم او العقاب على مخالفته فهو من اللواحق
الطارية على الفعل المامور به في بعض الاحوال واين ذلك من وضع الصيغة بحسب اللغة ومنها ان صيغة الامر من جملة الافعال المسندة الى فاعلها
فكيف يصح جعل الوجوب مدلولا لها مع انها من حيث الصدور من لواحق الامر ومن حيث القيام من لواحق الفعل المامور به اعني المادة المتعلقة بها
لهيئة الامر وليس من لواحق المامور الذي هو الفاعل لتلك الصيغة ليصح اسنادها اليه والحاصل انه ان اخذ الوجوب مدلولا لصيغة الامر فان فسر
بطلب الفعل على سبيل المنع من الترك كان مسندا الى الامر فينبغي ان يسند الفعل الى المتكلم دون المخاطب والغائب وان فسر بالصفة القائمة بالفعل فهو
من لواحق الحدث الذي اخذ مبدءا للامر فلا وجه لاسناده الى المخاطب وغيره ومنها ان صيغة الامر من جملة الانشاءات الغير المحتملة للصدق والكذب فلو
كان مدلولها بحسب الوضع هو وجوب الفعل على المامور كان محتملا للصدق والكذب لامكان مطابقة المدلول المفروض للواقع وعدمها وبالجملة
المعنى المذكور من المعاني الخبرية التي لها مطابق بحسب الواقع فلا يصح جعلها مدلولا للانشاء ومنها ان ما يستفاد من الصيغة بناء على القول المذكور
انما هو ايجاب الفعل على المامور والزامه به ووجوب الفعل عليه متفرع على الايجاب تابع له فلا يتجه جعل الموضوع له للصيغة هو الوجوب بل ينبغي جعلها
بازاء الايجاب كما هو مختار البعض والجواب عن الاول انه ليس المراد من كونه حقيقة في الوجوب ان ذلك تمام معناه بل المقصود كونها حقيقة فيه مع انضمام ما يضم
اليه مما اخذ في معناه الا انه لما كان هذا الجزء هو محل الخلاف في المقام وكان اعتبار غيره معلوما من الخارج اكتفوا في المقام بذكر الوجوب وتركوا ذكر
الباقي اتكالا على الوضوح ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد كون الصيغة باعتبار وضعها الهيئي حقيقة في ذلك وليس المراد وضع الهيئة بنفسها لذلك حتى
يرد ما ذكر من كون الهيئة مرآة للوضع لا انها موضوعة للمعنى فان قلت لا ريب في عدم تعدد الوضع المتعلق باللفظ الواحد باعتبار المعنى الواحد فليس
صيغ الامر بالنسبة الى ما يراد منها الا وضع واحد متعلق بتلك الكلمة باعتبار مادتها وهيئتها فليس هناك وضعان متعلقان بها احدهما بمادتها
والاخر بهيئتها كما قد يتراءى من ظواهر بعض الكلمات فالاشكال المذكور بحاله قلت لا ريب في كون الوضع المتعلق بتلك الصيغة باعتبار مادتها وهيئتها
واحدا كسائر المواد والهيئات المأخوذة في الجوامد وان كان الوضع هنا نوعيا وفي الجوامد شخصيا الا ان الفرق بينهما ان المادة والهيئة في الجوامد حين الوضع
ملحوظتان في الوضع بلحاظ واحد بخلاف المقام حيث ان الملحوظ للواضع حين الوضع كون اللفظ باعتبار مادته بازاء الحدث وباعتبار هيئته بازاء الوجوب
على الوجه الذي سنذكره ان شاء الله وغيره لك من المعاني الملحوظة في هيئتها فبملاحظة ذلك ينزل الوضع المذكور منزلة وضعين كان هذا هو مرادهم بما ذكروه
من تعلق وضعين بتلك الصيغ باعتبار موادها وهيئاتها حسبما نفصل القول فيه في محل اخر ان شاء الله وح فاطلاق ان الصيغة حقيقة في ذلك بما يراد
به ذلك بقي الكلام فيما ذكر من تعدد معناه الهيئي ايضا نظرا الى اخذ الزمان والاسناد الى فاعل ما في مدلول الافعال فلا يكون الوجوب تمام معناه الهيئي
وقد يدفع بان فعل الامر منسلخ عن الزمان حيث انه لا يراد منه الا طلب الفعل فلا دلالة فيه على الزمان حسبما يجيء الاشارة اليه في كلام المصنف والوجوب
الملحوظ في المقام ليس معنى تاما بل اخذ حالا في النسبة المأخوذة في تلك الصيغ فالنسبة ملحوظة فيه حسبما سنشير اليه ان شاء الله وعن الثاني بان مفاد الصيغة
هو الوجوب المصطلح حيث انه وضعت الصيغة للدلالة عليه فيكون الالزام المستفاد منها هو الحاصل من المعاني الذي يستحق في مخالفته الذم والعقاب
فتدل على ان القائل بها تحصيل وجوب الفعل على المخاطب والحاصل ان الصيغة موضوعة لخصوص الامر اي لخصوص الطلب الصادر من العالي المستعلي
بناء على اعتبار الاستعلاء في الايجاب فلا يكون الطلب الصادر من غيره من موضوع اللفظ ويكون استعماله فيه مجازا كما اشار اليه بعض الافاضل عند
تحرير محل النزاع الخلاف على طبق ما حكيناه عنه من اعتبار العلو والاستعلاء معا في الامر وتفسيره العلو بما مر وانت خبير بان الكلام المذكور في غاية البعد
وكيف يقع بان يخص مدلول الامر حقيقة في ذلك مع ان معظم استعمالات اللغوية والعرفية على خلاف ذلك وقد عرفت ان العلو المأخوذ فيه حسبما مر
هو العلو الذي يوجب استحقاق الذم والعقاب في مخالفته فدعوى دلالة الصيغة على ان المتكلم بها ممن يجب طاعته عقلا او شرعا موهونة جدا بل دعوى
كونها موضوعة لخصوص الامر غير ظاهرة ايضا بل الظاهر وضعها للاعم من الامر والالتماس والدعاء فليس العلو او الاستعلاء معتبرا في وضعها اصلا وانما يعتبر
ذلك في كونها امرا كما يعتبر خلافه في كونها التماسا او دعاء وذلك بعد ملاحظة الاستعمالات المتداولة كمال الظهور كيف ولولا ذلك لم يكن للطلب
الالتماسي والدعائي صيغة موضوعة يكون استعمالها فيهما حقيقة مع ان الحاجة اليهما في الاستعمالات ودورانهما في المخاطبات ان لم يكن اكثر من الامر
فليس باقل منه فكيف يتصور تخصيص الواضع لوضع صيغة الطلب بالامر واهماله لهما فالذي ينبغي ان يقع بناء على القول بوضع الصيغة للوجوب انها

موضوعة للطلب الحتمي بمعنى طلب الفعل على وجه لا يرضى بتركه وذلك ان صدر من العالي والمستعلي كان امرا وان صدر عن غيره كان التماسا او دعاء
مدلول الصيغة وضعا شيء واحد في الجميع وخصوصية الامر والالتماس والدعاء تعرف من ملاحظة حال القائل وليست تلك الخصوصيات مما يستعمل اللفظ فيه
واستعمال الصيغة على كل من الوجوه المذكورة على سبيل الحقيقة من غير تعدد في الوضع واستحقاق الذم او العقاب على تركه بحسب الواقع انما يجيء من
الخارج بعد ثبوت وجوب الاتيان بما يطلبه المتكلم من العقل والشرع وليس ذلك من مدلول اللفظ بحسب وضع اللغة اصلا فالمقصود بالوجوب في
المقام هو ما ذكرناه من الطلب الحتمي لا الوجوب المصطلح وهو وان كان خلاف مصطلحهم الا ان في المقام قرينة مرشدة اليه ويتحد ذلك بالوجوب المصطلح
اذا صدرت الصيغة من الشرع ان اخذ الوجوب بمعنى طلب الشرع على الوجه المخصوص وان اخذ بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم او العقاب فلا
يكون ذلك من مدلول اللفظ الصيغة بحسب الوضع مط بل هو من المعاني المتفرعة اللازمة للطلب المذكور اذا صدرت الصيغة ممن يحرم مخالفته سواء
صدرت من الشارع او غيره وليس ذلك من خواص الامر بل قد يوجد في الالتماس والدعاء حسبما مرت الاشارة اليه فيما قررناه ظهر اندفاع الايراد المذكور
لا ابتنائه على حمل الوجوب على المعنى المصطلح وعن الثالث ان المراد بالوجوب هنا كما عرفت طلب الفعل على سبيل الحتم وعدم الرضا بالترك لكن ليس الطلب
المذكور ملحوظا في المقام على سبيل الاستقلال الا ان يكون الوجوب معنى مستقلا ملحوظا بذاته ليمكن وقوعه مستقلا ملحوظا مسندا في المقام اذ ليس
القابل للاسناد في الافعال الا معانيها الحدثية فانها هي المعاني التامة الصالحة للاسناد الى الغير والطلب المذكور انما اخذ آلة ومرآة لملاحظة نسبة
الحدث الى فاعله والمستفاد من تلك الجملة الطلبية اسناد الحدث المدلول عليه بالمادة الى فاعله على سبيل كونه مطلوبا منه فليس الطلب الملحوظ في المقام
الا معنى حرفيا غير مستقل في الملاحظة وقد جعلت هيئة الامر دالة عليه كما وضع له في سائر الطلبيات من التمني والترجي والاستفهام ونحوها فخصوصية
فليس الوجوب في المقام متعلقا للاسناد ولا معنى تاما ملحوظا بذاته ليكون قابلا للاسناد المذكور وجعلهم مدلول الامر هو الطلب او وجوب المامور
به على المخاطب مبني على ما هو حاصل بالامر على نحو ما يذكرونه في معاني الحروف الا ان ذلك بالملاحظة المذكورة هو مدلوله بحسب الوضع حتى يكون الطلب
او الوجوب هو المعنى المدلول عليه بالصيغة استقلالا كما في قولك طلب منك الفعل او وجب عليك الفعل ونحوهما ليكون المعنى الحدثي ملحوظا
معه شرطا او شطرا ليكون مفاد الامر معنيين مستقلين او معنى واحدا هو الطلب خاصة ويكون الحدث فيه اذن من التوابع بعد ان كان في مفاده ما يجب
العرف وملاحظة اوضاع مباديها خلافه فليس المعنى المستقل بالمفهومية في الافعال الا معانيها الحدثية المفهومة منها بملاحظة اوضاعها المادية
واما وضعها الهيئي فلا يفيد الا معنى حرفيا حتى ان الزمان المفهوم منها انما يؤخذ مرآة لحال الغير وليس ملحوظا بذاته ولاجل ما ذكرنا دخل النقص في معاني
الافعال فالحال في وضع هيئة الامر على نحو اوضاع الحروف فعلى ما اختاره المتأخرون من كون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا يكون الحال هنا
ايضا كذلك فمطلق الطلب او الوجوب مما اخذ مرآة في الوضع واما الموضوع له فهو جزئيات الطلب او الوجوب ثم نقول ان الاسناد الى فاعل ما من المعاني
المأخوذة في اوضاع الافعال بملاحظة الهيئات الطارية على موادها وذلك ان الاسناد قد يلحظ بينهما على النحو الحاصل في سائر الاخبارات بان يفيد انتساب
الحدث المدلول عليه الى غيره بحسب الواقع وقد يلحظ على سبيل الانشاء بان يعتبر في نسبة ذلك الحدث الى ما اسند اليه ما يحصل معه تلك النسبة بمجرد
اسناده اليه فيقع الانتساب بينهما بمجرد الاسناد من غير ان يكون بازاء النسبة حاصلة في الواقع نظير قولك ليت زيدا قائم فانك قد اسندت القيام الى زيد
لا على انه حاصل له في الواقع كما في زيد قائم بل على ان تلك الحال حالة متمناة له واسناده اليه على سبيل التمني حاصل بنفس تلك الاسناد وكذا الحال في
مدلول الامر فانه يفيد اسناد مدلوله الحدثي الى فاعله من حيث كونه مطلوبا منه او حصوله منه حسبما عرفت فافادة النسبة المذكورة في هذه المقامات
مفيدة لحصولها وموجدة لها بخلاف النسبة الحاصلة في الاخبارات فظهر بما قررناه ان الفرق بين الانشاءات والاخبارات انما هو بملاحظة النسبة والاسناد
ومنه يتبين الجواب عن الايراد الرابع وانت اذا تاملت فيما قررناه عرفت ان معنى قولهم ان الامر للوجوب والايجاب امر واحد لا فارق بينهما بحسب الحقيقة فان المقصود
منه هو افادة ما بيناه وذلك المفهوم المأخوذ واسطة في انتساب الحدث الى فاعله ومرآة لملاحظة حال ذلك المنسوب بالنظر الى ما نسب اليه ان لوحظ بالنسبة
الى ذلك الحدث سمي وجوبا ويوصف معه الفعل بالوجوب وان لوحظ بالنسبة الى الامر من حيث صدوره عنه ووقوعه بايقاعه سمي ايجابا وتكليفا
بمعناه الحدثي فيصح التعبير بكل الوجهين من غير تكلف ولذا قد يعبرون عنه بالاول وقد يعبرون عنه بالثاني من غير بناء منهم على الاختلاف في ذلك و
فسر الوجوب بطلب الفعل مع المنع من الترك مع انه تفسير للايجاب في الحقيقة فما ذكره بعض المتأخرين من تغاير الامرين بحسب الحقيقة وان ما ذكر من اتحادهما
بالذات واختلافهما بالاعتبار من خرافات الاشاعرة ليس على ما ينبغي والظاهر ان ما ذكره مبني على اخذ الوجوب بمعنى رجحان الفعل مع المنع من الترك و
قد عرفت ان المراد به في المقام غير ذلك وربما يظهر تغايرهما حقيقة من المحقق في المعارج وغيره وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الايراد الخامس قوله وفاقا
لجمهور الاصوليين وقد عزي ذلك الى المحققين وعزاه في النهاية الى اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين وفي الاحكام الى الفقهاء وجملة من المتكلمين والعضدي الى
الجمهور وحكي القول به عن كثير من العامة والخاصة منهم الشيخ والفاضلان والشهيدان وكثير من المتأخرين والشافعي في احدى النسبتين اليه وابو الحسين
البصري والحاجبي والعضدي والرازي والغزالي في احدى الحكايتين عنه وغيره قوله وقيل في الطلب وهو الجامع بين الوجوب والندب وقد يجعل اعم من الارشاد
ايضا حسبما يستفاد من الاحكام حيث جعل مفهوم الطلب شاملا للثلاثة وفرق بين الندب والارشاد بان الندب لما كان الرجحان فيه لاجل مصلحة
اخروية والارشاد لما كانت المصلحة فيه دنيوية الا انه لم ينقل فيه قولا بوضع الصيغة للاعم من الثلاثة وقد وافقه على الفرق المذكور وغيره ايضا ولا يخفى ما
ذكره غير تام والمعروف جعل الطلب فيه قدرا مشتركا بين الوجوب والندب وذلك هو الاظهر والظاهر ان المقصود من الارشاد هو بيان المصلحة المترتبة من دون
اقتضاء هناك على سبيل الحقيقة فهو ارشاد للمصلحة المترتبة على الفعل بصورة الاقتضاء الا ترى انه قد يكون ما يأمر به على سبيل الارشاد مبغوضا
عنده ولا يريد حصوله اصلا كما اذا استشاره احد في اكرام زيد وعمرو وهو يبغضهما وربما اهانهما ومع ذلك اذا كانت مصلحة المستشير في اكرام

عن جعل القول بالاشتراك اللفظي ... للفعل بالوجوب وليس ... على سبيل الحتم ... الايجاب ... بين ... الكلام ... منه

زيد مثلا يقول له اكرم زيدا مريدا بذلك اظهار المصلحة المترتبة عليه من غير ان يكون هناك اقتضاء منه للاكرام بل قد يصرح بانه لا يريد اكرامه ويبغض الاتيان
به وهذا بخلاف الندب لحصول الاقتضاء هناك قطعا الا انه غير بالغ الى حد الحتم من غير فرق بين ما يكون لسبب فيه المصلحة الدنيوية او الاخروية كما انه
لا فرق في الارشاد بين ما اذا كان الغرض ابداء المصلحة الدنيوية والاخروية كيف ولولا ما قلنا لم يكن ندب في اغلب الاوامر العرفية لعدم ابتنائها على المصالح
الاخروية في الغالب ومع الغض عن جميع ما ذكر فقد يكون المصلحة الدنيوية المتفرعة على الفعل عائدة الى غير المامور وليس لك ان تدرجه في الارشاد ايضا اذ لا
ما ذكر من الفرق الان يختص بما ذكر من التفصيل بالمصلحة العائدة الى المامور وهو كما ترى هذا وقد ذهب الى وضع الامر بازاء الطلب جماعة من اصحابنا
منهم السيد العميدي وجماعة من العامة منهم الجويني والخطيب القزويني وبعض الحنفية على ما حكي عنهم وهو المختار كما سنبين الوجه فيه الا ان الاوامر المطلقة
محمول على الوجوب لانصراف مطلق الطلب اليه عرفا الا ان يقوم دليل على الاذن في الترك وكانه لانصراف المطلق الى الكامل واختاره صاحب الوافية ايضا الا
انه ذهب الى حمل الاوامر الشرعية كتابا وسنة على الوجوب لا لدلالة الطبيعة عليه بل لقيام قرائن عامة شرعا عليه واليه ذهب العلامة في النهاية بحسب وضع اللغة
وجعلها موضوعة في الشرع لخصوص الوجوب قوله وذهب السيد المرتضى الى انها مشتركة بين الوجوب والندب قد تبعه فيه فاضلة السيد بن زهرة وقد ذهب
الى الاشتراك لفظا بين المعنيين جماعة وهم لم يفصلوا بين اللغة والشرع قوله وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا انها للوجوب او للندب قد حكي ذلك عن الاشعري
والقاضي ابي بكر وبني عليه الامدي في الاحكام وحكاه عن الاشعري ومن تابعه كالقاضي ابي بكر والغزالي الا ان ظاهر كلامه بملاحظة سابقه هو التوقف بين الوجوب والندب
والارشاد وربما يعزى الى جماعة التوقف بين كونها للوجوب والندب وانهما اشتراكا لفظيا او للقدر الجامع بينهما ليكون مشتركا معنويا وعن البعض التوقف
بين الاخيرين وعن بعض اخر التوقف بين الاحكام الخمسة فهي موضوعة لواحد من الاحكام لا نعلمه قوله وقيل انها مشتركة بين ثلثة اشياء قد حكي ذلك عن جماعة
قوله وزعم قوم انه قد حكاه الحاجبي والعضدي عن الشيعة ولا اصل له اذ هو غير معروف بينهم ولا منسوب الى احد من فضلائهم فهو فرية عليهم او كان مذهبا
لبعض الشيعة من سابر فرقهم مما لا يعتد بقوله عندهم وقد عزى الامدي في الاحكام الى الشيعة الاشتراك بين الوجوب والندب والارشاد وهو ايضا غير معروف
بين الاصحاب وقيل فيه اشياء اخر منها القول بانها للاباحة خاصة حكاه في الاحكام ومنها القول بالاشتراك اللفظي بين الاحكام الخمسة ومنها القول بالاشتراك
بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد والتعجيز والتكوين ومنها القول بالاشتراك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة الى غير ذلك مما يقف
عليه المتتبع في كلماتهم ولا جدوى في التعرض لها لندورها ووضوح فسادها وظاهر ما حكي من الاتفاق يدفعها قوله لنا انا نقطع ان السيد اذا قال لعبده افعل
ادلة القائلين بوضعها للوجوب هو استنادا الى التبادر وتقريره ان السيد اذا قال لعبده مع خلو المقام عن القرائن افعل فلم يفعل عد عاصيا وذمه
العقلاء على ترك الفعل وهو معنى الوجوب وقد يورد عليه بوجوه منها انه لو تبادر منه الوجوب لزم انتقال الذهن من الامر الى المنع من الترك وليس
كذلك اذ قد لا يخطر الترك بالبال فضلا عن المنع عنه ويدفعه ان الوجوب معنى بسيط اجمالي يؤخذ فيه المنع من الترك عند التحليل العقلي فلا يلزم تصور المنع
من الترك عند تصور الوجوب اجمالا وذلك ظاهر من ملاحظة سائر المفاهيم الاجمالية المنحلة عند التفصيل الى مفاهيم عديدة مضافا الى ان المنع من الترك ليس
جزءا من مفهوم الوجوب الا عند التحليل بل هو من لوازمه حسبما يأتي الاشارة اليه ومنها المنع من خلو المقام الذي يفهم منه ذلك عن القرينة اذ الغالب
في العرف قيام القرائن الحالية او المقالية على ذلك وقد اشار اليه المصنف بقوله لا يقال الى اخره ويأتي الكلام في الجواب عنه ومنها ان الفهم المذكور قد يكون
من جهة ايجاب الشرع طاعة السيد على العبد والزامه بامتثال اوامره او من جهة قضاء العرف به فرض وقوع الامر من السيد بالنسبة الى عبده قاض بذلك
بملاحظة حكم الشرع او العرف واين ذلك من دلالة الصيغة بنفسها عليه وهذا ظاهر فان الشرع او العرف مما اوجب على العبد الاتيان بما اوجبه مولاه لا
غير ذلك والجائر في المقام فرع دلالة الامر ومنها ان العصيان بمعنى مخالفة الامر لا يثبت كونه محرما الا بعد دلالة الامر على الوجوب ضرورة انتفاء الاثم
فيهما مع عدمها وانه قد يقع الذم على ترك بعض المندوبات وارتكاب بعض المكروهات فلا اختصاص له بالمخالفة المحرمة فلا يلزم من عده عاصيا وترتب
الذم على تركه وجوب الفعل عليه وتحريم تركه وفيه ان العصيان لا يطلق عرفا الا على فعل الحرام او ترك الواجب وليس مخالفة مطلق الامر عصيانا بل لا يطلق
الا على مخالفة الامر الايجابي فاذا عد مخالفة الامر المطلق عصيانا كان مفيدا للايجاب وان الذم لا يتعلق بالمكلف من جهة ترك ما هو مندوب عند الذام
وانما يتعلق بترك الامر اللازم او بفعل المحرم وربما يرد على ترك المندوب لوم ولا يعد ذما ولذا عرفوا الواجب بما يذم تاركه وورود الذم عرفا على ترك
بعض المندوبات انما هو من جهة لزوم الاتيان به في العرف وعدم ارتضائهم بالاهمال فيه وان جاز تركه بحسب الشرع ومنها انه معارض بالصيغة المجردة
عن القرينة الصادرة من مجهول الحال ممن لا يعلم وجوب طاعته بحسب الشرع او العرف وعدمه فان المامور لا يعد عاصيا ولا يتعلق به ذم ولو كان حقيقة
في الوجوب لزم ترتب الذم عليه وقد يجاب عنه بان دلالة اللفظ لا يستلزم مطابقة مدلوله للواقع فغاية الامر دلالة اللفظ عليه في المقام وهو لا يستلزم
وجوبا يتفرع عليه استحقاق الذم نعم لو علم وجوب طاعة الامر من الخارج دل ذلك على مطابقة المدلول للواقع وترتب الذم على مخالفته ولذا فرضوا
الكلام في المقام في امر السيد لعبده وفيه ان ما ذكر انما يتم في الاخبار واما في الانشاء فانما هو ايجاد لمدلوله في الخارج فلا يصح فيه ما ذكروه والحق في
الجواب ان قد عرفت ان ما وضع له الامر هو الطلب الحتمي الذي لا يرضى الطالب معه بترك المطلوب ومن لوازمه كون الفعل بحيث يذم تاركه او يعاقب عليه
اذا صدر ممن يجب طاعته والمعنى المذكور حاصل في المقام وانما لم يترتب عليه الذم من جهة الشك في وجوب الطاعة وانما فرضوا في الاحتجاج صدور الامر ممن يجب
طاعته ليعلم من وجود اللازم المذكور الدال على حمل الصيغة على الطلب بالمعنى المفروض كونها حقيقة في ذلك ومنها ان غاية ما يفيده دلالة الصيغة الصادرة
من العالي على الوجوب واين ذلك من دلالة الصيغة عليه مطلقا كما هو المدعى ويدفعه بناء على تتميم العنوان انه اذا ثبت كون الصيغة حقيقة في الوجوب في الصورة
المفروضة ثبت ذلك في غيرها ايضا باصالة عدم تعدد الاوضاع او من جهة ظهور عدم اختلاف معنى اللفظ باختلاف المتكلمين كما يظهر من استقراء
سائر الالفاظ ومنها ان التبادر المذكور بعينه حاصل في لفظ الطلب فيما يمعنا كما اذا قال لعبده اطلب منك شراء اللحم او اريد منك ذلك مع انه لا كلام

ذكون

في كلامهم كون الطلب اعم من الوجوب والندب فلو كان التبادر المفروض دليلا على الوضع للوجوب بالخصوص لجرى في ذلك مع انه من المعلوم خلافه والقول
بان قضية التبادر ان يكون الوجوب موضوعا له في المقامين الا انا اخرجنا من ذلك فيما ذكر نظرا الى قيام الدليل على وضعه للاعم فيبقى غيره تحت الاصل
مدفوع بان كون الاصل في التبادر مطلقا ان يكون دليلا على الوضع مما لا دليل عليه وانما الدليل على الوضع هو التبادر المستند الى نفس اللفظ فلا يصح الا
الى التبادر في ثبوت الوضع الا بعد ثبوت كون التبادر المفروض من ذلك القبيل علما او ظنا واما مع حصول الشك فلا وجه لدعوى الاصل فيه ولا اقل في
المقام من الشك بعد ملاحظة ما قررناه فلا يتم الاستناد اليه ومنها ان التبادر انما يكون دليلا على الوضع اذا كان الانصراف مستندا الى نفس اللفظ دون
ما اذا استند الى امر خارج حسبما مر تفصيل القول فيه والظاهر ان انصراف اللفظ الى الوجوب في المقام من جهة دلالة اللفظ على الطلب الظاهر اطلاقه في
الوجوب كما عرفت في انصراف لفظ الطلب كانه من جهة كون الوجوب هو الكامل منه نظرا الى ضعف الطلب في المندوب من جهة الرخصة الحاصلة في تركه وقد
مرت الاشارة الى ذلك قوله معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال لا يخفى انه بعد اخذ ذلك في الاحتجاج لا يتوجه ما اورده بقوله لا يقال اذ بعد ثبوت تعليلهم
حسن الذم بمجرد ترك الامتثال لا فرق بين قيام القرائن على ارادة الوجوب وعدمه اذ غاية ما يلزم من ذلك ان تكون القرائن مؤكدة لا مفيدة للوجوب
والا لم يحسن التعليل والحاصل انه اما ان يؤخذ في الاحتجاج انتفاء القرائن في الصيغة الصادرة من السيد او تعليلهم الذم بمجرد ترك الامتثال فيتم الاحتجاج
باخذ واحد منهما وح فمع اخذ التعليل المذكور في الاحتجاج وعدم اعتباره انتفاء القرائن هناك لا يتجه الايراد لاحتمال وجود القرائن في المقام وقد يوجه
ذلك بان ظاهر ترتب الذم العقلاء على مخالفة الصيغة الواردة هو فرض ورودها خالية عن القرائن الدالة على الوجوب فما ذكره من تعليل الذم بمجرد ترك
الامتثال تاييد لذلك والمقصود من الايراد منع المقدمة المذكورة ويظهر منه ايضا منع التعليل المذكور وان لم يصرح به قوله فليقدر كل لو كانت في الواقع
موجودة قد يورد عليه بان مجرد التقدير لا فائدة فيه بعد وجودها في الواقع فان الفهم انما يتبع العلم بالقرينة ومجرد تقدير عدمه لا يفيد شيئا بعد كون
الحكم بحصول الظن الذم من جهة الصيغة المنضمة الى القرينة نعم لو انتفت القرائن بحسب الواقع وحكم بالذم تم المقصود ويدفعه ان الحكم بارادة المعنى المجازي
او خصوص احد معنيي المشترك موقوف على ملاحظة القرينة فاذا فقد انتفاء القرائن بان لا يلاحظ شيئا منها وحصل الفهم المذكور دل ذلك على عدم استناد
الفهم الى غير اللفظ فالمقصود من تقدير انتفاء القرائن عدم ملاحظة شيء منها عند تبادر المعنى المذكور ليكون شاهدا على استناد الفهم الى مجرد اللفظ
قوله والمراد بالامر كانه اشارة الى دفع ما قد يتوهم في المقام من ان اقصى ما يفيده الاية هو كون لفظ الامر للوجوب فيكون المراد به الطلب الحتمي والصيغة الدالة
عليه ولو بتوسط القرينة واما كون الصيغة بنفسها دالة عليه ولو بتوسط القرينة وانما كون الصيغة بالخصوص كما هو المدعى فلا فاجاب بان المراد بالامر
هو نفس الصيغة المذكورة اعني قوله اسجدوا ولحيث ان تقدمها قرينة على ارادتها اذ لم يقع منه تعالى في ذلك المقام طلب اخر سواها ويمكن المناقشة بان
اطلاق الامر عليها مبني على ارادة الوجوب منها وهو اعم من ان يكون من جهة دلالتها عليه بالوضع او بواسطة القرينة واصالة عدم انضمام القرينة اليها معارضة
باصالة عدم دلالتها على الوجوب مضافا الى ان مجرد الاصل لا حجة فيه في المقام لدوران الامر فيه مدار الظن فان قلت انه قد علل الذم والتوبيخ بنفس
الامر فاحتمال استناده الى مجموع الصيغة والقرينة مخالف لظاهر الاية قلت تعليله بنفس الامر لا يفيد دلالة الصيغة بنفسها على الوجوب اذ غاية الامر ان يراد بها
الصيغة المستعملة في الوجوب وهو اعم من ان يكون موضوعا بازائها او لا يفتقر ارادته منها الى القرينة او لا فيتوقف على ضمها اذ على الوجهين يصح تعلق الذم
بمجرد مخالفة الامر بعد فرض كون لفظ الامر دالا على الوجوب نعم لو علق الذم بمجرد مخالفة قوله اسجدوا صح ما ذكر ويمكن ان يوجه ذلك بان ظ سياق الحكاية
كون الطلب الصادر هو قوله اسجدوا مع اطلاق اذ لو كان هناك قرينة منضمة اليه يتوقف فهم الايجاب على انضمامها لقضى المقام بالاشارة اليها
لتوقف ما يورده من الذم عليه فعدم ذكره في مقام الطلب الا مجرد الصيغة ثم تفريع الذم على مخالفتها معبرا عنها بالامر ظاهر في اطلاق الامر على الصيغة
المجردة عن القرائن وتفريع الذم على مخالفتها فيتم المدعى مضافا الى ان الظ من ملاحظة العرف عد الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة من العالي امرا و
الملازم لفظ الامر عليها على سبيل الحقيقة من غير اشكال سواء قلنا بكون الصيغة حقيقة في الوجوب او لا فيستفاد كونها للوجوب من الاية فبملاحظة ما قررنا
ليس المراد من قوله اذ امرتك الا ملحكاه اولا من نفس الصيغة الصادرة وهو ظاهر من سياق الاية كما لا يخفى فيكون الذم واردا على مخالفة مجرد الصيغة
وما يق في المقام من ان المراد بلفظ الامر هنا هو الصيغة المتقدمة والذم على مخالفتها دال على استعمالها في الوجوب والاصل في الاستعمال الحقيقة فمما لا
لا ما اولا فلان ترتب الذم على المخالفة انما يفيد كون المقصود هناك ايجاب السجود واما ان اللفظ مستعمل في خصوص الوجوب كما هو المراد فلا ولا ملازمة بين
الامرين اذ قد يكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد وتمعنا من غير ارادة الخصوصية من اللفظ فلا يجوز حسبما يأتي الاشارة اليه ثم واما ثانيا فبان مناط
الاستدلال بالاية هو ترتب الذم على مخالفة قوله اسجدوا خاليا عن القرائن الدالة على استفادة الوجوب من نفس الصيغة وهو يتوقف على وضعها
له لانحصار الوجه في دلالة اللفظ على المعنى في الوضع وانضمام القرينة والمفروض انتفاء الثاني فيتعين الاول وح فلا حاجة الى انضمام الاصل واما اثبات
مجرد استعمالها في الوجوب بقرينة الذم المتاخر الكاشفة عن حصول ما يفيده عند استعمال الصيغة من الوضع وانضمام القرينة فلا يفيد شيئا في المقام اذ لا
يستفاد من ذلك ازيد من ما يزيد على الاستعمال واستعمال الامر في الوجوب مما لا تامل فيه عندهم حتى يحتاج فيه الى الاستناد الى الاية الشريفة والتمسك بالمقدمة
المذكورة ودعوى اصالة الحقيقة هنا غير متجهة ايضا لتعدد مستعملات اللفظ وكون الاستعمال اعم من الحقيقة معروف بينهم قوله فان هذا الاستفهام
ليس على حقيقته كانه دفع لما قد يتوهم من انه لا توبيخ ولا ذم في الاية الشريفة اذ ليس ما ذكر الا استفهاما عن علة الترك وهو يجتمع مع كون الامر للندب ولبيان الارشاد
واما الطرد والابعاد المترتب عليه فقد يكون من جهة العلة الداعية له على الترك اذ قد يكون ترك المندوب على وجه محرم بل باعثا على الكفر فاجاب بان الاستفهام
في المقام ليس على حقيقته لاستحالته عليه تعالى فيراد به معناه المجازي وهو في المقام للتوبيخ والانكار ويرد عليه انه لا يتعين الامر فيه في كون الاستفهام انكاريا
لاحتمال ان يكون للتقرير والمقصود ابداء العلة التي بعثته على ترك السجود واقراره بها حتى يتم الحجة عليه فلا دلالة في الاستفهام على ذم وتوبيخ ولا

في طرده وابعاده بعد اقراره بكون العلة فيه ما ذكره على ترتبه على مجرد تركه ليفيد المدعى وما مر من ان الاستكبار من ابليس لم يكن على الله تعالى ليكون محرما بل على ادم ع فيرجع بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شئ ربما يعد من تبعها في عداد المقصرين مدفوع بان الترك الصادر من ابليس قد كان على جهة الانكار وكان استكباره على ادم ع باعثا على انكاره رجحان السجود ولا شك في تحريمه بل بعثه على الكفر فهناك امور ثلثة اباؤه للسجود واستكباره على ادم ع وانكار رجحان السجود المامور به من الله تعالى بل دعوى قبحه لاشتماله على تفضيل المفضول ولا ريب في بعثه على الكفر كما لو انكر احد احد المندوبات الثابتة بضرورة الدين وكان في قوله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين اشارة الى الامور الثلثة فليس عصيانه المفروض مجرد ترك الواجب بل معصية باعثة على الكفر سيما بالنظر الى ما كان له من القرب في المكانة وغاية العلم والمعرفة ومع الغض عن ذلك فكون الترك الصادر منه على سبيل الاستكبار على ادم كاف في المقام اذ لا دليل على كون ما ترتب على المخالفة من الابعاد والاهانة متفرعا على مجرد الترك ليفيد المدعى ومجرد احتمال حرمة الاستكبار سيما بالنسبة اليه خصوصا بالنظر الى كونه على ادم ع كاف في هدم الاستدلال مضافا الى ظهور قوله تعالى فما يكون لك ان تتكبر فيها في حرمته بل هو الظ من سياق ساير الايات ايض وربما يظهر منها ان ما ورد على ابليس انما كان من جهة الكبر وقد يستظهر ذلك من الاخبار ايض فقول ان ما ذكر شئ ربما يعد من تبعها في عداد المقصرين منهم ابرائه لا يزيد على ارتكاب المكروه كما ترى ثم انه قد يورد على الاحتجاج امور منها ان اقصى ما يفيده الاية دلالة الامر على الوجوب في عرف الملائكة قبل نزول ادم ع الى الارض وافادة الامر للوجوب في لسانهم لا يفيد دلالته عليه عندنا وقد يجاب عنه باصالة عدم النقل وهو كما ترى اذ هو انما يفيد مع اتحاد اللسان وكون الخطاب هناك بالعربية غير معلوم سيما اذا قلنا بكون الاوضاع اصطلاحية ومع احتمال اختلاف اللسان لا يعقل التمسك باصالة عدم النقل واجيب ايض بان حكاية اقوال اهل اللسان الاخرين انما يصح من الحكيم اذا اتى بما يفيد المعنى من لسان الاخرين واستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم واستجير بان اقصى ما يلزم ان يعتبره الحكيم عدم اختلاف المعنى واما اعتبار الموافقة في النقل بين حقائق ذلك اللسان وهذا اللسان وكذا المجاز فمما لا شاهد على اعتباره ولا يجعله احد من شرايط النقل بالمعنى نعم يمكن ان يجاب بان حكايته تعالى لتلك الواقعة بهذه الالفاظ دليل على كون الالفاظ المذكورة حقيقة فيما ذكر لدلالته على المقصد بنفسها والا لما تكون وافية باداء المقصد ولا موافقا لما وقع في اللسان الاخر ومنها ان اقصى ما يفيده الاية دلالة ذلك الامر بخصوصه على الوجوب واين ذلك من دلالته عليه بحسب اللغة وما قد يجاب عنه من ان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث انه امره تعالى مدفوع بان ظ اضافة الامر الى نفسه في التعليل انما يفيد ترتب الذم على مخالفة امره من حيث انه امره فدعوى التبادر المذكور مع ان الظ من اللفظ خلافه غريب نعم يمكن ان يدفع بذلك ما لعله يورد ان غاية ما يفيده الاية لزوم حمل اوامره تعالى مع الاطلاق على الوجوب وهو اعم من كونه موضوعا له اذ قد يكون ذلك لقيام قراين عامة على الحمل المذكور فان تعليل الذم بمجرد مخالفة الامر يدفع ذلك لا نسلم كون الامر بنفسه دالا على الوجوب لا من جهة انضمام القرينة الخارجية ولو كانت عامة ويمكن الجواب ايض بعد تسليم ثبوت كونه حقيقة في الوجوب بحسب الشرع فاثبات ثبوته بحسب اللغة ايض بملاحظة اصالة عدم النقل غاية الامر ان يضم الاصل المذكور الى الاية لاتمام المقصد كما اخذ ذلك في الاحتجاج بالتبادر بل الظ اخذه في غيره ايض وان لم يشيروا اليه ومنها ان غاية ما يدل عليه الاية دلالة الصيغة الصادرة من العالي على الوجوب واما دلالة صيغة افعل عليه مطلقا كما هو المأخوذ في العنوان فلا ويمكن دفعه بعد تسليم كون النزاع في الاعم بنحو ما مر في الاحتجاج السابق ومنها ان ما يستفاد من الاية دلالة الامر على الوجوب من دون انضمام القرينة واما كون تلك الدلالة بالوضع بخصوصه فغير معلوم اذ قد يكون ذلك لدلالته على الطلب وظهور الطلب في الوجوب كما اشار اليه في لفظ الطلب الموضوع للاعم قطعا فما يدل عليه الاية اعم من المدعى على نحو ما مرت الاشارة اليه في الاحتجاج المتقدم قوله الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية قد يورد على الاحتجاج بهذه الاية الشريفة ايض امور اشار المصنف الى بعضها منها انه لا دلالة في الاية الا على كون الامر للوجوب بمعنى ارادة الوجوب منها انه لا عموم في الاية وهو مما الكلام فيه وقد اشار اليه المص ومنها انه على فرض تسليم عموم الاية يكون امره للعموم انما يفيد حرمة مخالفة جميع اوامره تعالى وانما يفيد اشتمال تلك الاوامر على ما يراد منه الوجوب فيرجع الى الوجه الاول ومنها انه بعد تسليم دلالته على كون كل من اوامره للوجوب فاقصى ما يفيده كون المراد منها ذلك وهو اعم من الوضع له فما يستفاد من الاية الشريفة هو حمل الاوامر المطلقة في الكتاب والسنة ايض على الوجوب فلا مانع من ان يكون ذلك لقرينة عامة قائمة على ذلك مع كونها حقيقة لغة وشرعا في مطلق الطلب حسب ما ذهب اليه بعض المتاخرين مستدلا على حملها على الوجوب بالاية المذكورة وغيرها ومنها انه لو سلم دلالتها على الوضع للوجوب فانما تدل على وضعها للوجوب بحسب الشرع لورود التهديد المذكور من الشارع فلا دلالة فيها على الوضع للوجوب بحسب اللغة كما هو المدعى فيكون الاية دليلا على مقالة السيد والعلامة ومن يحذو حذوهما ومنها انه لو سلم دلالتها على الوضع له بحسب اللغة فانما تدل على كون مفاد لفظ الامر هو الوجوب دون الصيغة وقد عرفت انه لا ملازمة بين الامرين فاي مانع من القول بكون لفظ الامر موضوعا بازاء الصيغة التي يراد منها الوجوب وان كانت ارادة ذلك منها على سبيل المجاز او الاشتراك او من قبيل اطلاق الكلي على الفرد بوضعها للاعم من الوجوب ومنها انه لو سلم دلالتها على حال الصيغة فانما تفيد وضع الصيغة التي يكون مصداقا للامر بازاء الوجوب اعني الصيغة الصادرة من العالي او المستعلي وهما معا دون مطلق صيغة افعل كما هو ظاهر عنوان البحث لتكون نفس الصيغة موضوعة لخصوص الامر والدلالة على الوجوب حسب ما مر الكلام فيه ومنها المنع من افادة الاية للتهديد فانها مبنية على كون الامر للوجوب مع التمسك به يدور الاحتجاج وقد اشار اليه المص ره ومنها المنع من كون مطلق التهديد على الترك دليلا على الوجوب وانما يكون دليلا عليه اذا وقع التهديد بعذاب يترتب على ترك المامور به على سبيل التعيين دون الاحتمال وهو غير حاصل في المقام للدوران بين الفتنة والعذاب لا مانع من ترتب الفتنة على ترك بعض المندوبات فغاية ما يفيده التهديد المذكور مرجوحية المخالفة لما فيه من احتمال ترتب الفتنة الحاصل بمخالفة الامر الندبي او العذاب الحاصل بمخالفة الامر الوجوبي فلا ينافي القول باشتراك الامر بين الوجوب والندب لفظيا او معنويا بل وغيرهما ايض لقيام احتمال الوجوب للعامي باحتمال ترتب العذاب على الترك فيصح الكلام المذكور وان لم يستعمل شئ من الاوامر في الوجوب ومنها انه انما وقع التهديد في مخالفة الاوامر

باصابة الفتنة او العذاب الاليم فيحتمل ان يكون ذلك على سبيل التقسيم بان يراد ان المخالفين لاوامره تعالى بعضهم يصيبه الفتنة وبعضهم يصيبه العذاب وكان المراد بالفتنة الافات والمصائب الدنيوية الظاهر مقابلتها بالعذاب فلا يفيد كون اوامره مط للوجوب بل يقتصر لذلك بجواز انقسام الاوامر الى قسمين على حسب الغاية المترتبة على مخالفتها فاقصى ما يفيده ارادة الوجوب من بعض الاوامر وهو مما هدد عليه بالعذاب وذلك مما لا كلام فيه فلا يفيد المدعى ومنها انه لا يتعين ان يراد بمخالفة امره تعالى ترك ما امر به كما هو مبنى الاحتجاج اذ يحتمل ان يراد به حمله على خلاف مراده فلا يفيد المدعى وقد اشار اليه المص ره وقد يعم منها انه يحتمل ان يراد بالمخالفة الحكم على خلاف ما امر الله تعالى به كما هو طريق معروف في مخالفة بعض الناس لبعض ومنها ان التهديد المذكور وان تعلق بمخالفة الامر لكن المهدد عليه غير مذكور في الاية فقد يكون التهديد واردا عليهم لامر غير المخالفة فلا يفيد المط ومنها ان المخالفة في الاية قد عديت بعن مع انها متعدية بنفسها فليس ذلك الا لتضمنها معنى الاعراض كما يشير اليه وح فيكون التهديد المذكور واردا على المخالفة على سبيل الاعراض ويحتمل ان يكون وروده عليهم من جهة اعراضهم عن الامر لا لمجرد تركهم كما اخذ في الاحتجاج ومنها انه يحتمل ان يكون قوله الذين مفعولا ليحذر ويكون الفاعل مستترا فيه راجعا الى السابق فيكون المقصد بيان الحذر عن الذين يخالفون عن امره لا وجوب الحذر عليهم ليفيد استحقاقهم للعذاب من اجل مخالفتهم ومنها انه لا دلالة في الاية على تهديد كل مخالف للامر اذ لا عموم في الموصول فقد يراد به العهد ويكون اشارة الى جماعة مخصوصين فغاية الامر ح ان يكون الاوامر المتعلقة بهم للوجوب واين ذلك من دلالة مطلق الامر عليه ومنها ان ظ المخالفة هو ترك الامر الايجابي اذ المتبادر منها هو التمسك بخلاف ما يقتضيه الامر اذا نسب الى الامر وخلاف ما اقتضاه الامر انما نسب اليه وليس في ترك الاوامر الندبية مخالفة للامر ولا للامر نظرا الى اشتمال الامر الندبي على الاذن في الترك فان اتى بالفعل فقد اخذ بمقتضى الطلب وان ترك فقد اخذ بمقتضى الاذن الذي اشتمل عليه ذلك الطلب ولو عد ذلك ايض مخالفة فلا ريب ان اطلاق المخالفة عنه منصرف اليه واضافة المخالفة في الاية الى الامر لا يقضي بكون كل ترك للمامور به مخالفة وانما يقضي بتعلق التهديد على الترك الذي يكون مخالفة وهو الترك الذي لم ياذن فيه فيختص التهديد بمن ترك العمل بمقتضى الاوامر الوجوبية لا من ترك المامور به مط ليفيد كون الامر المطلق للوجوب ومنها ما عرفت في الاحتجاج بالتبادر والاية السابقة من ان اقصى ما يفيده دلالة الامر على الوجوب مع الاطلاق وهو اعم من وضعه له اذ قد يكون ذلك لوضع الصيغة لمطلق الطلب وانصراف الطلب الى الوجوب حتى يقوم دليل على الاذن في الترك كما هو ظاهر من ملاحظة الحال في لفظ الطلب حسب ما مرت الاشارة اليه وقد يجاب عن الاول تارة بان قوله تعالى عن امره مصدر مضاف وهو مفيد للعموم وقد اشار اليه المص ره وتارة بعد الغض عن كونه عاما بكفاية الاطلاق في المقام لتنزيله منزلة العموم والحري بورود التهديد على مخالفة مجرد الامر وقضيته ذلك كون المناط في ورود التهديد هو مخالفة امره تعالى من حيث انه مخالفة له وذلك كاف في اثبات المط مع عدم ملاحظة العموم على نحو معتبر للعموم نظرا الى حصول المناط في مخالفة ساير اوامره المطلقة وعن الثاني ان ظ عموم الامر في المقام هو العموم الافرادي فيكون التهديد واردا على مخالفة كل واحد واحد من اوامره لا على مخالفة الكل بمعنى المجموع لبعده عن العبارة سيما اذا قلنا باستفادة العموم من جهة التعليق على مجرد المخالفة او لقضاء الاطلاق به وعن الثالث ما عرفت من كون تعليق التهديد على مجرد مخالفة الامر قاضيا بعدم استناد فهم الوجوب الى شئ اخر عدا الصيغة وجعل نفس التهديد الواقع قرينة على ارادة الوجوب غير متجه اذ قضيته ذلك اتيانهم بما يستحق معه الذم والعقوبة مع قطع النظر عن التهديد المفروض حتى يصح تعلق التهديد بهم الا ان يكون استحقاقهم لذلك بعد ورود التهديد عليهم كما هو قضيته جعله قرينة على ارادة الوجوب من غير دلالة الصيغة بنفسها عليه على ما هو الملحوظ في الايراد وعن الرابع بان ملاحظة اصالة عدم النقل وظهور اتحاد الوضع كافية في تمام المقصد وهي معتبرة في تمام كل من الادلة المذكورة وقد اشار اليه المص في الحجة الاولى وكانه تركه في البواقي اتكالا على الظهور وعن الخامس بصدق الامر لغة وعرفا على الصيغة الصادرة من العالي خالية عن القراين الدالة على ارادة الوجوب وعدمها وقد دلت الاية على التهديد بمخالفة الامر فيفيد كون الصيغة المذكورة دالة عليه هذا مراد من قال في الجواب ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فانه انما عنى بها الصيغة المطلقة الصادرة عن العالي الخالية عن القراين والمقص ان هذه الصيغة مما يصدق عليه الامر حقيقة من غير شائبة تجوز اصلا والشاهد عليه ملاحظة الاطلاقات العرفية مع قطع النظر عن ملاحظة الاطلاقات العرفية مع قطع النظر عن ملاحظة اعتبار الاستعلاء في مفهوم الامر وعدمه ولا لكون لفظ الامر حقيقة في خصوص الطلب الحتمي او الصيغة الدالة على ذلك والتمسك به بل يكتفي بملاحظة صدق الامر عرفا على الصيغة المفروضة وذلك كاف في استفادة دلالة الصيغة على الوجوب من الاية الشريفة وعلى فرض ثبوت اعتبار الاستعلاء في مفهوم الامر وتسليم كون الاستعلاء ملزوما للوجوب لا مانع من صحة الاحتجاج اذ غاية الامر دلالة الصيغة المطلقة ح على استعلاء المتكلم والزامه فهو عين المط والحاصل ان ما ذكر من عدم الملازمة بين وضع المادة والصيغة مسلم الا ان الواقع في المقام يقضي فهم العرف خلافه لعدم فرقهم في ذلك بين لفظ الامر ومصداقه وعن السادس انه بضميمة اصالة عدم تعدد الاوضاع وملاحظة استقراء ساير الالفاظ يمكن تتميم المقص وان قلنا بتعميم محل النزاع الخلاف بغير مصداق الامر ايض فبعد ثبوت وضع الصيغة الصادرة من العالي لذلك يثبت الحكم في غيرها ايض نظرا الى الاصل والغلبة المذكورين فاحتمال كون الصيغة الصادرة من العالي حقيقة في الطلب الحتمي دون الصيغة الصادرة من غيره مع اتحاد اللفظ في الصورتين خارج عن سياق الوضع في ساير الالفاظ حسب ما مرت الاشارة اليه وعن السابع بما مرت الاشارة اليه في كلام المص وعن الثامن بان احتمال العذاب منوط على القول بعدم افادته الوجوب من غير قرينة سواء قلنا بكونه للندب او مشتركا بينه وبين الوجوب لفظيا او معنويا لقضاء اصالة عدم الوجوب بنفيه فلا يتجه توعده بالعذاب ولو على سبيل الاحتمال وعن التاسع بانه خروج عن ظ الاية فان الظ دوران الامر فيما يصيبهم بين الامرين وهو لا يتم الا في ترك الواجب لعدم قيام احتمال العذاب في ترك المندوب ولو بحكم الاصل حسب ما عرفت وقد يجاب عنه ايض بان قضية التقسيم المذكور ان يكون بعض الاوامر للوجوب نظرا الى حمل او في الاية على التقسيم واما ان يكون حقيقة ومجازا فيه والثاني خلاف الاصل فيتعين الاول فان كان في الباقي للندب فاما ان يكون حقيقة فيلزم الاشتراك وهو مخالف للاصل او مجازا فهو ايض مخالف للاصل مع انه غير مناف للمط وانت خبير بانه ان اريد بذلك مع كون بعض الاوامر للندب يلزم الاشتراك والمجاز فهو ما

لمنا عليه القائلون بالوضع للوجوب بان اراد عدم اندراج الاوامر الندبية فى الاية من الظاهر انه لا يختلف الحال فى الاصل المذكور من جهة الاندراج فيها
وعدمه مضافا الى ان الاصل المذكور مما لا اصل له لتعدد المستعمل فيه فى المقام على ان الاستناد الى الاصل على فرض صحته خروج عن الاستناد الى الاية وقد
يجاب ايضا بان الحمل على المعنى المذكور يقضى باستعمال المشترك فى معنييه لعين لفظ الامر فى المعنيين المذكورين ولا يخفى ما فيه اذ اشتراك الصيغة لفظا بين المعنيين
على فرض تسليم استفادته من الاية بناء على الوجه المذكور لا يستلزم ان تكون مادة الامر مشتركا لفظيا على انه لا يلزم ان يكون اشتراك الصيغة بينهما لفظيا
اذ قد يكون معنويا وكذا القول بكون الصيغة حقيقة فى احد المعنيين مجازا فى الاخر لا يقضى بناء على حمل الاية على الوجه المذكور باستعمال لفظ الامر فى المقام
فى حقيقته ومجازه وهو ظاهر وعن العاشر بما يأتى فى كلام المصنف وعن الحادى عشر بان الاحتمال المذكور كما ترى خلاف الظاهر جدا وعن الثانى عشر بان تعلق التهديد
على مخالفة الامر كالصريح بل صريح فى كونه من اجل المخالفة كما فى قولك فليحذر الذين يخالفون الامير ان يهلكهم وعن الثالث عشر انه لا داعى الى اضمار الاعراض فى
المقام مع كونه مخالفا للاصل ولا الى تضمين المخالفة مفهوم الاعراض اذ يكفى فى تعديته بعن حصول ما فى معنى الاعراض فى الترك فان ترك المامور به حد امن غيره
عذر يتضمن معنى الميل والاعراض عنه وبذلك حظر ذلك للشيخ تعديته بعن من غير حاجة الى اضمار لفظ اخر او اخذ مفهوم الاعراض فى المخالفة ليكون ح ظاهرا فيما ادعاه
المورد ولذا عبر المصنف عن ذلك بقوله فكأنه ضمن معنى الاعراض وعن الرابع عشر انه لا داعى الى الحمل عليه مع غاية بعده عن العبارة مضافا الى ادائه للمطلوب ايض
اذ لا وجه لوجوب الحذر عنهم سوى كونهم من اهل الفسوق والعصيان والوضوح ان مخالفة الامر الندبى لا يقضى بذلك سيما مع عود الضمير فى ان تصيبهم الى
الذين كما هو الظ وعن الخامس عشر ان العبرة فى المقام بظاهر اللفظ ولا يخرج عن الظاهر بما يفيد ارادة المعهود نظاهره الاطلاق ومع تسليم انصرافه الى العهد
فالتهديد انما وقع على مجرد مخالفتهم للامر وهو كاف فى المقام اذ لا يصح ذلك من دون استفادة الوجوب من مطلق الامر فيفى الايراد ان الاخيران والظ ورود هما
فى المقام قوله حيث هدد سبحانه مخالف الامر واستفادة التهديد من الاية اما مبنية على كون الامر فى الاية للتهديد او الانذار المقارن له كما هو الظاهر من
سياقها او على كون الحكم بالحذر فى شأنهم دليلا على حصول موجب العذاب وهو معنى الانذار والتهديد والثانى هو الذى قرره المصنف قوله لا يتقدير
كون الامر للوجوب مبنى الاعتراض على ان فهم التهديد من الاية يتوقف على كون الامر المذكور للوجوب بناء على ان وجوب الحذر دال على استحقاق العذاب
المفيد للتهديد واما استحباب الحذر او الامر به على سبيل الارشاد ونحوه فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب اذ قد يكون ناشيا عن احتمال العذاب
فلا يفيد كون الامر للوجوب فيدور الاستدلال لا يظهر بما قررناه ان مبنى الاحتجاج بزعم المورد ليس على كون الامر المذكور للتهديد والا توجه المنع
اليه سيما مع البناء على كونه مجازا وانما يبتنى على كون التهديد مستفادا من الكلام حسب ما قررناه وهو الظاهر من كلام المجيب ايضا فيتوقف على
كون الامر للوجوب فالايراد عليه بان كون الامر بالحذر للتهديد لا يتوقف على كونه للوجوب ضرورة كون التهديد انشاء والايجاب انشاء اخر لا ربط
لاحدهما بالاخر فمنع كون الامر للوجوب ليس اخلالا فى شيء من المقدمات الماخوذة فى الاستدلال ليس على ما ينبغى نعم يمكن الايراد عليه بان فهم التهديد فى
المقام ليس منحصرا فى ذلك اذ يصح استفادته من المقام فان المقام مقام التحذير والتهديد ولا يبعد حمل الامر فيه على الانذار وبيان كون المخالفة باعثة
على استحقاق العقوبة واصابة الفتنة كما فى قولك فليحذر الشاتم للامير ان يضربه وقد يحمل على التهكم او التحذير فيفيد التهديد ايض قوله اذ لا معنى لندب الحذر
عن العذاب او ابالحته اذ لو كان هناك استحقاق للعذاب كان الحذر واجبا والا كان لغوا وسفها لا يصح الامر به من الحكيم نفى المادة دلالة على كون الحيثية هنا لافادة الوجوب
وان لم نقل بوضعها له واورد عليه بان ما ينتهى بالنسبة الى العذاب المحقق ونحوه او عدمه واما بالنسبة الى المحتمل فلا بل قد وقع مثله فى الشرع كثيرا مثل
ندب ترك الطهارة بالماء المشمس للحذر عن البرص وندب تفريق الشعر للحذر عن احتمال التفريق بمنشار النار وبعيد غيره ان قيام احتمال المقتضى للعذاب
غير كاف فى ذلك فانه ان ثبت هناك مقتضى العذاب فذاك والا فيح العذاب من الحكيم حسب ما يأتى الاشارة اليه فى كلام المورد انشاء الله تع وان
كان ما ذكره محل كلام لمجرد الاحتمال فى بادى الراى غير كاف فى المقام حتى يحسن الحذر من جهته لما عرفت من انتفائه بعد عدم ثبوت مقتضيه قوله
فلا اقل من دلالته على حسن الحذر واما الاشتراك الاقوال المذكورة فى افادة الجواز ولو بضميمة الاصل ولا ان غايته ما يحتمله ذلك اذ لا معنى لحرمة الحذر عن
العذاب بناء على احتمال كون الامر المذكور تهديدا على حصول الحذر قوله انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب ان اراد ان حسن الحذر فى الظاهر
متوقف على العلم بحصول المقتضى بحسب الواقع فهو مم اذ احتمال القيام كاف فى المقام سواء اريد بالحذر المامور به فى الاية الاحتياط والتحرز عن الوقوع فى
المكروه او مجرد الخوف عن اصابته وان اراد توقفه على قيام المقتضى للعذاب ولو على سبيل الاحتمال فلا يفيد التقريب المذكور لقيام احتمال ارادة الوجوب
فغاية ما يفيده الاية رجحان العمل بالمامور به نظرا الى احتمال كونه للوجوب واقصى ما يستفاد من ذلك ان سلم عدم كون الامر حقيقة فى خصوص الندب مجازا
فى غيره لعدم احتمال ارادة الوجوب حينئذ نظرا الى حقيقة اللفظ ولا دلالة فيه اذن على دفع الاشتراك لفظيا او معنويا ومن هنا ينقدح ايراد اخر على الاستدلال
على فرض كون الامر فيها للوجوب اذ قد يكون ايجاب الحذر من جهة قيام احتمال الوجوب واحتمال الوقوع فى العذاب فاوجب الحذر دفعا للخوف الضرر
محصل الاية علم الاخذ بالاصل فى المقام ولزوم الاحتياط واين ذلك من دلالة الامر بنفسه على الوجوب كما هو المدعى وقد يوجه كلامه بان المراد
بقيام المقتضى للعذاب بان كان مقتضيا لاحتمال العذاب لا الاكتفاء بذلك فى الدلالة على الوجوب نظرا الى انتفاء احتمال العذاب على تقدير عدم
الوجوب لقبح الظلم عليه تعالى وقد يناقش بان اقصى ما يسلم فى المقام انتفاء الاحتمال المذكور على فرض عدم كون الامر موضوعا للوجوب او لما
يشمله واما لو كان مشتركا بين الوجوب وغيره او موضوعا للقدر المشترك فاحتمال العذاب قائم نظرا الى احتمال ارادة الوجوب للقاضى
بترتب العذاب على الترك وقبح الظلم انما يقضى بعدم ايقاع العذاب مع عدم اظهار المقتضى له اصلا والمفروض ابداؤه ولو على سبيل
الاحتمال الدائر بينه وبين غيره فيكون احتمال العذاب على نحو احتمال الوجوب نعم لو قام دليل على انتفاء الوجوب بحسب
الشرع قطعا مع عدم قيام دليل شرعى على الوجوب من جهة الشارع ثم ذلك الا انه فى محل المنع فان قلت ان

حمل الامر المذكور على الندب والاباحة شاهد على عدم وجوب الفعل المتروك اذ لو كان واجبا لكان الحذر عما يترتب عليه من العذاب واجبا ايض فعدم
وجوبه كاشف عن عدم ترتب العذاب عليه اصلا قلت لما كان الفعل المتروك غير محقق الوجوب لم يجب الحذر عما يترتب عليه بمحض الاحتمال من غير علم
ولا ظن به وغاية ما يلزم من ذلك عدم ترتب العذاب على ترك التحذر لعدم وجوبه لا على ترك المامور كما ادعى والحاصل ان مفاد الاية حسن الاحتياط
فى المقام ومن البين ان ذلك انما يكون مع احتمال قيام المقتضى للعذاب ومع عدمه قطعا لا يكون من موارد الاحتياط وعدم وجوب الاحتياط لا يقضى
بعدم رجحانه كما هو قضية الايراد فتم قوله بل المراد حمله على ما يخالفه لا يخفى بعد التوجيه المذكور جدا اذ لو صح حمل مخالفة الامر على حمله على خلاف ما اريد منه فلا
شك فى عدم انصراف اللفظ اليه بحسب العرف بل الظ ان ملاحظة الاستعمالات يؤدى الى كونه غلطا ولو امكن تصحيحه فهو فى غاية البعد عن الظ فالايراد المذكور
فى غاية الوهن والاولى ان يقرر الايراد بوجه اخر وهو حمل المخالفة على مخالفته بحسب الاعتقاد بان يعتقد خلاف ما امر الله تع به فان صدق مخالفة الامر
عليه ليس بتلك البعيد لكان من البعد كما انه يصدق معه مخالفة الله تع فلا يفيد ما هو المدعى وما اجاب عن الوجه المذكور يتضح جوابه عن ذلك بضرو
يمكن الجواب عنه ايض بعد تسليم صدق المخالفة على ذلك عرفا بانه لا دليل على تقييده بذلك فغاية الامر ان يعم ذلك المخالفة فى العمل فيصدق على كل منهما
وذلك كاف فى صحة الاحتجاج قوله ذمهم بمخالفتهم اذ ليس المقصود من الكلام المذكور الاخبار بعدم وقوع الركوع منهم فيكون الغرض بملاحظة المقام هو
ذمهم على المخالفة وتركهم الانقياد والطاعة قوله ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم ثم يرد على الاحتجاج بهذه الاية ما عرفته من الايراد على الادلة المتقدمة من
عدم دلالتها على وضع الصيغة للوجوب اذ غاية ما يستفاد منها انه دلالتها للوجوب وهى اعم من وضعها له فلا منافاة بينها وبين ما قررناه من ظهور الصيغة
فيه من جهة ظهور مدلولها اعنى الطلب فى الطلب الحتمى حتى يتبين الاذن فى الترك وقد يورد عليه ايض تارة بان اقصى ما تفيده كون الامر الذى وقع الذم
على مخالفته للوجوب فلا تدل على ان كل امر للوجوب كذا يستفاد من الاحكام ويؤيده ان المامور به بالامر المفروض هو الصلوة ووجوبها من الضروريات
الواضحة وكون الامر المذكور ايجابيا معلوم من الخارج ويدفعه ان الذم انما علق على مجرد المخالفة وترك المامور به فلو كان موضوعا لغير الوجوب
لم يصح ذمهم على مخالفة الصيغة المطلقة كما هو ظ الاية الشريفة وتارة بانه قد يكون الذم من جهة اصرارهم على المخالفة فان لفظة اذا تفيد العموم فى
العرف فيكون مفاد الاية الشريفة ذمهم على مخالفتهم للامر كلما امروا بالركوع فلعل فى تلك الاوامر ما اريد به الوجوب فتكون المذمة من جهته او من
جهة اصرارهم على المخالفة وفيه بعد فرض تسليم دلالة اذا على العموم انه غير مناف لصحة الاستدلال فان المذمة الحاصلة انما كانت على تركهم للمامور
به ولا يتحقق منهم ذلك مرات عديدة نظرا الى تعدد الاوامر المتعلقة بهم فان تعدد صدور الامر لا يكون قرينة على وجوبه واحتمال ان يكون فى تلك
الاوامر ما اريد منه الوجوب بواسطة القرينة مدفوع بظاهر الاية لتعليقه الذم على مجرد المخالفة وان كان المفروض فى تلك المخالفة حصولها مكررة فلا
يصح ذلك الا مع كون الامر للوجوب نظرا الى عدم اخذ القرينة فى ترتب المذمة وعدم مدخلية الاصرار والاستدامة على ترك المندوب فى جواز
الذم والمؤاخذة لعدم خروجه بذلك عن دائرة السيدية وقد يورد عليه ايض بما مر من عدم دلالته على افادة الوجوب بحسب اللغة كما هو المدعى فاقصى ما
يفيده دلالته على الوجوب فى الشرع كما هو مذهب من وافقه ويدفعه ما عرفت من اصالة عدم النقل قوله بمنع كون الذم على ترك المامور به ملخصه
منع كون الذم المذكور على مجرد ترك المامور به بل على الترك من جهة التكذيب وحيث كان هذا الوجه بعيدا عن ظ العبارة وكان مدار الاحتجاج على الظ
اراد بيان شاهد مقرب للاحتمال المذكور حتى يخرج الكلام بملاحظته عن الظهور ليصح الجواب بالمنع فاستند فى ذلك الى الاية التالية وجعله بعض
الافاضل معارضة واستدلالا فى مقابلة الاستدلال المذكور قال والمراد بالمنع ليس ما هو المشهور فى علم الاداب بل المعنى اللغوى وانت خبير بما فيه لبعده
جدا عن ظ التعبير المذكور فان العبارة فى غاية الظهور فى منع المقدمة الاولى وبيان سند المنع وحمل المنع على المعنى اللغوى فى غاية التعسف مضافا الى
ان المعارضة اقامة دليل يدل على خلاف مط المستدل فى مقابلة الدليل الذى اقامه من غير ابطاله بخصوص شيء من مقدمات ذلك الدليل ومن البين
ان ما ذكر ليس من هذا القبيل لوضوح ان ما قرره لا يفيد عدم دلالة الامر على الوجوب وانما يفيد عدم دلالة هذه الاية المستدل بها على وضعها للوجوب
ومحصله دفع المقدمة القائلة بوقوع الذم على مخالفة الامر وليس ذلك الا منعا متعارفا وبيانا لسند لذلك المنع ولا ربط له بالمعارضة بوجه ولو عد
ابطال بعض مقدمات الدليل باثبات خلافه معارضة فى الاصطلاح نظرا الى اقامة الدليل على خلاف الدليل الذى قام المستدل على اثبات تلك
المقدمة فان الحكم بثبوت تلك المقدمة ايض دعوى من المدعى فاذا قام المعترض لبيان فى مقابلة الدليل الذى استند اليه المستدل لاثباته كان
معارضة بالنسبة الى ذلك فمع ما فيه من المناقشة الظاهرة انه غير جار فى المقام لاكتفاء المستدل عن اثبات تلك المقدمة بظهورها من غير تعرض للاستدلال
عليها فكيف يجعل ما ذكره استدلالا فى مقابلة الاستدلال هذا وقد يجعل الايراد المذكور منعا ومعارضة معا فمنع اولا من كون الذم على مجرد المخالفة
لاحتمال وقوعه على المخالفة الحاصلة على سبيل التكذيب نظرا الى كون الترك من الكفار ثم اراد الاحتجاج على كون الذم على التكذيب دون مجرد المخالفة
ولما كان مجرد المنع المذكور ضعيفا لمخالفته لظ الاية الشريفة ومناط كلام المستدل هو الاخذ بالظ اضرب فى الجواب عن التعرض له واشار الى فساد المعارضة
المذكورة وهو كما ترى خروج ايض عن ظ العبارة وعن ظ كلام ارباب المناظرة قوله فان كان الاول فادا ورد عليه بانه خارج عن قانون المناظرة لان اللازم على
المستدل اثبات ان الذم على الترك ولا يكفيه مجرد الجواز والاحتمال وما ذكره المورد انما هو على سبيل المنع بابداء الاحتمال الهادم للاستدلال فليس للمنع فيه الا
للمنع واجيب عن ذلك بما تقدمت الاشارة اليه من كون الايراد المذكور معارضة لا منعا فيكفى فى رده ابداء الاحتمال وقد عرفت ما فيه فالصواب
فى الجواب ان يقال انه لما كان المنع المذكور مبنيا على مساواة الاحتمال المذكور لما اخذه المستدل مقدمة فى الاستدلال وكانت الاية الشريفة فى الحال
ظاهرة فيما ادعاه المستدل توقف منعه على اثبات مساواة الاحتمال المذكور لما ادعاه المستدل او ترجيحه عليه اذ مطلق المنع بابداء مجرد الاحتمال لا ينافى
الاستدلال بالظواهر بل لا بد من ابداء الاحتمال المساوى او الراجح فصحة المنع المذكور مبنية على صحة ما قرره فى السند ح يكتفى فى الجواب بمنع ما قرره

فی بیان لبقاء الظهور المذکور علی حاله الی ان یتبین المخرج عنه فحصله ان ما جعله باعثا علی الانصراف عن ذلک الظهور غیر ما قرره فی الجواب فتدبر هذا وقد ذکروا فی المقام وجوها اخر فی الاحتجاج علی وضع الصیغة للوجوب لا باس بالاشارة الی جملة منها منها ان تارک المامور به عاص وکل عاص متوعد علیه بالعذاب فیکون تارک المامور به متوعدا علیه بالعذاب وهو دلیل علی کون الامر للوجوب اما المقدمة الاولی فلظاهر عدة من الایات کقوله تع لا یعصون الله ما امرهم وقوله لا اعصی لک امرا وقوله افعصیت امری فی کلمات العرب کقوله امرتک امرا جازما فعصیتنی ونحوه قول الاخر مضافا الی تصریح جماعة بان العصیان ترک المامور به وربما یحکی الاجماع علیه واما الثانیة فلقوله تع ومن یعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فیها ابدا و یورد علیه تارة بالمنع من کون ترک المامور به مط عصیانا بل انما یکون ترک المامور به علی سبیل الوجوب عصیانا ولا دلالة فی الایات المذکورة وغیرها علی الاطلاق المذکور اذ اضافة العصیان الی الامر انما تقضی تحقق العصیان بترک المامور به فی الجملة لا ان کل ترک للمامور به عصیانا کما هو المدعی ویدفعه ان ظ اطلاق الایات المذکورة وغیرها تحقق العصیان بمخالفة الامر لا بخصوص بعض اقسامه سیما الایة الثانیة وتارة بان قضیة تلک الایات وغیرها تحقق العصیان بترک المامور به دون مخالفة الصیغة ولا ملازمة بین الامرین فاقصی ما یفیده الحجة المذکورة دلالة مادة الامر علی الوجوب وهو غیر المدعی ویدفعه ما عرفت من ان الصیغة المطلقة الصادرة من العالی او المستعلی یسمی امرا فی العرف واللغة وهو کاف فی المقام وثالثا بالمنع من کون کل عاص متوعدا بالعذاب فی الایة المذکورة لا دلالة فیها علی ذلک لاشتمالها علی التوعد بالخلود وهو مختص بالکفار کما دلت علیه الادلة و ما اجیب عنه من ان المراد بالخلود المکث الطویل لیس باولی من التزام التخصیص فی الموصول مع ما تقرر من رجحان التخصیص علی المجاز والقول بان البناء علی التخصیص فی المقام یوجب خروج اکثر الافراد للزوم اخراج جمیع المعاصی عنه سوی الکفر والتزام التجوز اولی منه اذ هو علی فرض جوازه بعید حیث ذهب کثیر الی المنع منه مدفوع بان لا تخصیص الا باهل الایمان فالباقی اضعاف الخارج ویمکن ان یقال ان ما دل علی توعد العصاة واستحقاقهم للذم والعقوبة لا ینحصر فی الایة المذکورة بل هو معلوم من ملاحظة سایر الایات والروایات ورابعا بانه لا دلالة فیما ذکر الا علی کون الامر للوجوب بحسب الشرع لاختصاص الوعید فی الایة بعصیانه تع وعصیان الرسول فلا یفید وضعه بحسب اللغة کما هو المدعی ویدفعه بعد وروده الذم شرعا علی عصیان غیر الله و رسوله ایض ما عرفت من اصالة عدم النقل مضافا الی ان العصیان حقیقة فی مخالفة ما الزمه الطالب من الفعل او الترک بحکم التبادر وصحة اطلاق الامر عصیانا دلیل علی افادته الالزام ولم یلزم منه الوجوب المصطلح الا بضم الدلیل العقلی او النقلی عن المنع من عصیانه حسبما مرت الاشارة الیه وربما قررنا المنع وجه اخر فی اتمام الدلیل المذکور من دون حاجة الی التمسک بالایة الاخیرة وخامسا ان ذلک انما یفید افادة الامر الوجوب مع الاطلاق وهو اعم من وضعه له بالخصوص اذ قد یکون من جهة انصراف الاطلاق الیه کما اشرنا الیه ومنها ما دل علی وجوب طاعة الله والرسول والائمة علیهم السلام من الایة والروایة مع کون الاتیان بالمامور به طاعة کما یشهد به ملاحظة العرف واللغة فیکون الاتیان بالمامور به واجبا ویرد علیه ایض ما مر من افادته دلالة الامر علی الوجوب بحسب الشرع دون اللغة ویجاب بما عرفت من تتمیمه باصالة عدم النقل ویان وجوب الطاعة انما یتبع ایجاب المطاع فلولا دلالة الامر علی ایجاب المامور به لم یعقل وجوب الاتیان به لوضوح عدم وجوب الاتیان به لوضوح عدم وجوب الاتیان بما لم یوجبه الامر الذی یجب طاعته فیحصل الاستدلال ان امتثال الامر طاعة فاذا صدر الامر ممن یجب طاعته عقلا او شرعا وجب امتثاله سواء فی ذلک الاوامر الشرعیة او العرفیة کاوامر السید لعبده والوالد لولده والزوج لزوجته وغیر ذلک فلا اختصاص له بالشرع وایض لابد فی ذلک مع دلالة الامر علی الایجاب بما عرفت من کون الوجوب بالمعنی المصطلح من لوازم الایجاب الصادر ممن یجب طاعته نعم یرد ان ما یقتضیه الوجه المذکور دلالة الصیغة الصادرة من العالی ومن غیره وح لابد فی تتمیم المدعی من ضم اصالة عدم تعدد الاوضاع وکون الغالب فی وضع الالفاظ عدم اختلاف معانیها بحسب اختلاف المتکلمین کما مر و یمکن الایراد علیه بان فعل المندوب طاعة قطعا ولیست بواجبة فالقول بوجوب الطاعة مط مم وانما یجب الطاعة مع ایجاب المطاع فحصوله بمجرد الامر اول الکلام وقد یدفع عنه بان قضیة الاطلاقات الدالة علی وجوب طاعة الله تع والرسول والائمة ع هو وجوب طاعتهم مط ومن البین صدق الطاعة علی امتثال الاوامر المطلقة الصادرة عنهم فیجب الاتیان بها الا ما قام الدلیل علی خلافه وهو ما ثبت استحبابه وفیه انه بعد ظهور صدق الطاعة علی امتثال الاوامر الندبیة لا بد من تقیید ما دل علی وجوب الطاعة بخصوص ما یتعلق به الطلب الالزامی دون غیره فیصیر مفاد تلک الادلة هو وجوب الطاعة فی خصوص ما الزموه وح فلا یفید المدعی اذ لا ربط لذلک بدلالة الامر علی الوجوب والندب والاعم منهما الا تری انا لو قلنا بدلالة الامر علی الندب لم یناقض ما دل علی وجوب الطاعة اصلا لاختلاف المقامین فان مفاد ما دل علی وجوب الطاعة هو وجوب الاتیان بما الزموه وحتموه والکلام فی المقام فی دلالة الامر علی الوجوب والالزام ولا ربط لاحدهما بالاخر ومنها الاخبار الدالة علی ذلک منها ما دل علی ان بریرة وکانت لعایشة وقد زوجها من عبد فلما اعتقها وعلمت بخیارها فی نکاحها ارادت مفارقة زوجها فاشتکی الی النبی ص فقال لها ارجعی الی زوجک فانه ابو ولدک ولحلیلک منة فقالت یا رسول الله اتامرنی بذلک فقال لا انما انا شافع فان نفی الامر واثبات الشفاعة مع افادة الشفاعة الاستحباب دلیل علی کون الامر للوجوب واورد علیه بانه قد یکون سؤالها عن الامر من جهة ثبوت رجحان الرجوع شرعا سواء کان علی سبیل الوجوب والاستحباب فلما اعلمها النبی بعدم امره بالرجوع علی سبیل الشفاعة اجابته لالتماس زوجها قالت لا حاجة لی فیه واجیب عنه بان اجابة شفاعة النبی ص مندوبة فاذا لم یکن الرجوع مامورا به مع ذلک تعین کون الامر للوجوب واورد علیه بانه اذا کانت الشفاعة فی الروایة المذکورة غیر مامور باجابتها فلا نم انها کانت فی تلک الدعوة مندوبة کذا ذکره فی الاحکام وانت خبیر بان استحباب اجابة الشفاعة غیر کون الطلب الصادر منه علی سبیل الندب فلا منافات بین الاستحباب المذکور وعدم ورود الامر علی جهة الندب بل علی جهة الشفاعة ان جعلنا اما اصله معانی الصیغة او جعلناها الارشاد فلا حاجة الی التزام عدم رجحان اجابة شفاعة النبی ص لکن الظاهر ان الامر فی الشفاعة لا یخرج عن طلب من المشفع ولو کان غیر حتمی وح فظاهر قولها اتامرنی یا رسول الله هو السؤال عن طلب الحتمی فلیس فی کلامها

اشارة الی کون السؤال عن رجحان رجوعها الیه فی اصل الشرع سواء کان علی سبیل الوجوب او الندب فحمله علی ذلک فی غایة البعد فتندفع به المناقشة المذکورة نعم یرد علیه انه لا دلالة فیه الا علی مفاد الصیغة وانما غایته الدلالة علی کون لفظ الامر للوجوب ومن ذلک خبر السواک المشهور الوارد من طرقهم وهو قوله ص لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک من تواتر طلبه علی سبیل الندب واورد علیه فی الاحکام بان قوله ص ان اشق قرینة علی کون المراد بالامر فی قوله لامرتهم هو الامر الایجابی اذ لا یکون المشقة الا فی الایجاب نظرا الی الزام الفاعل بالاتیان ولا یذهب علیک ان ما ذکره بعد تسلیمه خروج عن ظاهر الروایة و التزام لتقیید الاطلاق من غیر قرینة علیه فانه کما یصح ان یکون ذلک قرینة علی التقیید کذا یصح ان یکون شاهدا علی کون الامر للوجوب کما هو مبنی الاحتجاج وعلیه مبنی الاستدلال نعم یرد علیه ما تقدم من عدم دلالته علی افادة الصیغة للوجوب کما هو المدعی وقد یدفع ذلک بنحو ما مرت الاشارة الیه ومن ذلک قوله ص لابی سعید الخدری حیث لم یجب دعائه وهو فی الصلوة اما سمعت قوله تع یا ایها الذین امنوا استجیبوا لله وللرسول الایة فظاهر توبیخه یعطی کون امره للوجوب وکذا احتجاجه علی وجوب الاجابة بمجرد الامر الوارد فی الایة الشریفة واجیب عنه بان القرینة علی وجوب الامر المذکور ظاهرة حیث ان فیه تعظیما لله تعالی وللرسول وفی ترکه الاهانة والتحقیر الحاصل بالاعراض کذا فی الاحکام وهو علی فرض تسلیمه انما یفید حمل الامر الوارد فی الایة الشریفة علی الوجوب واما دلالته علی کون الدعاء علی سبیل الوجوب فلا فینبغی الاسناد الی التوبیخ المذکور علی حاله وقد یجاب عنه بان دعائه لم یعلم کونه بصیغة الامر ولم یعلم ایض کون التوبیخ الوارد علیه من جهة مجرد عدم اجابة الدعاء بل قد یکون من اجل الامر الوارد فی الایة الشریفة المقرونة بقرینة الوجوب لکن لا یذهب علیک ان ظاهر ذکر الایة الشریفة فی مقام التوبیخ شاهد علی عدم لغویة کون الدعاء بلفظ مخصوص فیندرج فیه ما اذا کان بصیغة الامر لصدق الدعاء علیه بحسب العرف قطعا وان وجوب الاجابة المستفاد من الایة فرع کون الدعاء علی سبیل الوجوب اذ یبعد القول بوجوب الاجابة مع کون الدعاء علی سبیل الندب فیفید دلالة الصیغة علی الوجوب والا لم یتجه اطلاق الحکم بوجوب الاجابة ومن ذلک جملة من الاخبار الخاصة کصحیحة الفاضلین الواردة فی التقصیر فی السفر وقد احتج الامام علیه السلام بایة التقصیر فقالا قلنا انما قال الله تع لا جناح علیکم ولم یقل افعلوا فکیف اوجب ذلک کما اوجب التمام فی الحضر ثم اجاب ع عنه بورود لا جناح فی الکتاب فی ایة السعی وقد استدلوا علی وجوبه فی الحج بذکره تع فی کتابه وصنع النبی ص له فکذلک التقصیر ففهمهما الوجوب من صیغة افعلوا وتقریر الامام علیه السلام علی ذلک دلالة علی المطلوب ویرد علی ذلک وعلی الاحتجاج بسایر الروایات المتقدمة ما عرفت من ان غایة ما یستفاد منها کون الصیغة مفیدة للوجوب ظاهرة فیه وهو اعم من کون ذلک بالوضع او من جهة ظهور الطلب فیه والظاهر انه اعلی الوجه الثانی کما یظهر من ملاحظة ما قدمناه فلا یفید المدعی ومنها الاجماع المحکی فی کلام جماعة من الخاصة والعامة علی الاحتجاج بالاوامر المطلقة الواردة فی الشریعة علی الوجوب وقد حکاه من الخاصة السیدان والشیخ والعلامة فی النهایة وشیخنا البهائی ومن العامة الحاجبی والعضدی وهو حجة فی المقام سیما مع اعتضاده بالشهرة العظیمة وملاحظة الطریقة الجاریة فی الاحتجاجات الدائرة وبضمیمة اصالة عدم النقل یتم المدعی ولا یذهب علیک ان ذلک ایض اعم من المدعی فان قضیة الاجماع المذکور انصراف الامر الی الوجوب وهو کما عرفت اعم من وضعه له قوله اذا امرتکم بشیء الخ لا یخفی ان هذه الروایة فی بادی الرای تحتمل وجوها ولا ارتباط لشیء منها بدلالة الامر علی الندب حتی یوجه به الاحتجاج المذکور فان المراد بالشیء المامور به اما الکلی الذی له افراد او الکل الذی له اجزاء او الاعم منهما وعلی کل حال فمن فی قوله منه اما تبعیضیة او ابتدائیة وعلی کل حال فما فی قوله ما استطعتم اما موصولة او موصوفة او مصدریة فهذه ثمانیة عشر وجها ینفی بعضها یکون مفادها مفاد ما لا یدرک کله لا یترک کله ولذا اوجه الاتی قد یجعل دلیلا لذلک الخبر ویستدل بها علی ما یستدل علیه بذلک وفی بعضها یفید ان الامر اذا تعلق بکلی مط اداؤه فی ضمن الافراد المقدورة وفی بعضها یفید الامرین وفی بعضها یفید وجوب التکرار ان حملنا الامر فیها علی الوجوب فیمکن ان یحتج بها علی کون الامر للتکرار والا افادت رجحان الاتیان بالمامور به بعدد الافراد او المقدار اللازم کما قد یجعل بناء علی کون الامر موضوعا للطلب الطبیعی حسبما یاتی الاشارة الیه فی کلام المص وقد یومی الی هذا الوجه ملاحظة اول الروایة ومورد ها فتامل قوله رد الاتیان بالمامور به الی مشیتنا انت خبیر بان المذکور فی الروایة هو الرد الی الاستطاعة وهو مما لا ابطال بالرد الی المشیة کما هو مبنی الاستدلال وتفسیر الاستطاعة بالمشیة غریب وکان الذی ادخل علیه الشبهة تفسیر الاستطاعة بالاختیار فان ما لا یستطیع الانسان لا اختیار له فیه ثم جعل الاختیار بمعنی المشیة فان اختیار الاتیان بالشیء هو مشیته او ما یقرب منها فیکون قد خلط بین المعنیین فان الاختیار بمعنی القدرة غیر الاختیار بمعنی الترجیح ایضا وقد یوجه ایض بان کون الفرد الماتی به بعد تعلق الامر بالطبیعة هو المقدور من افرادها امر واضح غنی عن البیان فحمل العبارة علی ظاهرها قاض بالغائها فلذا صرف الاستطاعة عن ظاهرها وفسرها بالمشیة وقد یجعل ذلک مبنیا علی الجبر وعدم ثبوت الاستطاعة للعبد فلا بد من صرفها الی المشیة ولا یخفی وهن الجمیع قوله وهو معنی الندب لا یخفی ان الرد الی المشیة یشیر الی الاباحة ولا اقل من کونه اعم منه ومن الندب فمن این یصح کونه بمعنی الندب ثم انه لا دلالة فیه علی کون اللفظ موضوعا للندب اذ غایة الامر ان یکون ذلک مرادا منه وهو اعم من الحقیقة مضافا الی ان اذا من ادوات الاهمال فلا یدل الا علی رد بعض الاوامر الی المشیة واین ذلک من اثبات العموم وقد یقال ان اذا وان کان من ادوات الاهمال بحسب اللغة الا انها تفید العموم بحسب الاستعمالات العرفیة علی ان الاطلاق کاف فی المقام لکونه من مورد البیان وارادة بعض ما تمما لا فائدة فیه فیرجع الی العموم ولذا دلت الروایة علی حمل المطلقات من الاوامر علی الندب کان بمنزلة بیان لازم الوضع فینکشف عن وضعه بازاء ذلک وهذا وان لم یدل علی وضعه له بحسب اللغة کما هو المدعی الا انه یتم ذلک بملاحظة اصالة عدم النقل هذا غایة ما یوجه به کلام المستدل وهو کما تری فی غایة الوهن قوله وهو معنی الوجوب کذا ذکره الحاجبی والعضدی وانت خبیر بان الرد الی الاستطاعة کما هو حاصل فی الواجب کذلک فی المندوب ضرورة عدم استحباب الاتیان بغیر المقدور من الوجوب والندب ولذا اجاب الامدی عنه علی الوجه المذکور حیث قال انه لا یلزم من قوله ما استطعتم تفویض الامر الی مشیتنا فانه لم یقل ما شئتم بل قال ما استطعتم ولیس فی ذلک خاصة الندب فان کل واجب کذلک انتهی وح فالوجه لکون ذلک معنی الوجوب ما اجاب عنه القطبی بان المراد بالمعنی اللازم فالمراد بکون الرد الی الاستطاعة معنی الوجوب انه لازم معناه لا انه عینه قلت فیتجه به العبارة المذکورة حیث ان ظاهرها بین الفساد ضرورة ان الرد الی

الاستطاعة ليس عين الوجوب فيتجه الحكم المذكور وحيث ان الامر قد يكون اعم لكنك خبير بعد التوجيه المذكور عن ظهور العبارة فان غاية ما يحتمله العبارة
كون ذلك من دواعيه فدلوان من المساوية يتوجه يندفع عنه ما قد يورد عليه من ان زوال الاستطاعة ليس عين الوجوب والايراد المذكور باق على حاله و
ربما يوجه ذلك بان تعليق الاتيان به على الاستطاعة يدل على انه لا يسقط منا الا مع الاستطاعة فيفيد الوجوب وهو ايضا كما ترى فان تعليقه
على الاستطاعة وقوله فاتوا فان اريد به الوجوب صح والا فلا اذ لا يزيد ذلك على افادة عدم سقوط المندوب مع الاستطاعة وقد يوجه ايضا بابتنا
ذلك على كون لفظ الامر حقيقة للوجوب فرده الى الاستطاعة ح محقق لارادة الوجوب بخلاف ما لو رده الى المشية كما ادعاه المستدل لدلالته على عدم
ارادة الوجوب من الامر كما يستفاد من كلام بعض الافاضل وقوله وفيه نظر حكى ابن المص نقلا عن والده في وجه النظر امرين احدهما ان المدعى ثبوت الوجوب
لغة فقول المجيب ان الوجوب انما يثبت بالشرع لا وجه له وثانيهما ان الظ من كلامه الفرق بين الايجاب والوجوب والحال انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار وانت
خبير باندفاع الوجهين اما الاول فبناء على ما عرفت سابقا من ان المراد بالوجوب المدلول عليه بالامر ليس هو وجوب المصطلح الذي هو احد الاحكام الخمسة الشرعية
بل المقصود منه هو طلب الفعل مع المنع من الترك وعدم الرضا به من اي طالب صدر وهو المعبر عنه بالايجاب في كلام المجيب ومن البين ان الحاصل بذلك
الطلب المذكور هو مطلوبية الفعل لذلك الطالب على النحو المفروض ولا يستلزم ذلك كون الفعل في نفسه وبملاحظة امر ذلك الامر به مما يذم تاركه
او يستحق العقاب على تركه فان تفرع ذلك على الامر يتبع وجوب طاعة الامر بحسب العقل والشرع ولا ربط له بما وضع اللفظ له فالوجوب المدلول
عليه باللفظ لغة وشرعا هو المعنى الاول والوجوب بالمعنى الثاني من الامور اللازمة للمعنى الاول في بعض الصور حسب ما عرفت وهو انما يثبت بواسطة
العقل او الشرع وليس مما وضع اللفظ له فلا منافاة بين كون الوجوب مدلولا عليه بحسب اللغة وما ذكره من عدم ثبوت الوجوب الا بالشرع اذا كان
المراد منه في المقامين نعم كلام المجيب لا يخ عن سوء التعبير حيث يوهم عدم دلالة الامر على الوجوب مطلقا الا بالشرع ولا مشاحة فيه بعد وضوح المراد ومن
ذلك يظهر اندفاع الوجه الثاني ايضا فان الوجوب الذي يقول بمغايرته للايجاب على الحقيقة وانفكاكه عنه بحسب الخارج هو الوجوب بالمعنى الثاني بالنسبة
الى الايجاب بالمعنى الاول دون الوجوب بالمعنى الاول بالنسبة الى ايجابه لوضوح انفكاك مطلوبية الفعل على سبيل المنع من الترك عن طلبه بل الامر انهما
في الواقع شيء واحد يختلف بحسب الاعتبار حسب ما ذكره ايراد المدقق المحشي عليه بان القول بكون الايجاب والوجوب متحدين بحسب الحقيقة وبالذات
ومختلفين بالاعتبار من خرافات الاشاعرة ولا محصل له اصلا ليس على ما ينبغي واسناده ذلك الى الاشاعرة مما لم يتضح وجهه ولا ربط له بشيء من اصولهم
وكان ملحوظه في ذلك انه لما كان الوجوب عند الاشاعرة عبارة عن مجرد كون الفعل مطلوبا للشارع وهو معنى الحسن عندهم من غير حصول امر اخر يكون الوجوب
الحاصل عندهم الا المعنى الاول وقد عرفت انه متحد مع الايجاب بالذات مغاير له بالاعتبار بخلاف العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين و
حصول وجوب عقلي متبوع للامر به او تابع له اذ لا معنى لاتحاد الايجاب معه بحسب الحقيقة حسب ما عرفت فهذا هو مقصود المستدل لعله حسب ذكر بعد
بنا الفرق بين الايجاب والوجوب ان الفرق يتم على مذهب المعتزلة دون الاشاعرة لكنك خبير بان ذلك مما لا ربط له بالمقام فانا الوجوب المقصود في المقام
متحد مع الايجاب على القولين من غير فرق فيه بين المذهبين فالايراد المذكور ليس في محله هذا وقد اورد بعضهم على ما ذكر في وجه النظر بانه لو سلم اعتبار
استحقاق الذم في مفهوم الوجوب الملحوظ في المقام فلا يلزم من كون السؤال دالا عليه ترتب الذم عليه بحسب الواقع لجواز التخلف في الدلالة اللفظية
مكان مقصد المجيب ان الامر والسؤال يدلان على الوجوب بالمعنى المذكور الا ان حصول الوجوب وثبوته في الواقع يتبع الشرع دون دلالة اللفظ فلذا لا يكون
حاصلا في السؤال دون الامر فما ذكره في وجه النظر اشتباه نشأ من الخلط بين دلالة اللفظ على الشيء وتحصيله وايجاده وفيه ان ما ذكر من جواز تخلف
المدلول عن الدال في الدلالات اللفظية انما يتم في الاخبارات واما الانشاءات فيمتنع تخلف المدلول عنها كما هو معلوم من ملاحظة التمني والترجي
والنداء وغيرها فلو كان مدلول الامر هو وجوب الفعل بمعنى كونه على وجه يستحق تاركه الذم لم يمكن تخلفه عنه ويمكن دفعه بان الانشاء وان لم يكن تخلفه
مدلوله عند استعمال اللفظ فيه لكون اللفظ هناك انه لا يجاد معناه الا انه ليس مفاد الامر بناء على تفسير الوجوب بالمعنى المعروف ايجاد ذلك الوجوب
في الخارج بل مفاده ح هو انشاء ايجاده على حسب جعل الجاعل وهو لا يستلزم وجوده في الخارج الا مع قدرة الجاعل على ايجاده في الخارج بمجرد الانشاء
المذكور الا ترى انه لو صدر من انشاء الوجوب بنحو قوله اوجبت عليك الفعل مريدا به الوجوب المصطلح كان اللفظ مستعملا في ذلك مع عدم تفرع الوجوب
عليه في الخارج الا مع حصول ما يتوقف وجوده عليه ويوضح الحال فيما ذكرناه ملاحظة الامر التكويني الصادر عن غير القادر على الجعل والايجاد فان مفاد
الامر الصادر منه ومن القادر عليه بمجرد التوجه اليه واحد الا انه لا يتفرع الوجود على انشائه المفروض ويتفرع على انشاء الامر ويجري نحو ذلك ايضا في غيرها
من الانشاءات كما في انشاء البيع والاجارة والنكاح ونحوها فان الانشاء المفروض حاصل في البيوع الصحيحة والفاسدة والانشاء في جميع المذكورات مما
يتعلق بالذات بالامر النفسي دون الخارجي فان اجتمع شرائط وجوده الخارجي تفرع عليه ذلك والا فلا قوله دال تحقيق ان النقل المذكور قد عرفت مما قررنا
اتجاه الجواب الاول ويؤيده ملاحظة استقراء سائر الالفاظ اذ لا يعرف لفظ يختلف معناه الموضوع له بحسب اختلاف المتكلمين به مع عدم اختلاف العرف
بل لا يعرف ذلك في سائر اللغات ايضا وعلى فرض وقوعه في اللغة فهو نادر جدا ولذا كان في اثبات اتحاد معنى الصيغة في المقامين حسب ما مرت الاشارة
اليه فبنا تحقيقه في الجواب على المنع من ثبوت النقل المذكور مشيرا بذلك الى التزام اختلاف وضع الصيغة في الصورتين ضعيف جدا مضافا الى انه
كما يتبادر من السؤال والالتماس من غير فرق فان المتفاهم من اطلاق الامر والالتماس والسؤال ليس الا الطلب الحتمي الذي لا يرضى الطالب بتركه فيفهم
ان النقل المذكور متعضد بما ذكرنا فتعين في المقام غير متجه قوله والا لزم الاشتراك المخالف للاصل كانه اراد بذلك بيان كون القول بكونها مجازا
في الندب والقدر المشترك بينهما على خلاف الاصل بعد اثبات كونها حقيقة في خصوص الوجوب فان اراد بذلك تتميم الدليل على المستدل فلا يرد
عليه ان ما دل من الادلة على كونها حقيقة في الوجوب على فرض صحتها كما دلت على كونها حقيقة فيه دلت على كونها مجازا في غيره فلا حاجة في الاستناد الى

مجازيته فيهما الى الاصل المذكور فان ذلك دليل اخر على بطلان ما ذكره والمقصود هنا الرجوع الى الاصل فقلب الدليل عليه بعد الضميمة المذكورة قوله
لان استعماله في كل من المعنيين بخصوصه مجاز اورد عليه بان استعماله في كل من المعنيين بخصوصه وان كان مجازا الا انه لا يلزم من القول بكونه حقيقة في
القدر المشترك كون استعماله فيهما على النحو المذكور اذ قد يكون استعماله فيهما من حيث حصول الكلي في ضمنهما واتحاده بهما فيكون استفادة الخصوصية
من الخارج وح فلا مجاز وبالجملة ان الكلام في الاستعمالات الواردة ولا يلزم فيها شيء من الاشتراك والمجاز بناء على القول المذكور بخلاف ما لو قيل بكونه
موضوعا لكل من الخصوصيتين او باختصاصه باحدهما ولزوم التجوز على فرض استعماله في كل من المعنيين بخصوصه مما لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام ثم لا يذهب
عليك ان القول بوضع الصيغة للقدر المشترك واستعمالها فيه لا ينافي ما تقرر عند المتاخرين من وضع الافعال بحسب هيأتها للخصوص الجزئيات حيث
ان الوضع فيها عام والموضوع له خاص كالحروف فانهما من قبيل واحد بحسب الاستعمال فكما ان الحروف لا تستعمل الا في خصوص الجزئيات لا يصح استعمالها
في المعنى الكلي فكذا الحال في هيئات الافعال فان لفظة اضرب مثلا لا يراد بها الا الطلب الجزئي القائم بنفس المتكلم لا المفهوم العام ولذا اطبق المتاخرون
على كونها حقيقة في تلك الخصوصيات لئلا يلزم ارتكاب التجوز في جميع تلك الاستعمالات كما قد يلتزم به من يجعل الموضوع له هناك عاما وذلك للفرق البين
بين تلك كون المستعمل فيه خاصا بملاحظة كونه حصة من حصص مطلق الطلب او محصوصا وفردا من افراد الايجاب او جزئيا له وكونه ايجابا او جزئيا من جزئياته
وكونه ايجابا مخصوصا وفردا من افراد الايجاب وحصة منه ضد عدم ملاحظة خصوصية الوجوب والندب في الموضوع له وكونه ملحوظا لا بشرط كون الطلب ايجابا
او ندبا لا ينافي خصوصيته بالنظر الى ما جعل مرآة الملاحظة له واعتبار تلك الخصوصية فيما وضع له الا ترى ان قولك هذا الحيوان انما يفيد ملاحظة الحيوان
الخاص من حيث كونه حيوانا خاصا فاذا اطلق على الانسان او الحمار من حيث كونه حيوانا خاصا كان حقيقة لا بملاحظة خصوصية كونه انسانا خاصا او حمارا
خاصا فهو بحسب الوضع يعم الامرين ويكون حقيقة فيهما مع عدم اخذ تينك الخصوصيتين في مفهوم الحيوان والا كان خارجا عن مقتضى الوضع وكذا الحال
في سائر الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للجزئيات حسب ما اختاروه فان لفظة هذا مثلا انما وضعت للجزئيات المشار اليها من حيث انها مشار اليها لا
من حيث كونها انسانا او حمارا او شجرا فالموضوع له هناك مما لم يلحظ فيه شيء من تلك الخصوصيات فهو مطلق بالنسبة اليها وان كان مقيدا بملاحظة كونه
جزئيا من المشار اليه هذا واورد على الايراد المذكور بما محصله ان الاستعمال المذكور ليس من قبيل استعمال العام في الخاص ليكون حقيقة مع عدم ملاحظة
الخصوصية نظرا الى كون وضعه بازاء الخصوصيات واستعماله في الجزئيات ليس على ما ينبغي لما عرفت من عدم ابتناء الايراد على استعمالها في المعنى العام مطلقا
وانما الملحوظ فيه اطلاقه بالنسبة الى اعتبار خصوصية الوجوب او الندب وقد عرفت انه لا منافاة بين كون المعنى ماخوذا على سبيل الخصوصية من حيث كونه
فردا من الطلب وملحوظا على وجه الاطلاق بالنظر الى عدم اعتبار خصوصية الوجوب والندب فيه قوله فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك نظرا الى كون
استعمال الكلي في خصوص الفرد مجازا اذ حيث لم توضع الصيغة لخصوص الوجوب او الندب اذا استعمل في الخاص مع ملاحظة الخصوصية في المستعمل فيه يكون مجازا
مستعملا في غير ما وضعت له وقد بنى المصنف في الحاشية على ان كون استعمال الكلي في خصوص الفرد مجازا ظاهر عند من لا يقول بان الكلي الطبيعي موجود
بعين وجود افراده نظرا الى وضوح كون استعماله في الفرد استعمالا له في غير ما وضع له سواء قيل بوجود الكلي في ضمن الفرد او بعدم وجوده في الخارج مطلقا
استعماله في الاول في مجموع ما وضع له وغيره وفي الثاني فيما يغايره راسا واما لو قلنا بوجود الكلي الطبيعي بعين وجود افراده بمعنى اتحادهما في الخارج وكون
الفرد الخارجي عين الطبيعة المطلقة فقد يشكل الحال نظرا الى كون الفرد المراد عين الطبيعة الموضوع لها فلا مجاز فاجاب بان ارادة الخصوصية تتضمن نفي
صلاحية اللفظ في ذلك الاستعمال للدلالة على غير الفرد المخصوص وظاهر ان هذا النفي معنى زائد على ما وضع اللفظ له وقد اريد معه فيكون مجازا او
كان مقصوده بذلك ان الخصوصية المتحدة مع الطبيعة الكلية الثانية تنافي صلاحية ذلك المعنى للصدق على الغير وهو زائد على الموضوع له وقد لوحظت في
الاستعمال حيث بعثت على عدم صدق ذلك المعنى على غير ذلك الفرد الخاص والا فمن الواضح ان نفي صلاحية اللفظ للغير ليس مما استعمل اللفظ فيه
فكيف يتعقل اندراجه في المستعمل فيه كما قد يتراءى من ظاهر كلامه فالايراد عليه بان ذلك من عوارض الاستعمال لا انه جزء من المستعمل فيه ليس على
ما ينبغي وكذا ما اورد عليه من انه لا فرق في كون اطلاق الكلي حقيقة او مجازا بين القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وعدمه للاتفاق على اتحاده مع
الفرد بنحو من الاتحاد وكذا مغايرتهما في الجملة فالاستعمال فيه بالملاحظة الاولى حقيقة وبالثانية مجاز سواء قيل بوجود الكلي الطبيعي او لا اما هو ظ
من عدم اباء ما ذكره المص عن ذلك الا انه لما كان وجه المجازية على الفرض الاول ظاهرا وعلى التقدير الثاني خفيا من جهة ما ذكره من الاشكال فقد يتوهم
الفرق بين الصورتين اراد بذلك بيان تصوير المجازية على الفرض الثاني ايضا بما قرره وكذا الايراد عليه بان ما ذكر في وجه التجوز انما يتم لو كانت الوحدة
مندرجة فيما استعمل اللفظ فيه وقد عرفت فساده عند تعرض المص لاعتبار الوحدة في معاني المفردات اذ من الواضح ان عدم صلاحية المعنى لغير ذلك
المصداق ليس من جهة اعتبار الوحدة في المستعمل فيه ضرورة عدمها مع عدمه ايضا فليس مقصوده الا ما بيناه وان كان قد تسامح في التعبير نظرا الى وضوح
الحال وقد اورد عليه ايضا بانه لا مدخل لوجود الكلي الطبيعي وعدمه بالمقام على ما يحققه المص من كون الوضع في الامر وغيره من الافعال عاما والموضوع
له خاصا فليس الموضوع له هناك كليا حتى يكون فيه مجال للكلام المذكور وانت خبير بان غاية ما يلزم على القول بكون الموضوع له هناك خاصا هو وضع
الصيغة لخصوص حصص الطلب وافراده من حيث كونها فردا من الطلب حسب ما مر بيانه وح فما تخيله من الاشكال قائم في المقام فانا ان قلنا بكون الكلي
الطبيعي عين افراده كانت الحصة المفروضة عين الخصوصية الملحوظة في الفرد من الوجوب والندب بحسب الخارج فيلزم انتفاء التجوز ويندفع ذلك
بما قرره الا ان ظاهر عبارته يابى عن الحمل على ما قررناه وكانه جرى في ذلك على ما يقتضيه ظاهر عبارة المجيب في قوله فعلى غاية الندرة والشذوذ لبعد
وقوعه نظرا الى ان الطالب لم يكن غافلا عن الترك فاما ان يريد المنع منه او لا يريده فلا يخلو الحال عن ارادة الوجوب والندب فلا يتصور ارادة الطلب المجرد
عن القيدين الا عند الغفلة عن ملاحظة الترك وهو في غاية الندرة بل لا يمكن حصوله في اوامر الشرع ففرض استعماله في القدر المشترك غير معقول كذا

حكى عن المص معقبا له بالامر بالتأمل وذكر الفاضل المدقق في وجه التأمل انه فرق بين ارادة المعنى في الضمير وارادته من اللفظ واللازم مما ذكره انما هو الاول
والمعتبر في الاستعمال هو الثاني وهو غير لازم من البيان المذكور فالاشتباه انما نشأ من الخلط بين الامرين وفيه ان المنشئ للطلب انما ينشئ الطلب الخاص
الواقع منه بالصيغة الخاصة فانشاء الوجوب او الندب انما يكون بالصيغة المذكورة اذ مجرد الارادة النفسية لا يقضي بانشاء المعنى في الخارج كيف ومن البين
ان الطالب للشيء انما يوقع طلبه غالبا على احد الوجهين المذكورين اذ ان يكون غافلا حسب ما قرره فالطلب الخاص مراد من اللفظ قطعا فما ذكره في الجواب
غير مفيد في المقام ويمكن ان يقال ان كلا من الوجوب والندب نوع خاص من الطلب المنشئ للطلب انما ينشئ غالبا احد الامرين المذكورين لكن انشائه
احد هذين الامرين بواسطة الصيغة الخاصة اعم من استعمال اللفظ فيه بملاحظة الخصوصية اذ قد يكون من جهة كونه مصداقا للطلب ينطبق عليه مطلقه
وانشائه للطلب الخاص ينطبق مطلقه وانشائه للطلب الخاص من حيث انطباق المطلق عليه وكونه جزئيا من جزئياته لا يقضي اخذ الخصوصية في مفهوم
اللفظ واستعمال اللفظ فيه بملاحظة تلك الخصوصية كيف ولو بني على ذلك لكان اطلاق المطلقات على جزئياتها مجازا بل لو تم ما ذكره في وجه التأمل
لكان معظم الاستعمالات مجازا ولا يكاد يوجد حقيقة في الالفاظ الا على سبيل الندرة الا ترى انك لو قلت اكلت الخبز وشربت الماء فانما اردت بالاكل
والشرب المنسوبين اليك ما اردت بالخبز والماء هو ما اكلته وما شربته فيكون مجازا وعلى هذا القياس غير ذلك من الالفاظ الدائرة في الاستعمالات و
هو بين الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان والحل هو ما قررناه وسيجيء ان شاء الله تحقيق الكلام في اطلاق الكلي على الفرد في المحل اللائق به هذا ويمكن ارادة القدر
المشترك في كلام الشارع فيما اذا تعلق الامر بشيئين يكون احدهما واجبا والاخر مندوبا كما لو قيل اغتسل للجنابة والجمعة اذ لا يمكن ارادة الوجوب منه ولا
الندب والقول باستعماله في المعنيين بناء على جوازه في غاية البعد لندرته في الاستعمالات فليحمل على القدر المشترك فيكون الخصوصيتان مستفادتين
من جهة القرينة الدالة عليها باعتبار المتعلقين ثم قوله بانه لا شبهة في استعماله الخ مبنى الاستدلال المذكور على استعمال صيغة الامر في خصوص كل من
الوجوب والندب وان ظاهر الاستعمال قاض بالحقيقة من غير فرق بين متحد المعنى ومتعدده وفيه ان كلا من المقدمتين المذكورتين في محل المنع اذ
قد يقال بكون الامر مستعملا في العرف واللغة في الطلب الا ان ذلك الطلب قد يقع على سبيل الالزام كما هو الظاهر من اطلاقه وقد يقع على غير سبيل الالزام
ولا يلزم من ذلك استعمال الصيغة في خصوص كل من المعنيين لامكان اطلاق اللفظ على المعنيين الخاصين لانطباق كل منهما على الطلب واتحاده معه
كما مرت الاشارة اليه وقد تقدم الكلام فيما بنى السيد عليه من اصالة الحقيقة في متعدد المعنى وان الاظهر منع الاصل المذكور وترجيح المجاز على الاشتراك
كما هو المشهور ثم لا يذهب عليك ان مفاد المقدمتين المذكورتين بعد تسليمهما هو كون الامر مشتركا بين الوجوب والندب في الجملة لا انحصار معناه
الحقيقي فيهما كما هو المدعى بل يقضي الدليل المذكور بكونه حقيقة في جميع مستعملاته سوى ما قام الدليل على كونه مجازا فيه فكان عليه بيان الدليل
على كونه مجازا في سائر مستعملاته قوله وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الخ ظاهر كلامه الاحتجاج على دلالة الاستعمال على الحقيقة في
متعدد المعنى بعدم الفرق بينه وبين متحده في تحقق الاستعمال وظهوره في الحقيقة وقضية كلامه كون دلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى من
المسلمات عندهم والا لما اتجه الكلام المذكور مع عدم اقامته دليلا على دلالته على الحقيقة في متحد المعنى وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله بالنسبة الى
العرف الشرعي الخ الظاهر انه يريد بالعرف الشرعي هو اصطلاح الشارع بالنسبة الى عرف الشريعة فيكون الامر عند الشارع في مخاطباته المتعلقة بالشريعة حقيقة
في الوجوب خاصة بخلاف ما اذا تعلقت مخاطباته بالامور العادية مما لا مدخل لها بالشريعة فيكون في تلك الاستعمالات تابعا للعرف واللغة كما هو
الحال في سائر الاصطلاحات الخاصة كاصطلاح النحاة واهل الصرف والمنطق وغيرهم ويحتمل ان يكون مقصوده نقل الشارع لتلك اللفظة الى الوجوب
مطلقا فيحمل في كلامه على الوجوب مطلقا سواء وقع في بيان مقام بيان الشريعة او سائر الاحكام العادية قوله واما اصحابنا معشر الامامية الخ ما ادعاه اولا هو اجماع
الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من الخاصة والعامة المأخوذة من ملاحظة سيرتهم في كيفية الاستنباط وما ادعاه ثانيا هو اجماع الامامية على
الحكم المذكور وقد وافقه على النقل الثاني السيد بن زهرة وانكر الاول وعلى الاول جماعة من العامة منهم الحاجبي والعضدي وقد يورد عليه تارة بان
الاجماع المذكور انما يفيد حملهم اوامر الشرع عليه وهو اعم من كونها موضوعة لذلك وحقيقة فيه خاصة اذ قد يكون ذلك من جهة قضاء قرائن عامة على
حملها على ذلك مع كونها موضوعة لمطلق الطلب وكونها مشتركة بين المعنيين كما اختاره في وضعها بحسب اللغة وقد بنى بعض المتاخرين على الوجه المذكور
فقال ان غاية ما يقتضيه الاجماع المذكور هو الحمل على الوجوب واختار كون الصيغة لغة وشرعا لمطلق الطلب بل جعل كثيرا من الادلة المذكورة للقول بكون
الامر للوجوب من الايات الشريفة وغيرها شاهدا على الحمل على الوجوب وقرينة عامة قائمة عليه مدعيا ان ذلك قصوى ما يستفاد منها دون الوضع للوجوب
حسب ما ادعوه كما مرت الاشارة اليه وانت خبير ببعد الدعوى المذكورة اذ لو كان ذلك مستفادا من القرائن الخارجية لم يستند وافيه الى مجرد الامر
ولوقعت الاشارة منهم ولو تارات الى دليله وكون ذلك من الامور الواضحة عند الجميع حتى لا يحتاج الى اقامة الدليل عليه مما يستبعد جدا سيما بعد ملاحظة
الادلة اذ لا يوجد في الشريعة دليل ظاهر يدل على لزوم حمل الاوامر الشرعية على الوجوب وما احتجوا به من الايات قد عرفت ما يرد عليه وتارة بانه لا دلالة
في الاجماع المدعى على استناد الفهم المذكور الى نفس اللفظ بل قد يكون من جهة ظهور الطلب في الوجوب كما هو معلوم من فهم العرف بعد الرجوع الى
المخاطبات العرفية حسب ما مر بيانه وثالثا انه اذا دل الاجماع على كونه حقيقة في عرف الشرع في الوجوب خاصة فقضية اصالة عدم تعدد الاصطلاح وعدم تحقق
الهجران يكون كذلك بحسب اللغة ايضا نعم لو دل دليل على الاشتراك بحسب اللغة توجه ما ادعاه من الفرق الا ان المفروض عدم استناده في ثبوت الاشتراك بحسب
اللغة الى ما يزيد على مجرد الاستعمال وهو لا يعارض الدليل الدال على المجازية وقضية الاصل اذن ثبوت ذلك بحسب اللغة ايضا لاصالة عدم اختلاف
الحال في اللفظ الا ان يقوم دليل على خلافه ومع الغض عنه فلا اقل من معارضة ظهور الاستعمال في الحقيقة بالاصل المذكور فلا يتم له ما ادعاه
قوله انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الخ ظاهر كلامه يعطي تسليم ما اصله السيد من دلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى ومتعدده اذ من

البتة ان السيد لا يقول بذلك مع قيام امارة المجاز وقد يحمل كلامه على التسليم من باب المماشاة وقد نوقش فيما ذلك على كون المجاز خيرا من الاشتراك ويحتمل
حمل كلامه على التفصيل بين ما اذا ظهر كونه حقيقة في بعض المستعملات فيتقدم المجاز وما اذا تساوى الحال في الاستعمال من دون ظهور امارة على الحقيقة او المجاز
فيتقدم الاشتراك الا ان التفصيل بذلك غير معروف في كلماتهم قوله ولا يذهب عليك الخ لا يخفى ان مقصوده من حمل الصحابة كل ما ورد في القران والسنة
على الوجوب هو خصوص الاوامر المطلقة والا فاستعمال الامر في الشريعة في غير الوجوب من الضروريات التي لا مجال لانكاره فلا منافاة لغيره بعد بنائه على
كون الامر في الشريعة حقيقة في الوجوب خاصة لا وجه لاستناده في كونه مشتركا في اللغة والعرف بين الوجوب والندب الى استعماله في القران والسنة فيهما اذ المفروض
كون استعماله في الندب هناك مجازا فلا فائدة في ذكره في المقام وبعد فرض استعماله في الوجوب بحسب اللغة لا فائدة في ملاحظة استعماله فيه بحسب الشرع مع
خروجه عن محل الكلام وكون المقص من ذلك فائدة وضعه له في اللغة نظرا الى اصالة عدم النقل كما ترى مضافا الى بعده عن سياق العبارة المذكورة ويمكن
الجواب عنه بان المراد من كون مقصوده اختصاص الامر بالوجوب في عرف الشريعة فيكون مشتركا بينهما عنده في كلام الشارع ايضا في المخاطبات المتعلقة بغير الشريعة
فيكون المراد استعماله في القران والسنة في الوجوب والندب في غيرها مما يتعلق بالاحكام الشرعية ومنه يظهر وجه اخر لدفع المناقضة التي ذكرها المص وقد
يجاب عنه ايضا تارة بان ذكر استعماله فيهما في القران والسنة لبيان قضاء الاصل بكونه حقيقة فيهما في الجميع الا انه لزم الخروج عن مقتضى الاصل المذكور بالنسبة
الى الندب في عرف الشارع للدليل الدال عليه فيبقى الباقي واخرى بان المراد استعماله في المعنيين في مجموع المذكورات ولو على سبيل التوزيع فالمقصود
ان استعماله في مجموع المذكورات في الوجوب والندب دال على الاشتراك فدل استعماله بحسب اللغة اما في المعنيين او احدهما وعلى كل من الوجهين اما يثبت
المطلوب او بعض منه وكذا الحال في العرف بضميمة اصالة عدم النقل وكذا الحال بالنسبة الى استعماله في الكتاب والسنة الا انه لما كان الاستعمال الذي
يحتمل الحقيقة بالنسبة اليهما هو الوجوب دون الندب كان الثابت به جزء المعنى خاصة كذا ذكره المدقق المحشي وانت خبير ببعد الوجهين سيما الاخير
فانه مع ما فيه من التعسف الشديد لا يفي باثبات المقص على كل الوجوه اذ لو فرض استعماله في الوجوب او الندب بحسب اللغة وثبت استعماله فيهما بحسب
العرف والشرع لم يتجه اثبات الاشتراك بحسب اللغة ايضا لاصالة تأخر الحادث وتجدد المعنى ولا يمكن دفع ذلك باصالة عدم النقل اذ لا نقل في المقام مضافا الى
التزام بما يشبه فيما ذكره بالاصل المذكور ولا اشارة اليه في المقام فضم ذلك الى الدليل المذكور خروج عن ظاهر كلامه بل صريحه كما لا يخفى قوله بامتناع عدم اطلاع
على المتواتر ممن بحث واجتهد كانه اراد بذلك دفع احتمال ان يكون متواترا عند قوم دون اخرين وذلك لانه انما يتصور ذلك مع المساهلة في البحث والاجتهاد
ومع عدمها تقضي العادة بامتناع الغفلة عنه مع حصوله وهو كما ترى اذ موانع العلم لا تنحصر في عدم الاطلاع على الاخبار بل قد يكون من جهة سبق الشبهة
على ان عدم الاطلاع على بعض تلك الاخبار مما لا مانع منه بحسب العادة فقد يكون ذلك مكملا للعدد التواتر فلا يحصل التواتر بالنسبة اليه قوله ولجواز
منع الحصر يحتمل ان يكون يريد بذلك منع حصر الدليل في العقلي والنقلي اذ قد يكون مركبا من الامرين كالرجوع الى الامارات الدالة على الحقيقة
فان العلم بتلك الامارات انما يكون بالنقل والانتقال منها الى المقص بالعقل بملاحظة اللزوم بينهما وقد يورد عليه بارجاع الكلام المذكور بالنسبة
الى جزئه النقلي فانه اما ان يكون متواترا او احادا والاول يقضي بانتفاء الخلاف والثاني غير كاف في الاثبات اذ المركب منه ومن غيره يكون ظنيا كالاول
في الاحكام ويدفعه جواز الالتزام بالاول ولا يلزم معه انتفاء الخلاف اذ ذلك انما يلزم لو قلنا باكتفاء النقل فيه واما مع الحاجة الى ضم العقل اليه فقد
يكون ذلك نظريا يختلف فيه الانظار ويحتمل ان يريد به منع حصر الدليل النقلي في المتواتر والاحاد لحصول الواسطة بينهما وهو الرجوع الى الاستقراء
اذ لا يندرج في الخبر المتواتر ولا الاحاد وانكار ثبوت الواسطة بين الامرين كما ذكره بعض الاعلام بين الفساد والقول بقيام الاشكال في ذلك ايضا فانه
ان افاد القطع فذاك الا فافادة الادلة المذكورة له محل نظر وان افاد الظن عاد الاشكال مدفوع بانه لا دليل على عدم حصول العلم منه حتى يقوم شاهد
على تعين القول بالوقف ومجرد احتمال عدم افادته له في بادي الرأي لا يقضي بما ذكر الا ان يقال بان مقصود المتوقف بيان عدم علمه بالمسألة وعدم حصول
القطع له وهو لا يفتقر الى الاستدلال واخذ ما ذكره من المقدمات وقد ظهر بما قررناه ضعف ما ذكره في الاحكام حيث قال بعد ما اورد على نفسه
بان ما ذكرتموه مبني على ان مدار ما نحن فيه على القطع قلنا نحن في هذه المسألة غير متعرضين لنفي ولا اثبات بل نحن متوقفون فمن رام اثبات اللغة
فيما نحن فيه بطريق ظني امكن ان يقال له متى يكتفي بذلك فيما نحن فيه اذا كان شرط اثباته القطع ام لا ولا بد عند توجه التقسيم من تنزيل الكلام على الممنوع
او المسلم وكل واحد منهما متعذر لما سبق انتهى فان من الظاهر ان من يقول بحجية الظن فلا بد ان ينتهي حجية ذلك الظن عنده الى اليقين لوضوح عدم
حجية الظن في نفسه في شيء من الموضوعات والاحكام وقضية ما ذكره عدم نهوض دليل قاطع عنده على حجية الظن هنا فليس توقفه في المقام الا من
جهة عدم قيام دليل على الترجيح لا من جهة قيام الدليل على امكان الترجيح ليلزم البناء على الوقف وح فلا وجه للاستناد الى ما ذكره من الدليل فان مفاده عدم
ان تم هو لزوم البناء في المقام على الوقف لعدم امكان الترجيح كما هو احد الوجهين في الوقف وهو الذي يعد قولا في المسألة ويتوقف اثباته على اقامة
الدليل والا فعدم العلم باحد الشقين مما لا يحتاج الى البيان واقامة البرهان بل اقصى ما يراد له تزييف الادلة المذكورة لسائر الاقوال قوله ومرجعها
الى تتبع مظانها الخ قد يكون مراده بذلك الاستقراء بملاحظة مواقع استعمال اللفظ والامارات الخارجية الدالة على ما يفهم من اللفظ عند الاطلاق
فيستنبط منها الوضع وهو احد طرق اثبات الاوضاع حسب ما مر بيانه الا ان ذلك ليس شيئا من الوجوه المذكورة المتقدمة وقد يقال ان مراده بالامارات
الادلة المتقدمة الدالة على كونه حقيقة في الوجوب لكنك خبير بان كلا من تلك الادلة ظنية فهي مشاركة لما ذكره المستدل من اخبار الاحاد في
المفسدة الا ان يدعى قطعية بعضها او يقال بحصول القطع من ضم بعضها او يقال بحصول القطع من ضم بعضها الى البعض ويكون مبنى الجواب على منع
اعتبار القطع في المقام وح وان لم يحتج الى منع الحصر للاكتفاء بنقل الاحاد الا ان كلامه مبني على بيان ما هو الواقع اذ لم يستند احد في المقام الى نقل الاحاد
قوله حيث صار من المجازات الراجحة الخ المقصود صيرورة المجاز المذكور من المجازات المشهورة فعرفهم عليه الراجحة على سائر المجازات بحسب الحمل

الحقيقة من جهة الاستعمالات المساوية لارادتها من اللفظ لارادة الحقيقة عند انتفاء القرائن الخارجة وهو مبنى على اختيار التوقف عند دوران الامر
بين المجاز المشهور والحقيقة المرجوحة حسبما عزى اليه اختيار ذلك كما مرت الاشارة اليه وكانه استنبط ذلك من العبارة المذكورة فتكون الصفة المذكورة كاشفة
وقد يجعل ذلك وصفا مخصصا بدعوى بلوغ الشهرة الى الحد المذكور وعدم تجاوزه عن تلك الدرجة فيوافق ما حققناه في بيان الحال في المجاز المشهور
الا انه غير معروف بينهم وكيف كان فقد اورد عليه بان شيوع استعماله في المعنى المذكور ان كان بانضمام القرينة المقارنة فذلك لا يستلزم تساوى الاحتمالين
في المجرد عنها اذ لا غلبة هناك وان كان مع التجرد عن القرينة المقارنة بانكشاف المقصود من الخارج بملاحظة القرائن المنفصلة امكن القول بذلك لكن اثبات
شيوع استعماله على الوجه المذكور مشكل قلت لا يخفى ان شيوع استعمال اللفظ في معناه المجازى قاض برجحان المجاز على ما كان عليه قبل الشيوع سواء
كان استعماله فيه على الوجه الاول او الثانى او الملفق منهما فكلما زاد الشيوع قوى المجاز الى ان يبلغ حد المساوات مع الحقيقة او الرجحان عليه في صورة
الاطلاق ايضا حملا له على الاعم الاغلب ذلك امر جلى بعد الرجوع الى العرف ومجرد كون الغلبة مع انضمام القرينة لا يقضى بعدم التردد بينه وبين المعنى الحقيقى
مع الخلو عنها نظرا الى اختصاص الغلبة بصورة مخصوصة فلا يسرى الى غيرها اذ من الظ ان الغلبة قد تنتهى الى حد لا يلحظ معها تلك الخصوصية بل تقضى
شيوع استعماله فيه بالتردد بينه وبين المعنى الحقيقى او غلبته عليه في صورة الاطلاق ايض كيف ومن البين ان كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازى
ولو مع القرينة قاضية بقرب ذلك المجاز الى الاذهان ولو في حال الاطلاق فيستقرب المخاطب ارادة ذلك المعنى ح عند التلفظ وان كان حمله على المعنى
الحقيقى اقرب عنده وكلما قويت الشهرة والغلبة ازداد القرب المفروض فاى مانع ح من بلوغه الى الحد المذكور ويشهد لذلك ملاحظة غلبة الاستعمال
الحاصلة في بعض الموارد الخاصة كما اذا استعمل المتكلم لفظا في محل خاص مرات كثيرة متعاقبة في معنى مجازى مخصوص مع نصب قرينة على ارادة ذلك
المعنى فاذا استعمله مرة اخرى عقيب تلك الاستعمال من غير ان يقيم قرينة خاصة على ارادة ذلك المعنى كان تقدم تلك الاستعمالات المتكررة ولو كانت
مقرونة بالقرينة باعثا على التوقف في حمل اللفظ على الحقيقة وصارفا له الى المعنى المجازى ويشهد بذلك التتبع في الاستعمالات فجريان ذلك في الشهرة
المطلقة الحاصلة بملاحظة استعماله فيه في الموارد المتكثرة اولى فالقول بعدم قضاء غلبة الاستعمال في المعنى المجازى مع القرينة بالتوقف في فهم المراد
مع انتفائها غير متجه نعم غاية الامر ان يختلف الحال في الغلبة الباعثة على التوقف في اعتبار درجة الشيوع والكثرة فانه ان كان ذلك بانضمام القرينة المقارنة
افتقر مقاومة المجاز للحقيقة حال الاطلاق الى شيوع زايد وغلبة شديدة بخلاف ما لو شاع استعماله فيه من دون ضم قرينة مقارنة او كان الشيوع
الحاصل فيه بانضمام القرينة تارة وعدمه اخرى فانه لا يتوقف التوقف بين المعنيين ح مع الاطلاق الى اعتبار تلك الدرجة من الغلبة والشهرة المدعاة
في كلام المص دايرة بين الوجوه الثلثة واياما كان يمكن بلوغها الى الحد المذكور وان اختلفت درجات الشهرة بحسب اختلاف الوجوه المذكورة فظهر بذلك
اندفاع الايراد المذكور ويبين منه في الاندفاع ما في كلام الفاضل المدقق من الحاق الدليل المنفصل القاضى بارادة الندب بالقرينة المتصلة حيث
جعل دلالة احد الحديثين المتعارضين في الظ على كون المراد من الامر معناه المجازى من قبيل القرائن المتصلة القائمة على ذلك في عدم البعث على
صرف اللفظ اليه او التوقف بينه وبين الحقيقة مع حصول الشيوع والغلبة وانت خبير بانه مع البناء على ذلك يلزم امتناع حصول المجاز المشهور بل النقل
الحاصل من الغلبة ضرورة ان استعمال اللفظ في المعنى المجازى انما يكون مع القرينة المتصلة او المنفصلة اذ بدونها لا يحمل اللفظ الا على معناه
الحقيقى والمفروض ان الغلبة الحاصلة باى من الوجهين المذكورين لا يقضى بمساوات المجاز للحقيقة او ترجيحه عليها ولو بملاحظة تلك الشهرة فكيف
يحصل المجاز المشهور او النقل على الوجه المذكور هذا واما البناء على الاستحباب من جهة ضعف الرواية وقصورها عن اثبات الوجوب للتسامح في ادلة
السنن فمما لا ربط له بالمقام وكذا حمل الرواية على الندب عند التعارض بمجرد ترجيح اعمال الدليلين على طرح احدهما من غير ان يحصل هناك فهم
عرفى يقضى بذلك كما ذهب اليه البعض فذكر ذلك في المقام ليس على ما ينبغى لوضوح خروجه عن محل الكلام اذ ليس شيء من ذلك قرينة متصلة ولا
منفصلة على ارادة الندب من اللفظ والمفروض في كلام المص شيوع استعمال الاوامر في الندب واين ذلك مما ذكر ثم انه قد وافق المص ره في الدعوى
المذكورة جماعة من اجلة المتاخرين كصاحب المدارك وجدى والمشارق لكن لا يخفى ان الدعوى المذكورة لا بينة ولا مبينة ومجرد حصول الغلبة في الجملة
على فرض تحققها لا يقضى بذلك ثم توضيح المقام ان المعتبر من الغلبة الباعثة على الوقف والصرف هو ما اذا كانت قاضية بفهم المعنى المجازى مع الاطلاق
وكونه في درجة المفهومية مكافئا للمعنى الحقيقى حتى يتردد الذهن بينهما او يكون راجحا على معناه الحقيقى وحصول ذلك في اخبارهم ع غير ظ بل من الظ خلافه
اذ الظ ان الاوامر الواردة عنهم ع على نحو ساير الاوامر الواقعة في العرف والعادة والمفهوم منها في كلامهم هو المفهوم منها في العرف ويشهد له ملاحظة
الاجماع المذكور في كلام السيد وغيره فانه يشمل كلام الائمة عليهم السلام ايض وملاحظة طريقة العلماء في حمل الاوامر على الوجوب كافية في ذلك ولم نجد
الدعوى المذكورة في كلام احد من متقدمى الاصحاب مع قرب عهدهم ووفور اطلاعهم بل لم نجد ذلك في كلام احد ممن تقدم على المص ولو تحققت
الغلبة المذكورة لكان اولئك اولى بمعرفتها فاتفاقهم على حملها على الوجوب كاشف عن فساد تلك الدعوى بل في بعض الاخبار الواردة عنهم ع دلالة
على خلاف ذلك حسبما مرت الاشارة اليه ومع الغض عن ذلك فالشهرة المدعاة اما بالنسبة الى اعصارهم ع ليكون اللفظ مجازا مشهورا في الندب
عند اهل العرف في تلك الازمنة او بالنسبة الى خصوص الاوامر الواردة عنهم ع ليكون مجازا مشهورا في خصوص السنتهم ع دون غيرهم وعلى الثانى فاما
ان يكون الشهرة حاصلة بملاحظة مجموع اخبارهم الماثورة عنهم ع او بملاحظة الاخبار المروية عن بعضهم او بالنسبة الى كلام كل واحد منهم ليكون الاشتهار
حاصلا في كلام كل منهم استقلالا فان تم الوجه الاول وظهر حصول الاشتهار على ذلك الوجه ففى عهد اى منهم ع
تفرع عليه الثمرة المذكورة في الاخبار الواردة بعد تحقق تلك الشهرة الا ان دعوى الشهرة المذكورة بعيدة جدا ولم يدعه المص ايض ومع ذلك فليس
التاريخ فيه معلوما وعلى الوجه الثانى فالشهرة المدعاة لا تثمر شيئا بالنسبة الى اخبارهم اذ من البين ان ذلك لو ثبت فانما يؤثر بالنسبة الى ما بعد حصول

الاشتهار

الاشتهار واما بالنسبة الى تلك الاخبار الباعثة على حصول الاشتهار فلا وعلى الوجه الثالث لا اشكال في الاوامر الواردة عمن تقدم على من حصل الاشتهار في
كلامه بل وكذا بالنسبة الى من تاخر عنه اذ المفروض عدم تحقق الشهرة العرفية وانما الشهرة المفروضة شهرة خاصة بمتكلم مخصوص ومن البين ان الشهرة الحاصلة
في كلام شخص خاص لا يقضى بجرى حكمها في كلام غيره مع عدم تحققها بالنسبة اليه وكونهم ع بمنزلة شخص واحد وان كلام اخرهم بمنزلة كلام اولهم مما لا ربط له بالمقام
فان ذلك بما هو في بيان الشرايع والاحكام دون مباحث الالفاظ وخصوصيات الاستعمالات بل وكذا بالنسبة الى الاوامر الصادرة عمن حصل الاشتهار
في كلامه اذا استند الشهرة الى مجموع الاستعمالات الحاصلة منه اذ لا توقف ح في نفس تلك الاستعمالات التى يتحقق بها الاشتهار حسب ما عرفت نعم يثمر
ذلك في كلامه لو صدر بعد تحقق الاشتهار المفروض ان تبين تاريخ تلك الغلبة وقد يسرى الاشكال في جميع الاخبار الماثورة عنه مع جهالة التاريخ ايض الا ان
يق باصالة تاخر الشهرة الى اخر زمنه مع الظن بورود معظم الاخبار المروية عنه قبل ذلك فيلحق المشكوك بالغالب ويجرى التفصيل المذكور اجراء على الوجه
الرابع ايض ودعوى الشهرة على هذا الوجه غير ظاهرة من عبارة المص ولا من الاخبار الماثورة حسب ما استند اليها فان اقصى ما يستظهر في المقام حصول
الشهرة في الجملة بملاحظة مجموع الاخبار الماثورة فظهر بما قررناه ان ما ادعاه من الشهرة على فرض صحته لا يتفرع عليه ما ذكره من الاشكال الا على بعض الوجوه
الضعيفة هذا وقد اورد عليه ايض بان المجاز الراجح انما يكون راجحا مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساواته للحقيقة ممنوعة الا اذا غلب استعماله في المعنى
الاخر بحيث يندرج في الحقيقة العرفية واقل له باثباته مع انه لا يدعيه وفيه ان كلام المص ره هنا مبنى على التوقف في الحمل عند دوران الامر بين الحمل على الحقيقة
المرجوحة والمجاز الراجح وهو مسئلة اخرى مقررة في محلها فمنعه في المقام غير هادم لما هو بصدده من الكلام على ان ترجيح الحقيقة المرجوحة مط مما لا وجه
له حسبما مر تفصيل القول فيه في محله هذا ولنعقب الكلام في المرام برسم مسائل يناسب ايرادها في المقام المسئلة الاولى انهم اختلفوا في دلالة الجمل	اصحابنا [illegible]
الخبرية المستعملة في الطلب نحو يتوضأ ويغتسل ويعيد في مقام يراد بها ليتوضأ وليغتسل وليعد على الوجوب لو قلنا بدلالة الامر عليه فعن جماعة من الاصحاب
المنع من دلالتها على ذلك نظرا الى كونها موضوعة للاخبار وقد تعذر حملها عليه فيتعين استعمالها في الانشاء مجازا وكما يصح استعمالها في انشاء الوجوب
كذا يصح استعمالها في انشاء الندب ومطلق الطلب فاذا تعذرت الحقيقة وتعددت المجازات لزم الوقف بينهما وقضية ذلك ثبوت المعنى المشترك و
هو مطلق الرجحان والثابت به هو الاستحباب بعد ضم الاصل اليه فلا يصح الاستناد اليها في اثبات الوجوب الا بعد قيام قرينة دالة عليه هذا فيما يجرى فيه اصل
البراءة واما اذا كان ذلك في مقام جريان اصل الاحتياط فلا بد من البناء فيه على الوجوب والاظهر وفاقا للاكثر دلالتها على الوجوب لان استعمالها ان في الطلب
الطلب كما عرفت ظاهر مع الاطلاق في الوجوب فينصرف اليه الى ان يتبين خلافه حسبما مر تفصيل القول فيه فالحال فيها كالحال في صيغة الامر من غير تفاوت
اصلا ولذا يتبادر منها الوجوب عند قيام القرينة على استعمالها في الطلب وعليه يجرى الافهام العرفية كما هو الحال في الصيغة حسبما مر ويعضده ملاحظة فهم
الاصحاب واستنادهم الى تلك الجمل في اثبات الوجوب في مقامات شتى وبذلك يظهر ضعف ما ذكر في الاحتجاج المتقدم من تعادل الوجهين ولزوم الرجوع
الى الاصل بعد التوقف بين الامرين وقد يحتج له ايض بان الوجوب اقرب الى الثبوت الذى هو مدلول الاخبار واذا تعذرت الحقيقة قدم اقرب المجازات بل
ربما يق بكون دلالتها على الاهتمام بالطلب اكد من دلالة الامر عليه وفي كلام اهل البيان ان البلغاء يقيمونها مقام الانشاء ليحمل المخاطب باكد وجه
على اداء مطلوبهم كما اذا قلت لصاحبك الذى لا يريد تكذيبك تاتينى غدا تحمله على الالتزام بالاتيان لئلا يوهم تركه له تكذيبك فيناد كرهه حيث
اثبت بصورة الاخبار وانت خبير بان بلوغ الاقربية في المقام الى حد يتعين بها المجاز المذكور غير ظاهر حتى يجعل مجرد تلك الاقربية باعثة على الانصراف
الى الوجوب والنكتة المذكورة انما يناسب بعض المقامات العرفية وجريانها في مقام الخطابات الشرعية لا يخ عن تامل وان كان قد يتوهم كونها انسب
بالمقام الا ان التامل في تلك المقامات يعطى خلاف ذلك كما يشهد به الذوق السليم فالاولى جعل الوجه المذكور مؤيدا في المقام ويكون الاتكال فيه
على ما قررناه ويجرى الكلام المذكور بعينه في النفى الوارد بمعنى النهى فانه ايض كالنهى ينصرف الى التحريم على الوجه الذى بيناه الثانية انهم بعد القول
بدلالة الامر على الوجوب اختلفوا في مفاد الامر الوارد عقيب الحظر على اقوال احدها انه يفيد الوجوب كالوارد في ساير الموارد وحكى القول به عن الشيخ و
المحقق والعلامة والشهيد الثانى وجماعة من العامة منهم الرازى والبيضاوى وعزاه في الاحكام الى المعتزلة ثانيها القول بانه للاباحة حكاه جماعة عن الاكثر
ويستفاد من الاحكام كون المراد بالاباحة في المقام هو رفع الحجر دون الاباحة الخاصة وقد صرح بعض الافاضل بتفسير الاباحة هنا بمعنى الرخصة في الفعل
ثالثها التفصيل بين ما اذا علق النهى بارتفاع علة النهى وما لم يعلق عليه فيفيد الثانى في الاول والاول في الثانى رابعها انه يفيد رجوع حكمه
السابق من وجوب وندب وغيرهما فيكون تابعا لما قبل الحظر حكاه في الوافية وحكاه بعض الافاضل قولا لا بعد تقييده بما اذا علق الامر بزوال علة
عروض النهى خامسها انه للندب حكاه البعض في عداد اقوال المسئلة سادسها الوقف حكاه في الاحكام عن امام الحرمين وغيره حجة القول الاول وجوه
احدها ان الصيغة موضوعة للوجوب فلا بد من حملها عليه حتى يتبين المخرج عنه ومجرد وقوعها عقيب الحظر لا يصلح صارفا لها عن ذلك لجواز الانتقال
من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الانتقال منها الى الاباحة ولذا لم يتوهم احد مانعا من التصريح بايجاب شيء بعد تحريمه وقد ورد الامر الواقع عقيب الحظر في
الشريعة وغيرها على الوجهين كما يظهر من تتبع الاستعمالات ولو استبعد ذلك في المقام لكان من جهة استبعاد الانتقال من احد الضدين الى الاخر وهو
جار في جميع الاحكام ثانيها انه لا كلام عند القائل بكونها للوجوب ان ورودها بعد الحظر العقلى لا ينافى حملها على الوجوب ولذا يحمل اوامر العباد على الوجوب
الى ان يتبين المخرج عنه مع انها قبل الحظر كانت محرمة من جهة البدعة فيكون الحال كذلك في الحظر الشرعى ثالثها ان امر الحائض والنفساء بالصلوة بعد حرمتها
عليهما ولم يحمله احد الا على الوجوب وكذا الحال في قوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكذا في قول المولى لعبده اخرج عن المحبس الى المكتب بل
لا يستفاد منها غيره سيما في المثال الاخير ونحوها سوى الوجوب كالاوامر الابتدائية وضعف الجميع ظاهر اما الاول فلان كون الاصل حمل الامر على الوجوب
غير نافع بعد ملاحظة العرف في المقام فان فهم الوجوب منه ح غير ظاهر كما يشهد به ملاحظة كثير من الاستعمالات ومع عدم استفادة الوجوب منه فلا يصح

التمسك في الحمل عليه بمجرد الاصل اذا لم يكن هناك شاهد على ارادة الوجوب منه لما عرفت مرارا من دوران الامر في مباحث الالفاظ مدار الفهم العرفي دون مجرد الاصل التعبدي وربما يدعى في المقام غلبة استعماله في غير الوجوب فيكون الغلبة المفروضة قرينة صارفة له عن الاصل المذكور او قاضية بمقاومته له وفيه تامل يأتي الاشارة اليه انشاء الله والاظهر ان يقال ان في وقوعه عقيب الحظر شهادة على عدم ارادة الوجوب منه فيصلح ذلك صارفا له عن الظاهر او قاضيا بمقاومته له ومجرد جواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب لا ينافي ظهور خلافه قبل قيام الدليل عليه وكذا الحال في وروده في المقام للوجوب وغيره اذ ارادة الوجوب منه لقيام القرينة المعارضة للقرينة المفروضة لا يقضي بحمله عليه مع انتفائها وبالجملة انه يكفي في القرينة الصارفة فلا ينافيها جواز التصريح بخلافها ولا قيام قرينة يعارضها ويترجح عليها ودعوى حصول التضاد بين جميع الاحكام فكما يستبعد الانتقال الى الوجوب كذا يستبعد الانتقال الى غيره مدفوعة بانه ليس الاستبعاد الحاصل في المقام لمجرد التضاد بين الحكمين بل من جهة غاية التضاد الحاصل بينهما ووقوعهما في الطرفين وهو غير حاصل فيما عدا الوجوب والتحريم واما الثاني فبالفرق الظاهر بين الحظر العقلي من جهة البدعية وغيرها والحظر المصرح به في كلام الشارع فان المنع هناك انما جيء لعدم امر الشارع به وارادة نفي الاتيان به فلا يزاحمه الامر بالفعل بوجه من الوجوه بخلاف المقام لوضوح غاية المباينة بين الحكم بتحريم الاتيان بالشيء والحكم بوجوبه فلا يلتزم به الا مع قيام دليل واضح عليه واما مجرد الامر به فلا يكفي في الدلالة عليه لكثرة اطلاق الامر في غير مقام الايجاب فيكون الاستبعاد المذكور قرينة على حمله على غير الوجوب حسب ما مرت الاشارة اليه مع انه عمدة المستند في المقام وهو الرجوع الى فهم العرف والفرق بين المقامين ظاهر بعد الرجوع اليه واما الثالث فلان حمل عدة من الاوامر على الوجوب من جهة قيام الاجماع عليه او لشواهد اخر مرشدة اليه لا يفيد ظهور الامر في الوجوب مع قطع النظر عن تلك القرائن المعارضة لورود الامر عقيب الحظر واما دعوى انصراف قوله اخرج من الحبس الى المكتب الى الوجوب فلعله بضميمة المقام فانه نظير اخرج من هذا الحبس الى محبس اخر اذ لا يرى ذلك غالبا في مقام رفع الحجر لخصوصية المثال قاضية بخلاف ما يقتضيه ظاهر الامر المتعلق بالفعل بعد المنع منه وقد يمثل بامر الحائض بالصلوة والصيام بعد ارتفاع الحيض مما نحن فيه وكذا الامر بالجهاد بعد انقضاء اشهر الحرم حسب ما يأتي الاشارة اليه انشاء الله هذا وقد يجاب عن المثال المتقدم بان المنهي عنه هناك غير ما تعلق الامر به فان المنهي عنه هو الخروج عن الحبس من حيث انه خروج عنه والمأمور به هو الذهاب الى المكتب فلم يكن ذلك منهيا عنه بذلك العنوان حتى يكون الامر به بعد الحظر ليندرج في محل الكلام وفيه انه اذا تعلق النهي بالخروج عن الحبس يشمل ذلك جميع افراد الخروج التي من جملتها الخروج الى المكتب اذ كان ذلك مما نهي عنه وقد فرض تعلق الامر به بعد ذلك كان مندرجا في موضع النزاع وقد يدفع بان متعلق النهي به من حيث كونه ذهابا الى المكتب فهما متغايران حقيقة وان كان احدهما ملازما للاخر والمأمور به انما هو الثاني دون الاول نعم ان عمم النزاع بحيث يشمل الامر المتعلق باحد المتلازمين بعد تعلق النهي بالاخر تم ما ذكر الا انه غير ظاهر الاندراج في موضع النزاع وفهم العرف غير مساعد هنا حسب ما ادعوه هناك وفيه انه ان اريد بذلك تغايرهما بحسب المفهوم وان اتحدا في المصداق فذلك غير قاض بخروجه عن موضع النزاع وان اريد تغايرهما بحسب المصداق وان تلازما في الوجود فالحال فيه على ما ذكر الا انه ليس المفروض في المقام من هذا القبيل ضرورة كون المأمور به من افراد المنهي عنه ومصاديقه بحسب الخارج بل مفهوم المأمور به هو المنهي عنه مقيدا بالقيد المفروض هذا والظاهر ان مرجع سائر الاقوال المذكورة الرجوع الى فهم العرف فكل يدعي استفادة ما ذهب اليه من ملاحظة الاستعمالات عدا ان القائل بدلالته على رجوع الحكم السابق انما بنى على دلالة اللفظ على انتفاء الحكم الطاري فبعد ارتفاعه يعود الاول لزوال المانع من ثبوته اخذا بمقتضى الدليل القاضي بثبوته والقائل بالوقف يدعي التعادل بين ما يقتضي حمله على الوجوب وما يفيد حمله على غيره وقد عرفت ان قرينة المجاز قد يقاوم الظن الحاصل من الوضع فيتردد الذهن بين المعنى الحقيقي والمجازي فلا يصح الرجوع الى اصالة تقديم الحقيقة على المجاز لما مر من بناء الاصل المذكور على الظن دون التعبد المحض وقد يعزى استظهار صرف الامر عن افادة الوجوب في المقام الى غلبة استعماله في الاباحة فيكون تلك الغلبة باعثة على فهم الاباحة فيبتني الامر على تقديم المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة وقد يجعل ذلك وجها للتوقف نظرا الى اختيار القول بالوقف عند دوران الامر بين المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وفيه ان فهم الاباحة في المقام انما يكون من الجهة التي اشرنا اليها دون مجرد الشهرة كيف ولو اشتهر استعماله فيها في المقام بحيث يبعث على الصرف او الوقف عن ظاهره لاستند الفهم اليه عن حجة ايضا وان ادعاه صاحب الاحكام في ظاهر كلامه ويشهد له حصول الفهم المذكور مع الغض عن الشهرة بل وقبل حصول الاشتهار لو سلم في المقام وكيف كان فالذي يقتضيه التامل في المقام ان يقال ان ورود الامر عقيب الحظر قرينة ظاهرة في كون المراد بالامر الاذن في الفعل لافادة رفع الحظر من غير دلالة فيه بنفسه على ما يزيد على ذلك من وجوب الفعل او ندبه او اباحته حسب ما يشهد به التتبع في الاستعمالات كما مرت الاشارة اليه فتلك الخصوصيات انما تستفاد من الخارج او من ملاحظة خصوصية المقام لاختلاف الحال فيه بحسب اختلاف المقامات فاما ذكر جهة عامة قاضية بذلك فقد يكون في المقام جهة اخرى يعاضدها او يعارضها فلابد في معرفة مفاد اللفظ من ملاحظة الجميع ولنفصل الكلام فيه ببيان الحال في عدة من المقامات فنقول ان ما يتعلق به الامر المفروض قد يكون عين ما تعلق النهي به وقد يكون جزئيا من جزئياته وعلى كل من الوجهين فاما ان يكون ما تعلق الامر به مما يأتي به المكلف برغبته او لا يكون كذلك بل يكون مكروها عند النفس كالجهاد في الغالب وعلى كل حال فاما ان يكون المنع المتعلق بالفعل عاما لسائر الافراد والاحوال فيرد الامر المفروض عليه ويكون رافعا لحكم المنع بالنسبة الى ما تعلق به او يكون الحكم بالحظر مخصوصا بالحال الاولى او بفرد مخصوص من غير ان يشمل الحال او الفرد الذي امر به ومنه النهي المتعلق بالجهاد في الاشهر الحرم والامر المتعلق به بعدها ثم انه يمكن ان يقال بخروج الوجه الاخير عن موضع المسألة ثم انه اما ان يكون حكمه الثابت له قبل الحظر هو الوجوب او الندب او الاباحة او الكراهة ومما لم يصرح بحكمه في الشرع ويكون ايجابا على مقتضى حكم العقل فيه وعلى غير الوجه الاخير فاما ان يكون ثبوت ذلك الحكم له في الشرع على وجه الاطلاق بالنسبة الى الازمان والاحوال والافراد على سبيل الشمول للجميع فيندرج فيه الحال والفرد الذي تعلق الامر به مع شمول الحظر الوارد عليه لما تعلق الامر به بعده وعدمه او لا يكون كذلك بل يختص بالحال السابق او خصوص بعض الافراد مما عدا ما تعلق النهي او الامر به بعد ذلك مع ورود

احدها

احدها على مورد الاخر وعدمه وانت خبير باختلاف فهم العرف حسب اختلاف تلك المقامات ففي بعضها لا يستفاد من الامر الا الاذن في الفعل ورفع الحظر الحاصل مع اختلاف الفهم وضوحا وخفاء بحسب اختلاف بعض الاحوال المذكورة وغيرها وفي بعضها يستفاد منه الوجوب مع اختلاف الحال فيه ايضا وفي بعضها يؤخذ بالحكم السابق وفي بعضها يتوقف عن الحكم ولا يتوقف يظهر منه احد الوجوه ولا يبعد خروج بعض تلك الصور عن محل الكلام وملاحظة التفاصيل المذكورة في بيان مفاد اللفظ لا يناسب انظار ارباب الاصول اذ الملحوظ فيه القواعد الكلية الاجمالية دون التفاصيل الحاصلة في المقامات الخاصة فالانسب بالمقام هو ما ذكرناه اولا من ان الامر بالشيء بعد النهي عنه هل يكون في نفسه جهة باعثة على صرف الامر عن معناه الظاهر اولا والاظهر فيه ما عرفت فتم هذا وينبغي التنبيه لامور الاول ان الكلام في المقام انما هو في مفاد الامر من جهة الوقوع عقيب الحظر لا فيما وضع اللفظ بازائه بحسب اللغة او العرف اذ لا وجه لاختلاف الموضوع له بحسب اختلاف المقامات كما يظهر من ملاحظة اوضاع سائر الالفاظ اذ لا تعدد في اوضاعها في الغالب على حسب اختلاف موارده بل لا يكاد يوجد لفظ يكون الحال فيه على الوجه المذكور فالملحوظ بالبحث في المقام ان الوقوع بعد الحظر هل هو قرينة صارفة له عن الظاهر او انه لا دلالة فيه على ذلك وانه قاض بالوقف وربما يتوهم من عناوينهم كون البحث في المقام في موضوع الصيغة وليس الحال كذلك اذ عنوانهم للبحث بما ذكروه وتعبيرهم عن الاقوال بانه للاباحة او غيرها اعم من كونه موضوعا لذلك فان اختصاص اللفظ بالمعنى كما يكون من جهة الوضع له كذا قد يكون من جهة الظهور الحاصل بملاحظة المقام نظرا الى القرائن العامة القائمة عليه مضافا الى ان ما ذكرناه من وضوح فساد دعوى الوضع في المقام اقوى شاهد على عدم ارادتهم هنا نعم يظهر من السيد العميدي منعه كون الامر موضوعا للوجوب بل الموضوع له هو الامر المبتدأ دون الوارد عقيب الحظر وهو ان حمل على ظاهره موهون جدا كما عرفت وربما يتراءى من عبارة ايضا على ما ذكرناه الثاني ان المذكور في كثير من كتب الاصول فرض المسئلة في وقوع الامر عقيب الحظر والظاهر من ذلك وقوعه بعد الحظر المحقق دون المحتمل لكن لا يبعد جريان الكلام في وقوع الامر بعد ظن الحظر بل في مقام توهمه كما لو وقع السؤال عن جواز الفعل فورد في الجواب الامر به ويشهد بذلك فهم العرف وقد نبه على ذلك غير واحد من المتاخرين الثالث لو وقع الامر بالشيء بعد الكراهة فهل الحال فيه كالامر الواقع عقيب الحظر وجهان ويجري ذلك في الوارد عقيب ظن الكراهة وتوهمها كما لو سئل عن كراهة الشيء ومرجوحيته فورد الجواب بالامر به الرابع يجري الكلام المذكور في ورود النهي عن الشيء عقيب وجوبه بانه هل يراد به ما يراد بالنهي الابتدائي او يكون ذلك قرينة على ارادة رفع الوجوب او يتوقف بين الامرين ويحكى عن البعض الفرق بين الامر الوارد عقيب الحظر والنهي الوارد عقيب الايجاب فرق بان الثاني يفيد التحريم بخلاف الاول فانه لا يستفاد منه الوجوب واستند في الفرق بين الامرين الى وجهين واهيين احدهما ان النهي انما يقتضي الترك وهو موافق للاصل بخلاف الامر لاقتضاء الامر الاتيان بالفعل وهو خلاف الاصل فحمل الاول على التحريم لايجابه ما يوافق الاصل لا يقضي بحمل الثاني على الوجوب مع ايجابه ما يخالفه والاخر ان النواهي انما تتعلق بالمكلف لدفع المفاسد بخلاف الاوامر فانها لجلب المنافع واعتناء الشارع بدفع المفاسد اكثر من جلب المنافع فما يكتفي به في صرف غير الامر لا يلزم ان يكتفي به في صرف الامر ثانيها قد عرفت ان الامر حقيقة في الطلب وان الظاهر من الطلب مع الاطلاق هو الطلب الحتمي الايجابي فيكون انصراف الامر الى الوجوب لظهوره من الاطلاق لا لكون الصيغة حقيقة فيه بخصوصه كما هو الظاهر في المشروح فنقول انه كما ينصرف الامر حين الاطلاق الى الوجوب كذا ينصرف الى الوجوب النفسي المطلق العيني التعييني فكون الوجوب غيريا او شرطيا او مشروطا او كفائيا او تخييريا يتوقف على قيام الدليل عليه كتوقف حمل الطلب على الندب على قيام قرينة عليه وانصراف اطلاق الامر الى ما ذكرناه سواء قلنا بكونه حقيقة في الطلب كما هو المختار او حقيقة في الوجوب كما هو المشهور مما لا اجمال للمرتاب فيه اما بالنسبة الى انصرافه الى العيني التعييني فظاهر لوضوح توقف قيام فعل الغير مقام فعل المكلف وكذا قيام فعل اخر مقام ذلك الفعل على ورود الدليل واما انصرافه الى الواجب المطلق دون المشروط فظاهر اطلاق اللفظ كاف في افادته لتقييد الوجوب في الواجب المشروط بحصول الشرط فلا يحكم به الا بعد ثبوت التقييد وعن السيد المرتضى ما يكاد ذلك فتوقف حمله على احد الوجهين على قيام الدليل عليه وهو ان حمل على ظاهره ما يتراءى منه ضعيف وقد نزل كلامه على ما لا يخالف ما قررناه وسيجيء تفصيل القول فيه عند تعرض المصنف له انشاء الله واما انصرافه الى الواجب النفسي فيمكن الاستناد فيه الى وجهين احدهما ان ذلك هو المنساق عرفا من الاطلاق فان ظاهر الامر بالشيء ان يكون ذلك الشيء هو المطلوب عند الامر حتى يقوم دليل على خلافه كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فذلك هو المتبع الا ان يظهر من المقام كون الطلب المتعلق به من جهة حصول مطلوب اخر بحيث يترجح ذلك على الظهور المذكور او يساويه فيحكم بمقتضى الثاني في الاول ويتوقف بينهما على الثاني ثانيهما ان الوجوب الغيري انما يدور حصوله مدار ذلك الغير فيتقيد وجوبه اذن بوجوب الغير وقد عرفت ان تقييد الوجوب خلاف الاصل لقضاء الاطلاق بالاطلاق في الوجوب نعم ان ظهر التقييد من المقام او من الخارج كان متبعا وهو امر مضافا الى ان القول بوجوب ذلك الغير ايضا مخالف للاصل فلا وجه للالتزام به من غير قيام دليل عليه نعم ان ثبت وجوب ذلك الغير تعين الرجوع الى الاول الاصل الاول وقد يستظهر من جماعة من المتاخرين كالشهيد والمحقق الكركي المناقشة في الاصل المذكور نظرا الى كثرة استعمال الامر في الوجوب الغيري بحيث يكافؤ ذلك ما ذكر من الظهور وربما يدعى بلوغه الى حد الحقيقة العرفية كما قد يستفاد من كلام الشهيد ره والظاهر انه لم يرد به مجرد الاول لظهور دوران الوجوب النفسي في الاستعمالات ايضا بل مقصوده على فرض حمل كلامه على ذلك مكافئة الوجه الاول لا ترجيحه عليه وكيف كان فالظاهر وهن ما ذكر من الاشكال لحصول الغلبة المذكورة في محل المنع بل الظاهر خلافه نعم لو قام الدليل من الخارج على كون شيء واجبا لغيره امكن القول بكونه شاهدا على حمل اطلاق الامر المتعلق به على ذلك ايضا وان لم يكن هناك منافاة بين وجوبه على الوجهين الا ان ذلك بعيد مع ما ادعي من الغلبة قد يتم في المقام اذ قد يقال يكون الغالب في الواجبات الغيرية عدم وجوبها لنفسها مضافا الى اصالة عدم وجوبه على الوجهين الا ان بلوغ الغلبة المذكورة على فرض تسليمها الى حد يفيد الظن محل نظر ومجرد الاصل لا يزاحم ظاهر اللفظ نعم قد يدعى في المقام فهم العرف الا ترى انه لو قيل تارة اذا احدثت فتوضأ وقيل اخرى اذا احدثت فتوضأ لاجل الصلوة فهم منه كون المقصود بالوجوب المدلول عليه بالكلام الاول ايضا ذلك الا ان جريان الفهم المذكور في سائر الموارد مما ورد فيه اطلاق الامر وثبت الوجوب الغيري ايضا من الاجماع او غيره غير ظاهر والمتجه ان يقال انه مع حصول الفهم في المقام كما في المثال المذكور ونحوه لا كلام ومع عدمه

فان ثبت هناك من الجهات العامة او الخاصة ولو من جهة فهم الاصحاب ما يزاحم الظهور المذكور بحيث يجعله ظاهرا في الغيري فذاك ايضا ولو قضى ذلك
بتكافؤ الاحتمالين وحصول التردد بين الوجهين اتجه الوقف ولا يثبت معه الا الوجوب الغيري لا اتجه الاخذ بظاهر اللفظ الا ان يثبت خلافه من الخارج هذا
وقد تلخص مما فصلنا المفهوم الامر حين الاطلاق في الوجوب بالوجه الذي قررناه والرجوع الى المتبادر منه في الاستعمالات وملاحظة المفهوم من الاطلاقات
كاف في اثبات ذلك على نحو انصراف الصيغة حين الاطلاق الى الوجوب وهذا التبادر بناء على المختار من قبيل التبادر الاطلاقي في المقامين واما على مختار القوم
مع البناء على كونه حقيقة في مطلق الوجوب الشامل لجميع الاقسام كما هو الظ من اطلاقهم في المقام يكون التبادر الحاصل بالنسبة اليه وضعيا ويكون انصرافه
الى القسم المذكور حاصلا بالتبادر الاطلاقي وح يشكل الحال بان التبادر الحاصل في المقام على نحو واحد فالفرق بينهما على الوجه المذكور غير متجه فاما
ان يق بكونه اطلاقيا في المقامين ويسقط بذلك ما هو عمدة مستندهم للقول بكونه حقيقة في الوجوب لاتكالهم فيه على التبادر وفهم العرف ويق بكونه
وضعيا مستندا الى الوضع فيهما فلا بد من القول بكونه حقيقة في خصوص الوجوب الموصوف دون غيره من سائر اقسامه بل الظ ان الحاصل في المقام تبادر
واحد فان كان اطلاقيا لم يصح الاستناد اليه في اثبات الوضع والا ثبت به الوضع لخصوص ما يتبادر من اللفظ وقد مر التنبيه على ذلك ومن هنا قد يتخيل
في المقام كون الامر حقيقة في خصوص الوجوب العيني دون التخييري وظ كلام بعضهم اسناد القول بذلك الى جماعة من المتاخرين منهم الشهيد في ذكرى
والمحقق الاردبيلي والمحقق الخوانساري وان كان المنقول من كلامهم في المقام غير واف بذلك والمحكي عن جماعة اخرين كونه حقيقة في الاعم من الامرين وقد
ذكر الجانبين حجج معظمها في غاية الوهن ويجري الوجهان المذكوران فيما سوى الوجوب التخييري من سائر اقسام الوجوب مما لا ينصرف اليه الاطلاق وبعد ما
عرفت ما قررنا هو الحق في المقام لا حاجة الى اطالة الكلام في المرام هذا وما ذكرناه من الانصراف كما يجري في ضمن صيغة الامر وما بمعناها كذا يجري في لفظ
الوجوب وما يؤدي مؤداه اذا تعلق بفعل من الافعال واما اذا ثبت وجوب شيء بالعقل او الاجماع ودار بين وجهين او وجوه من المذكورات فالظ
البناء على التوقف اذ لا ترجيح لاحد الوجوه في حد ذاته ولا اطلاق ح ليؤخذ بمقتضاه ويرجع ح في العمل الى الاصول الفقهية فمع الدوران بين الوجوب
التعييني والتخييري يؤخذ بالاول لحصول اليقين بالبراءة باداء ذلك الفعل دون غيره وكذا مع الدوران بين العيني والكفائي ومع الدوران بين الوجوب
المطلق والمشروط لا يحكم بالوجوب الا مع حصول الشرط وقد ينزل على ذلك ما يحكى عن الشهيد من القول بمكافئة احتمالي الوجوب المطلق والمشروط عند عدم
دليل على التعيين ولا يحكم ح بالوجوب الا مع حصول الشرط كما سيجيء الاشارة اليه انش ومع الدوران بين الوجوب النفسي والغيري لا يحكم بالوجوب الا على
نحو ما يقتضيه البناء على وجوبه للغير اذ لا اطلاق في المقام فيقتصر فيما خالف الاصل على القدر المتيقن لكن لا يجري عليه حكم الواجب الغيري من البناء على
سقوطه بمجرد حصوله ولو بالاتيان به على الوجه المحرم اخذا بيقين الشغل حتى يتبين الفراغ ومع الدوران بين الوجوب والندب يبنى على الثاني اخذا باصالة
عدم المنع من الترك وقد يتامل في الاخذ بالاصل المذكور وقد اشرنا اليه والى ما يفيد رفعها فقد عرفت ظهور الامر مع الاطلاق في الطلب الايجابي المطلق
النفسي العيني التعييني فان لم يكن هناك قرينة على خلاف ذلك تعين الحمل عليه وان كان هناك قرينة على ثبوت ما يخالف احد القيود المذكورة تعين ذلك
من غير لزوم تجوز في اللفظ كما عرفت واما اذا قامت قرينة صارفة عن انصرافه الى الصورة المذكورة ودار الامر في المخالفة بين وجهين او وجوه فهناك صور
عشر للدوران الثنائي بينها الاول الدوران بين الندب المطلق والوجوب المقيد وقد ترجح ح تساوي الاحتمالين نظرا الى ان الامر المطلق كما يقتضي
الاطلاق وكان حمله على الندب خلاف الاصل فكذا التزام التقييد فيه نعم قد يق على القول بكون الامر حقيقة في خصوص الوجوب ان ذلك من الدوران
بين التقييد والمجاز ومن المقرر ترجيح التقييد نظرا الى شيوعه كالتخصيص بل هو اولى منه على سبيل ما مر تفصيل القول فيه في محله وربما يعارضه شيوع
استعمال الامر ايضا في الندب فلا يترجح التقييد على المجاز المفروض بعد فرض بلوغ استعمال الامر في الندب الى حد يكافؤ التقييد غير ظاهر بل الظ خلافه
كما يشهد به فهم العرف فالظ بناء على المش تقديم الوجوب المشروط على الاستحباب المطلق والظاهر ايضا ذلك بناء على المختار اذ دلالة اطلاق الطلب على الوجوب
اظهر من دلالته على الاطلاق فيقدم عليه عند التعارض ويشهد بذلك فهم العرف وهو المحكم في امثال ذلك مضافا الى ان ذلك هو الاحوط في تحصيل البراءة
والاوفق بالاصل من جهة اصالة عدم رجحان الفعل ومشروعيته مع انتفاء الشرط المفروض نعم لو كان التقييد على وجه يخالف الظ جدا بحيث يكون حمل الامر على
الندب اجلى عليه او مكافئا له لزم الحمل على الندب او الوقف بين الامرين وذلك امر اخر لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام الثاني الدوران بين الندب النفسي
والوجوب الغيري كما اذا امر بالوضوء من جهة خروج المذي لاحتمال ارادة الاستحباب النفسي والوجوب الغيري لاجل الصلوة عند وجوبها وقد يتخيل ح كون الوجوب
الغيري من جملة الوجوب كالغيري المقيد لتقييده بالغير وعدم حصوله الا من جهة وجوب ذلك الغير فيرجع هذه الصورة الى الصورة المتقدمة فيكون من الدوران
بين المجاز والتقييد ويجري فيه ما مر وفيه ان انصراف الامر الى الوجوب النفسي من جهة ظهور الامر بالشيء في كونه مطلوبا لذاته مرادا لنفسه لا لانصرافه الى المطلق
كما هو المختار او لكونه حقيقة فيه بخصوصه على ما هو احد المحتملين على القول المش حسب ما مرت الاشارة اليه فيأتي الكلام فيه من جهة غير التقييد ايضا وح فقد يتخيل
ترجيح الندب نظرا الى ان فيه مخالفة الظ من جهة واحدة بخلاف الحمل على الوجوب فانه قاض بتقييد الاطلاق وبالخروج عن الظ المذكور ومع الغض عن ذلك فاقصى
الامر ح ان يق بالوقف بين الامرين اذ لا اقل من مقاومة الوجهين الجزئيين للوجه الاول وفيه ان انصراف الامر الى الوجوب اقوى من انصراف الوجوب الى الوجوب النفسي
كما يشهد به ملاحظة العرف اما على القول بكونه حقيقة في مطلق الوجوب فظ للزوم المجاز بناء على حمله على الندب بخلاف ما لو حمل على الوجوب الغيري ومن المقرر
تقديم الحقيقة على المجاز واما على المختار فلكون انصرافه الى الوجوب اقوى من انصراف الوجوب الى النفسي كيف واقصى الامر بناء على ترجيح الوجوب الغيري دفع البعد عن
كيفية الوجوب الظ من اطلاق الامر واما مع ترجيح الندب فانما يرفع البعد عن اصل الوجوب والثاني ابعد عن الظ بالنسبة الى الاول نعم على القول بكون الامر حقيقة في
خصوص الوجوب النفسي مجازا في غيره وقد يشكل الحال في المقام من جهة دوران الامر بين المجازين وزيادة الاول بلزوم التقييد معه ايضا ويمكن دفعه بان حمله
على الوجوب الغيري اقرب الى الحقيقة من الحمل على الندب فبعد تعذر الحقيقة يتعين اقرب المجازات وان لزم معه التزام التقييد ايضا اذ لا يمنع ذلك من حمله على اقرب

المجازات

المجازات سيما بعد شهادة فهم العرف به كيف وهو الاصل في امثال هذه المباحث وحصول الفهم المذكور بحسب العرف مما لا ينبغي ريب بعد الرجوع
الى المخاطبات العرفية وبعضه فهم الاصحاب وبناؤهم عليه حسب ما ادعاه بعض الاجلة في المقام وكان هذا الوجه هو الاظهر في النظر الا ان يكون في المقام ما
يرجح الحمل على الندب ويجعله مكافئا للحمل على الوجوب على الوجه المذكور فيحمل على الندب او يتوقف عن الحمل وذلك امر اخر الثالث الدوران بين الندب
العيني والوجوب الكفائي والظ تقديم الوجوب الكفائي لما عرفت من ترجيح دلالة الامر على الوجوب على دلالته على سائر الخصوصيات مضافا الى كونه
اوفق بالاحتياط هذا على القول بكونه حقيقة في مطلق الطلب على ما هو المختار او كونه حقيقة في خصوص الوجوب العيني واما على القول بكونه حقيقة
في مطلق الوجوب مجازا في الندب فالامر اظهر لكونه من الدوران بين الحقيقة والمجاز وقد يشكل ذلك بملاحظة غلبة استعماله في الندب بالنسبة الى
على الوجوب الكفائي فيشكل الحمل على الوجوب الكفائي سيما على احد الوجهين الاولين وفيه ان حصول الغلبة البالغة على الفهم غير ثم بل الظ خلافه فالحمل
على الندب غير متجه كالتوقف بين الوجهين الرابع الدوران بين الندب التعييني والوجوب التخييري ولا يبعد ايض ترجيح جانب الوجوب لما عرفت ويشكل
الحال فيما اذا لم يكن الفعل الاخر الذي فرض التخيير بينهما مما ثبت شرعيته بدليل اخر لمعارضة الوجه المذكور باصالة عدم شرعيته ورجحانه وفيه ان
الاصل لا يقاوم الظ فبعد ثبوت الوجوب بمقتضى الظ يتعين البناء على التخيير نظرا الى قيام الدليل عليه وذلك كاف في اثبات شرعيته ومع ذلك
فالاحوط في المقام هو الاتيان به دون غيره مما يقوم مقامه الخامس الدوران بين الوجوب المقيد النفسي والمطلق الغيري وهذا الوجه في الحقيقة مما
لا يمكن تحققه اذ كل واجب غيري يتقيد وجوبه بوجوب ذلك الغير فهو في الحقيقة دوران الامر بين المقيد النفسي والمقيد الغيري الا انه لما لم يتوقف
تقييد الوجوب الغيري على ثبوت مقيد من الخارج بخلاف ما فرض من الوجوب النفسي عد الوجوب فيه مطلقا ويحتمل اذن تقديم النفسي مطلقا لاشتراكهما في
التقييد ويحتمل التفصيل بين ما اذا كان وجوب ذلك الغير مطلقا او مقيدا ايضا فان كان مقيدا اتجه الوجه المذكور والا احتمل ترجيح الغيري والتوقف
بين الوجهين والتفصيل بين ما اذا كان القيد المأخوذ في المقيد غالب الحصول وغيره فيرجح المقيد في الاول والغيري في الثاني السادس والسابع
الدوران بين الوجوب المقيد والكفائي او التخييري المطلق والظ توقف الترجيح على ملاحظة خصوص المقام فان كان هناك مرجح لاحد الوجهين بني عليه
والا توقف بينهما ويرجع في التكليف الى الاصول الفقاهتية فمع انتفاء القيد المفروض يبنى على اصالة البراءة ومع حصوله يتعين الاتيان به دون ما احتمل التخيير
بينه وبينه اخذا بيقين الفراغ بعد تيقن الاشتغال الثامن والتاسع الدوران بين الوجوب الغيري والنفسي الكفائي او التخييري ويحتمل ان يكون الحال
فيه كالسابق فمع انتفاء المرجح يرجع فيه الى الاصول الفقاهتية ويحتمل ترجيح احد الاخيرين نظرا الى ان المرجوحية في الوجوب الغيري من جهتين العاشر الدوران
بين الوجوب الكفائي والتخييري والظ انه لا ترجيح بينهما فيرجع في العمل الى الاصل فان لم يقم به غيره تعين عليه الاتيان به اخذا بيقين البراءة بعد تيقن
الاشتغال وان قام به غيره تخير بين الاتيان به وببدله لحصول اليقين بالبراءة على الوجهين اما مع الاتيان ببدله فلانه لو كان تخييريا سقط بفعل البدل
والاحوط الاقتصار على فعله ان لم يقم دليل اخر على مشروعية ما يكون بدلا عنه على تقدير انتفاء التخيير وانت بعد التامل فيما قررناه تعرف الحال فيما لو دار
الامر بين ما يزيد على وجهين من الوجوه المذكورة ودار الحال في المخالفة بين واحد منها او كانت المخالفة منها مختلفة في الزيادة والنقيصة كان يكون
الخروج عن الاصل في احدهما من وجهين وفي الاخر من جهة واحدة فيبنى في الجميع على ما هو الراجح بعد ملاحظة الوجوه المذكورة ومع المعادلة يرجع في
الحكم الى الاصول الفقاهتية خامسها ان قضية الامر بعد دلالته على الوجوب باي وجه كان من الوجوه المتقدمة هو وجوب الاتيان بالمامور به واداء الفعل الذي
تعلق ذلك الامر به من غير اعتبار امر اخر في حصول الامتثال الا ان يدل دليل على اعتبار ما يزيد على ذلك والوجه فيه ان ظ الامر هو وجوب الاتيان بما تعلقت الصيغة به
فاذا حصل منه المامور وصدق الاتيان بما اوجبه الامر ومع حصوله يسقط الطلب لحصول متعلقه فيحصل اداء الواجب بمجرد الاتيان من غير حاجة الى ضم
شيء اخر اليه فقضية الاصل اذن اذا تعلق الطلب بطبيعة اقتضائها اي فرد اتى به بعد الطلب المفروض بالوجوب وحصول الواجب به سواء كان الاتيان به على
وجه القصد الى ذلك الفعل وارادته او لا كما اذا وقع منه على وجه الغفلة والذهول وحال النوم ونحوه او اشتبه عليه او اتى به على انه غير ما كلف به وسواء
غفل عن التكليف المتعلق به او لا وسواء اتى به على قصد الامتثال او غيره وقد يورد عليه بوجوه منها ان متعلق الطلب وان كان متعلقه مطلق الطبيعة
من غير تقييدها بشيء بمقتضى ظ الامر لكن تعلق الطلب به انما يكون مع تفطن الفاعل به وعدم غفلته عنه لوضوح استحالة التكليف بالفعل مع غفلة
المامور وذهوله عن ذلك الفعل وح فقضية تعلق الطلب بالطبيعة هو الاتيان بالفعل على وجه القصد اليه فلا يكون الصادر على سبيل الغفلة
مندرجا في المامور به وكذا اذا اتى به معتقدا كونه مغايرا للمامور به ومنها ان ظ ما يستفاد من الامر في فهم العرف ان ما يتعلق الطلب به هو ما يكون صادرا
على وجه العمد دون الغفلة او الالتباس بغيره كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فلا يندرج فيه الافعال الصادرة على غير ذلك الوجه وان شملها الطبيعة
المطلقة ومنها ان الفعل المتعلق للطلب انما يتصف بالوجوب من حيث كونه مامورا به فيتوقف وجوبه على توجه الامر الى الفاعل ومن البين ان تعلقه
به انما يكون مع علمه بالتكليف اذ لا تكليف مع الغفلة فيكون ما اتى به اداء للواجب انما هو بعد علمه بالتكليف فلو اتى به قبل ذلك ثم انكشف التكليف
به لم يكن ما اتى به واجبا حتى يسقط به ذلك التكليف فلا يكون الاتيان بالفعل اداء للمامور به الا بعد تعلق العلم به ومنها ان القدر اللازم مع الغض
عما ذكر هو اقتضاء الطبيعة المطلقة المتعلقة للطلب بالوجوب الذي هو مدلول الامر اعني مجرد كونه مطلوبا بالطلب الحتمي حسب ما مر القول فيه لكن الوجوب
المصطلح وهو الذي دل عليه الامر بالالتزام نظرا الى ملاحظة حال الامر بكونه ممن يجب طاعته عقلا او شرعا على ما هو مقصود الاصولي في البحث عن ذلك
فلا يثبت كذلك نظرا الى قضاء الملاحظة المذكورة بوجوب امتثال الامر واطاعته ومن البين ان صدق الامتثال وتحققه يتوقف على كون اداء الفعل
بقصد موافقة الامر لا مطلقا فلا يتصف بالوجوب الا ما وقع على الوجه المذكور فلا يكون الاتيان به على غير النحو المذكور اداء للواجب ليحصل سقوط التكليف
به والذي يقتضيه التامل في المقام ان مفاد الامر هو الاتيان بالفعل على سبيل القصد والارادة لما ذكر من الوجهين الاولين فلو اتى به على سبيل السهو

والغفلة او في حالة النوم ونحوها لم يتصف ذلك الفعل بالوجوب فلم يكن اداء للمامور به وما يستفاد من ظاهر كلام بعض الافاضل من اندراج ذلك في اداء المامور به كما ترى و كيف يصح اتصاف فعل النائم والغافل بالوجوب مع وضوح عدم قابليته لتعلق التكليف وعدم صحة ايجاب الامر لما يصدر عنه في حال الغفلة والنوم والقول بان القدر المسلم من عدم تعلق التكليف بالغافل هو ما كان من اول الامر واما بعد تفطنه بالتكليف ثم غفلته بعد ذلك وصدور الفعل منه اذن على سبيل الذهول والغفلة فلا مانع من اندراجه في المكلف به كما قد يستفاد من كلام الفاضل المذكور واتضح عدم صحته ضرورة ان السبب الباعث على عدم تعلق التكليف به من اول الامر قاض بعدم تعلقه به بعد ذلك من غير فرق اصلا فلا داعي هناك الى التفصيل وجريان حكم الواجب على الفعل مع طريان الغفلة في اثناء العمل او عروض النوم كما في الصوم ونحوه لا يدل على بقاء التكليف حين الغفلة غاية الامر هناك الاكتفاء بالاستدامة الحكمية واجراء حكم النية الواقعة في اول الفعل الى اخره لقيام الدليل عليه واما الغفلة عن الامر ولو من اول الامر مع اتيانه بالفعل على سبيل القصد والارادة فغير مانع عن اتصافه بالوجوب وما ذكر من ان التكليف يتوقف على العلم فلا تكليف مع الغفلة عن الامر حتى يتصف الفعل بالوجوب حسبما مر مدفوع بالفرق بين حصول التكليف بحسب الواقع وتعلقه بالمكلف بالنظر الى الظاهر وغاية ما يلزم من التقرير المذكور عدم ثبوت التكليف في الظاهر الا بعد العلم به والمقصود اتصافه بالوجوب بحسب الواقع وان لم يكن المكلف عالما به وتظهر الفائدة بعد انكشاف الحال فان قلت كيف يعقل اتصاف الفعل بالوجوب مع فرض عدم تعلق التكليف به في ظاهر الشرع وهل يعقل حصول التكليف من دون تعلق بالمكلف قلت لا شبهة في كون التكليف امرا ارتباطيا تعلقيا لكن هناك تعلق في الواقع وهو كون صدور الفعل منه محبوبا للآمر بحيث لا يجوز تركه ويبغض انتفائه في ذاته وان كان المكلف معذورا من جهة جهله بالفعل على كيفية لو علمها المكلف كان عليه الاتيان به نظرا الى حسنه في ذاته وارادة المكلف له وذكر على كيفية لو علم بها لم يكن له الاقدام عليه على حسب ما علم في قوابه الحسن والقبح وتعلق في الظاهر وهو ان يراد من المكلف الاتيان على الفعل بحسب ظاهر الشرع سواء كان مطابقا لما هو المطلوب بحسب الواقع او لا فالنسبة بين التعلقين هو العموم من وجه والوجوب على الوجه الاخير يتوقف على العلم بخلاف الوجه الاول ولتحقيق الكلام في ذلك مقام اخر وقد مرت الاشارة اليه في تعريف الفقه ولعلنا نفصل القول فيه فيما يأتي في المقام اللائق به ان شاء الله تعالى وبما قررناه يظهر ان اشتباه المامور به بغيره والاتيان به على انه غير المامور به لا ينافي اتصافه بالوجوب نظرا الى الواقع كما هو المقصود واما ما ذكر في الايراد الرابع من لزوم اعتبار قصد الامتثال والاطاعة في اداء الواجب المصطلح نظرا الى الوجه المذكور فمدفوع بان غاية ما يتوقف عليه الوجوب المصطلح كون الامر ممن يقبح مخالفته و عصيانه على غيره ممن لا يجب تحصيل مطلوبه ولا يقبح مخالفة امره وارادته وهذا المعنى هو المراد من كون الامر ممن تجب طاعته عقلا او شرعا فان المراد به ما يقبح العصيان والمخالفة ومع الغض عنه فالقدر اللازم هو ما قلناه ويتوقف على ما يزيد عليه مما لا دليل عليه واللازم مما ذكرنا وجوب مطلق الفعل سواء كان بقصد الامتثال او لا والحاصل ان الوجوب الحاصل في المقام انما هو على طبق الايجاب الصادر من الامر لكان مقتضى امره هو ايجاب مطلق الفعل وارادة حصوله سواء كان بقصد الامتثال او غيره ولا دليل على اختصاص وجوب الفعل بنحو خاص فكذلك الوجوب اللازم منه انما يكون على ذلك الوجه ايضا فان قلت ان الاوامر الدالة على وجوب طاعة الله تعالى والرسول والائمة عليهم السلام من الكتاب والسنة كافية في ذلك نظرا الى عدم صدق الطاعة الا مع وقوع الفعل على وجه الامتثال غاية الامر ان ما يدل عليه العقل لا يزيد على وجوب اداء الفعل والاتيان به من غير اعتبار لما يزيد عليه وقد دلت الاوامر المذكورة على اعتبار تلك الزيادة قلت ان ما دل على وجوب الطاعة يعم امتثال الاوامر والنواهي ومن البين ان جل النواهي بل كلها انما يقصد منها ترك المنهي عنه من غير تقييد شيء منها بملاحظة قصد الامتثال والاطاعة وكذا الحال في الاوامر المتعلقة بغير العبادات فلو بني على ارادة ظاهر معنى الطاعة لزم تقييدها بالاكثر وهو مع رجوحيته في ذاته بعيد عن سياق تلك الادلة فان المقصود وجوب طاعتهم في جميع ما يامرون به وينهون عنه وكذا وجوب اعتبار ملاحظة طاعة النبي والامام عليه السلام في الاتيان بما يامرون به كانه مما لم يقل به احد ومن البين ورود الجميع على نسق واحد وقد ورد نحوه في طاعة الزوجة والعبد للزوج والسيد ومن البين عدم وجوب اعتبار الملاحظة المذكورة فالاولى اذن حمل الطاعة على ترك المخالفة والعصيان فيما يامرون به وينهون عنه فيكون مؤكدة لمضمون الاوامر الواردة عنهم وكان التعبير عنه بذلك نظرا الى ما هو الغالب من كون الاتيان بالمامور به وترك المنهي عنه انما يكون من جهة الامر والنهي الوارد عنهم اذ حصول الفعل او الترك في محل الوجوب او الحرمة على سبيل الاتفاق بعيد عن مجاري العادات في كثير من المقامات ومع الغض عن ذلك لو اخذ بظواهر تلك الاوامر فلا يقتضي ذلك بتقييد المطلق في سائر الاوامر اذ غاية ما يفيده هذه الاوامر وجوب تحصيل معنى الامتثال والانقياد وهو امر اخر وراء وجوب الاتيان بالمامور به الذي هو مدلول الامر على الوجه المذكور فاقصى ما يلزم ح اثمه مع اتيانه بالمامور به لا على وجه الامتثال لا ان لا يكون اتيا بالمامور به هذه الاوامر ولا يستلزم ذلك عدم اتيانه بما امر به في تلك مع اطلاقها وعدم قيام دليل على تقييدها فتحصل بما قررناه ان وجوب ايقاع الفعل على وجه الاطاعة والانقياد انما يثبت بعد قيام الدليل عليه من الخارج والادلة المفروضة على فرض دلالتها على اعتبار قصد الطاعة ادلة خارجية قاضية بكون الاصل في كل واجب ان يكون عبادة وذلك مما لا مدخل له بمدلول الامر ولو التزاما على حسب ما نحن بصدده فان القدر اللازم لمدلوله هو وجوب الفعل بالمعنى المصطلح على فرض كون الامر ممن يحرم عصيانه ومخالفته واما وجوب الاتيان بالفعل على سبيل الانقياد والاطاعة فما لا دلالة في الامر ولو بعد ملاحظة حال الامر عليه وان قلنا بكونه ممن يجب الاتيان بمطلوبه من حيث انه امر به ليجب قصد الطاعة والانقياد في جميع ما يوجبه فان ذلك لو ثبت فانما هو مطلوب اخر وتكليف مستقل لا وجه لتقييد مدلول الامر به الا ان يدل الدليل على التقييد ايضا فتلخص من ذلك ان القدر الثابت من ملاحظة الامر وحال الامر كون الواجب الاتيان بما تعلق الطلب به على سبيل القصد والارادة سواء كان ذلك على وجه الامتثال والاطاعة او لا الا ان يدل دليل على تقييد الفعل المامور به بذلك كما في العبادات ثم لا يذهب عليك انه ان كان الغرض من ايجاب الفعل مجرد تحققه في الخارج حيث تعلقت المصلحة بنفس وقوع الفعل فلا اشكال في الاكتفاء وحينئذ في سقوط التكليف بمجرد حصول ذلك الفعل ولو صدر من المامور على سبيل القصد اليه والارادة له او وقع على سبيل السهو والغفلة وسواء قصد به الامتثال والاطاعة او لم يقصد ذلك الا انه مع الاتيان به

خ لا

كذا وجدت الظاهر زيادة ان

بقصد

بقصد الامتثال يكون مطيعا ممتثلا ومع الاتيان به على وجه التعمد والارادة من دون ملاحظة الامتثال يكون اتيا بالواجب من غير ان يحصل به الاطاعة والامتثال ولو اتى به ساهيا ونحوه يكون مسقطا للواجب من غير ان يكون الفعل متصفا بالوجوب واداء للمامور به كما لو اتى بذلك الفعل غير من كلف به فانه يوجب سقوط التكليف عن المكلف من غير ان يتصف ذلك بالوجوب ولو تعلق الغرض بخصوص صدوره من المكلف على سبيل القصد و الارادة فليس هناك الا الوجهان الاولان ولو تعلق الغرض مع ذلك بايقاعه على سبيل الامتثال والاطاعة خاصة تعين الوجه الاول ولا يحصل هناك سقوط الواجب من جهة الفعل ولا اداء الا مع حصول الانقياد والاطاعة ومعظم الاوامر الشرعية يدور بين الوجه الاول والاخير فان ما كان منها من العبادات لا يقع شيء منها الا مع قصد الطاعة والانقياد وما كان من غيرها فليس المقصود منه في الغالب الا حصول نفس الفعل سواء كان الاتيان به بقصد الامتثال او لا وسواء كان ايقاعه بالقصد الى الفعل وارادته او على سبيل السهو والغفلة فيما يمكن حصوله كذلك بل ولو وقع من غير المكلف به لكن قضية الاصل مع الدوران بين الوجوه المذكورة هو الوجه الثاني فلا يتحقق سقوط الواجب بمجرد صدور الفعل منه على سبيل الغفلة ونحوها ولا بفعل الغير حسبما عرفت من قضاء ظاهر الامر بايجاب الفعل الصادر على سبيل القصد والارادة فسقوط التكليف بغير الاتيان به على النحو المذكور يتوقف على قيام الدليل على كون المقصود هو حصول مجرد الفعل كما ان البناء على اعتبار قصد الاطاعة والانقياد يحتاج الى قيام دليل عليه فظهر بما ذكرناه انه لا يتوقف اداء الواجب على ما يزيد على قصد الفعل وارادته فلا يحتاج حاجة في حصوله الى قصد الطاعة والقربة الا ان يثبت كونه عبادة فيتوقف على مجرد قصد القربة من غير ان يتوقف كغيرها على تعيين الفعل اذا كان متعينا في الواقع ولا الى تعيين شيء من اوصافه من الوجوب والندب والاداء والقضاء اذ الواجب هو حصول الفعل بالقصد اليه وهو حاصل بايجاده كذلك من غير حاجة الى ضم شيء من القرائن المذكورات الا ان يتوقف تعيين الفعل على ضم بعضها فيتعين ذلك من تلك الجهة نعم لو ضم اليه قصد الامتثال والاطاعة حصل استحقاق المدح والثواب بخلاف ما لو لم يضمه فانه اذن لا يستحق المدح والثواب بل انما يندفع به العقاب ومن هنا ظهر ان اخذ المدح على الفعل والثواب عليه في تحديد الواجب ليس على ما ينبغي اذ ليس استحقاقه ذلك الا في العبادة بالمعنى الاعم سادسها ان تعدد الامر المتعلق بالمكلف ظاهر في تعدد التكليف كما يقتضيه رجحان التاسيس على التاكيد ويشهد به فهم العرف نعم لو تعلق الامران بمفهوم واحد وكان كل منهما متوجها الى مكلف لم يكن ذلك ظاهرا في تعدد الواجب في الشريعة حتى يكون الامر المتوجه الى كل منهما دليلا على ثبوت واجب غير ما يدل عليه الاخر لحصول التاسيس مع اتحاد الواجب في الشرع نظرا الى تعدد الواجبين بالنسبة الى المكلفين فلا قاضي بتعدد الواجب في الشريعة مع قضاء اصالة البراءة بالاتحاد ثم ان هناك صورا وقع الكلام في اتحاد التكليف فيها وعدمه ومع تعدد الامر لا باس بالاشارة اليها وتفصيل القول في ذلك ان يقال اذا ورد امران من الشارع فاما ان يتعلقا بمفهوم واحد او بمفهومين مختلفين وعلى الاول فاما ان يكون الامران متعاقبين او لا فها هنا مسائل احديها ان يرد من الشارع امران متعاقبان متعلقين بمفهوم واحد ح فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للتعدد والتكرار عقلا وشرعا او لا وعلى الاول فاما ان يكون الامر الثاني معطوفا على الاول او لا ثم ان ما تعلق الامر به في المقامين اما ان يكون منكرا او معرفا او مختلفا وعلى كل من الوجوه اما ان يقوم هناك شاهد من عرف وعادة ونحوهما بالاتحاد او لا فان كان المفهوم المتعلق للامرين غير قابل للتكرار فهو في ذلك باتحاد التكليف فيكون الثاني مؤكدا للاول الا ان يقوم هناك شاهد على تعدد التكليف كما اذا تعدد السبب القاضي بتعلق الامرين اذ المطرح حمل الثاني على التاسيس فيفيد تاكد الوجوب لاجتماع جهتين موجبتين للفعل بكون الفعل واجبا بملاحظة كل منهما فهما واجبان اجتمعا في مصداق واحد كما اذا قال اقتل زيدا لكونه مرتدا اقتل زيدا لكونه محاربا او دعوى الاتفاق على كون الامر الثاني تاكيدا للاول مع عدم قابلية الفعل للتكرار غير متجه على اطلاقه ويمكن تنزيلها على غير الصورة المفروضة وان كان قابلا للتكرار فان لم يكن الثاني معطوفا على الاول فان كان الاول منكرا والثاني معرفا باللام فلا اشكال في الاتحاد وان كانا منكرين او ما بمنزلته كما في قوله صل ركعتين صل ركعتين فهو محل الخلاف فظاهر المحكي عن الشيخ اتحاد التكليف وكون الثاني تاكيدا للاول وقد اختلف فيه الاصوليون فالمحكي عن قوم منهم الصيرفي القول بالاتحاد وعن الشيخ وابن زهرة والفاضلين وغيرهما البناء على تعدد التكليفين وهو المحكي عن جماعة من العامة منهم القاضي عبد الجبار والرازي والامدي وعامة اصحاب الشافعي وعزاه الشيخ الى اكثر الفقهاء والمتكلمين وعزي الى جماعة منهم العلامة في النهاية والعضدي والامدي وابو الحسين التوقف لتساقط ادلة ارادة التاكيد في الصورة المفروضة بحيث لا مجال لانكار ظهور العبارة فيه بحسب متفاهم العرف كما هو ظ من ملاحظة الاستعمالات المتداولة ولا يعارضه رجحان التاسيس على التاكيد لظهور العبارة في ذلك بعد ملاحظة مرجحية التاكيد في نفسه بالنسبة الى التاسيس على فرض تكافؤ الاحتمالين فقضية الاصل عدم تعدد التكليف وهو كاف في الحكم بالاتحاد حجة القول بتعدد التكليف رجحان التاسيس على التاكيد وهو قاعدة معتبرة في المخاطبات قد جرى عليه العرف في الاستعمالات وقد حكى الشهيد الثاني الاتفاق على كون التاكيد خلاف الاصل ويقرر الرجحان المدعى تارة بملاحظة الغرض المقصود من المخاطبات اذ المطلوب الاصلي منها اعلام السامع بما في ضمير المتكلم وهو انما يكون في التاسيس واما التاكيد فانما يراد به تثبيت الحكم المدلول عليه بالكلام فهو خارج عما هو المقصود الاصلي من وضع الالفاظ وتارة بان الغالب في الاستعمالات ارادة التاسيس والحمل على التاكيد نادر بالنسبة اليه والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واخرى بان استعمال اللفظ في التاكيد مجاز اذ ليس اللفظ موضوعا بازائه فلا يصار اليه الا بدليل وضعف الاخير ظاهر لوضوح عدم كون اللفظ مستعملا في التاكيد وانما استعمل في موضوعه الاصلي والتاكيد امر حاصل في المقام من تكرير الاستعمال واما الوجهان الاولان فيدفعهما ما عرفت من غلبة ارادة التاكيد في الصورة المفروضة ورجحانه على التاسيس في خصوص المقام فلا وجه للتمسك برجحان جنس التاسيس على جنس التاكيد بعد كون الامر بالعكس في خصوص المقام وقد اورد السيد العميدي هنا بمنع لزوم التاكيد على فرض كون المامور به بالامر الثاني عين ما امر به اولا فانه انما يلزم التاكيد لو لم يكن الامر الا على طلب الامر حال ايجاد الصيغة واما مع دلالته على ذلك فلا اذ الظاهر ان الطلب قلت التحقيق في بيان ذلك ان الامر موضوع لانشاء الطلب ومن المعلوم تعدد الانشائين في المقام لاختلاف زمانيهما بل تعدد الزمان الماخوذ في وضع كل منهما بناء على وضع الامر لانشاء الطلب في الحال حسبما مرت الاشارة اليه في محله فيكون كل من الامرين مستعملا في معنى غير معنى الاخر لكون كل منهما فردا من الطلب غير الاخر كسائر الاوامر المختلفة غاية الامر ان يتحد المطلوب فيهما

وذلك لا يقضي بحصول التأكيد بعد تعدد الصيغتين وح فما اورد عليه من انّا اذا اردنا مفاد الامر الاول طلب الفعل مقيداً بالزمان الاول والثاني بالثاني فهو الّا تفاوان اريد ان الامر الاول صريح في الدلالة على الطلب في الزمان الاول فلا يفهم منه ما بعد ذلك الا بالالتزام بخلاف الامر الثاني فانه صريح فيما دل عليه الاول بالالتزام ففيه ان هذا القدر من الاختلاف لا ينافي التأكيد والا لانتفى التأكيد اللفظي رأساً مع ان ذلك لا يصح في المتعاقبين اذ ليس بينهما اختلاف في الزمان بحسب العرف ليس على ما ينبغي حسب ما قررناه في بيان مراده مضافاً الى ان ما ذكره من الوجه الثاني ودليله كلامه على صحته فاسد فانه ان اريد بدلالة الصيغة على طلب الفعل في الزمان الثاني والثالث دلالته على ايقاع الطلب في ذلك وعلى اتيان المأمور به فيه اما الاول فظاهر الفساد اذ لا يعقل دلالته على وقوع الطلب في الحال ولا دلالة بعد على حصوله في الزمان الثاني والثالث بوجه من الوجوه كيف ومن البين ان الامر الانشائي انما يوجد بمجرد ايجاد صيغة الانشاء من غير تقديم ولا تأخير عنه واما الثاني فكون الدلالة عليه في الدلالة الاول على جهة التصريح وفي الثاني بالالتزام مما لا وجه له لوضوح عدم دلالة الامر على خصوص شيء من الازمنة وانما يدل على طلب الفعل في الجملة كما هو المعروف بل لا يصح ذلك على اطلاقه على القول بكون الامر للفور ايضاً وما ذكره من عدم جريانه في الامرين المتعاقبين لاتحاد زمان الامرين في العرف غير متجه ايضاً اذ المناط في اختلاف الزمان الباعث على تعدد الفعل المتشخص به هو الاختلاف العقلي دون العرفي فاذا كان زمان كل من الانشائين مغايراً للآخر لزم تعدد الانشائين والامر المنشأ بهما وتقارب ما بينهما لا يقضي باتحاد الفعلين كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من لزوم انتفاء التأكيد اللفظي رأساً على التقدير المذكور مما لا وجه له اذ من البين ان المأخوذ في التأكيد اللفظي اتحاد معنى اللفظين المتكررين سواء اتحدا لفظاً كما في زيد زيد او تغايرا كما في نحو قولها كذباً ومينا وليس مبنى الكلام المذكور على انكار ذلك حتى يورد عليه بذلك بل الملحوظ انكار اتحاد المعنى فيما ذكر من الانشائين نظراً الى كون خصوص كل من الانشائين مغايراً للآخر سيما مع القول بكون الوضع فيه عاماً والموضوع له خاصاً كما هو مختار المتأخرين فيتعدد المعنى المراد من كل منهما ومعه لا يكون الثاني تأكيداً لفظياً للاول فان اريد في الايراد لزوم ذلك عليه في تمام من الانشاء هو مقتضى القائل وان اريد نفي التأكيد اللفظي رأساً كما هو ظاهر الكلام المذكور فهو بيّن الاندفاع حسب ما عرفت هذا ويمكن الايراد على المستدل بان الايراد الانشاء الحاصل في المقام وان كان متعدداً ومعه يتعدد المعنى المراد من اللفظين الا ان ذلك لا ينافي اتحاد التكليف فاذا لم يكن الامر الثاني مثبتاً لتكليف جديد كان المقص باداء المط الاول من غير ان يتعدد جهة وجوبه لاجل تعدد الامرين لتعدد جهتا التكليف بازائه كان الثاني تأكيداً للاول حيث لم يثبت به شيء غير ما ثبت بالاول وخصوص تعدد الانشائين غير مفيد في المقام مع اتحاد الامر المتحصل منهما كيف ومن البين ان المقص من كون الثاني مؤكداً للاول ليس الا ذلك على خلاف ما يقوله القائل بالتأسيس حيث يقول بتعدد التكليفين فيجعل المستفاد من كل منهما واجباً غير الآخر فالايراد المذكور ساقط جداً بعد وضوح المقص نعم قد يدعى عدم مرجحية التأكيد على النحو المفروض بالنسبة الى التأسيس لاختلاف المعنيين عند التدقيق فيتجه ايراده الا ان الظ فساد ذلك ايض لما عرفت من ان المناط في مثل ذلك هو تعدد التكليف واتحاده ومجرد كون الانشاء الدال عليه متعدداً غير مفيد في المقام مع اتحاد التكليف الثابت بهما فان ذلك مما يقضي بتعدد البيان مع اتحاد الامر المبين بهما وهو المراد بالتأكيد في المقام ويوضح الحال في ذلك ملاحظة اسماء الاشارة ونحوها فان نحو هذا هذا مشيراً بهما الى شيء واحد من التأكيد وتعدد الانشائين من جهة تعدد الالة المحصلة لهما لا يقضي بنفي كون الثاني مؤكداً للاول وذلك ظ هذا وقد ظهر بما قررناه من وجهي القولين المذكورين وجه القول بالوقف فانه مبني على تكافؤ الوجهين المذكورين وتعادلهما فيتوقف بينهما وضعفه ظ بما قررناه فلا حاجة الى اعادته وان كان الامر الثاني معطوفاً على الاول وكانا منكرين نحو صل ركعتين وصل ركعتين حكم بتعدد التكليف لظهور العطف فيه ورجحان التأسيس على التأكيد من غير حصول مرجح للتأكيد هنا كما في الصورة المتقدمة وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة من غير ظهور خلاف فيه ولا فرق بين ان يكون المأمور به بالامرين المفروضين معبراً بلفظ واحد او بلفظين مختلفين وان كان احتمال الاتحاد في الثاني متجها لشيوع عطف التفسير في الاستعمالات وروده في كلام الفصحاء الا ان البناء على التعدد اوجه اما لكون العطف حقيقة في ذلك او لكونه الاظهر فيه بحسب الاستعمال ومثل ذلك الحكم في المعرفين وما اذا كان الاول معرفاً والثاني منكراً واما لو كان الاول منكراً والثاني معرفاً نحو صل ركعتين وصل الركعتين فقد اختلفوا فيه على اقوال احدها الحكم بمغايرة التكليفين ذهب اليه جماعة منهم ابن زهرة والعلامة والآمدي والرازي ثانيها الحكم بالاتحاد ذهب اليه بعض المتأخرين وربما يظهر من السيد العميدي ثالثها الوقف لتساوي الوجهين فلا مرجح لاحد الاحتمالين حكي القول به عن المحقق وابي الحسين البصري والعضدي وغيرهم وخير الاقوال المذكورة اوسطها لظهور اللام حينئذ في العهدية ولا يعارضه ظهور العطف في التعدد لعدم مقاومته لظهور اللام في الاتحاد كما يعرف من ملاحظة العرف عند عرض المثال المذكور عليه وقد انكر بعضهم دلالة العطف على التغاير كما سيجيء الاشارة اليه انتهى حجة القول الاول قضاء العطف بالمغايرة واولوية التأسيس من التأكيد ولا يعارضه تعريف الثاني فان اللام كما يحتمل العهدية كذا يحتمل الجنسية ايض بل هو الاصل فيه وعلى فرض ارادة العهدية فقد يكون المعهود غير المذكور ولا وضعف الجميع ظ فان ارادة الجنسية من اللام مع سبق المعهود في غاية البعد فظهور اللام في العهد واتحاد المط في المقام اقوى من ظهور الامرين المذكورين في التعدد جداً كما يشهد به الفهم المستقيم فان ارادة الجنسية من اللام في مثل المقام المفروض مما لم يعهد في الاستعمالات الثابتة بخلاف انتفاء المغايرة بين المتعاطفين فانه شايع في الاستعمالات حتى انه ورد في الكتاب العزيز في موارد عديدة وفي كلام اهل العصمة وفي استعمالات ارباب البلاغة ولذا انكر الشهيد الثاني وغيره دلالته على المغايرة رأساً قائلاً بان من انواع العاطفة عطف الشيء على مرادفه كما نص عليه ابن هشام في المغني وهو وان كان بعيداً اذ مجرد ورود العطف مع انتفاء المغايرة لا يفيد عدم ظهوره في المغايرة كما يشهد به صريح فهم العرف سيما في المقام اذ ليس ذلك من عطف الشيء على مرادفه في كثير من صوره الا انه لا يقاوم الظهور الحاصل من اللام في الاتحاد ومما قررنا يظهر الوجه في القول بالوقف فانه مبني على تقاوم الوجهين المذكورين وتساويهما فيتوقف في الحمل ومرجعه الى القول الثاني في مقام الفقاهة للاخذ باصالة عدم تعدد التكليف هذا كله اذا لم يقم شاهد خارجي على التعدد والاتحاد واما مع قيام شاهد على ذلك نحو ما هو الظ من اللفظ في المقامات المذكورة فلا اشكال لاقتضاء الظ بذلك ولو قام الشاهد على

خلافه

خلافه فان كان الظهور المفروض باقياً فهو المتبع ايض وان كان الظهور الحاصل من الشاهد اجلى من الظهور المفروض بحيث يكون التعدد او الاتحاد بعد انضمامه اليه هو المفهوم من الكلام بحسب العرف فهو المتبع ايض وان تعادلا لزم الوقف فيرجع فيه الى الاصل وقضيته البناء على الاتحاد حسب ما مر الثانية ان يتعلق الامران بمفهوم واحد من غير ان يكونا متقاربين وح فاما ان يتعدد السبب فيهما او يتحد او لا يكون السبب معلوماً فيهما او في احدهما اما مع تعدد السبب فلا اشكال في الحكم بتعدد التكليف ومع اتحاد السبب لا يبعد الحكم باتحاد التكليف سيما مع مغايرة المخاطب بالامرين خصوصاً اذا كان صدورهما عن امامين نعم لو قام هناك شاهد على التعدد اتبع ذلك واما مع عدم العلم باتحاد السبب وتعدده فظ الامرين قاض بتعدد التكليف كما هو الحال في الاوامر المتداولة في العرف لكن ظ الحال في اوامر الشريعة قاض بالاتحاد كما هو الغالب في الاوامر المتعددة المتعلقة بمفهوم واحد فلا يبعد الحكم بالاتحاد بعد ملاحظة الغلبة المذكورة خصوصاً في الخطابات المتعلقة بمخاطبين عديدة اذ كل منهاج تأسيس وبناء الحكم بالنسبة الى المخاطب هذا المذكور او هو الوجه المتجه سيما بملاحظة اصالة عدم تعدد الوجوب ولا فرق بين ان يكون السبب في احدهما معلوماً او يكون مجهولاً فيهما نعم لو قام في المقام شاهد على تعدد التكليف تعين الاخذ به الثالثة ان يتعلق الامران بمفهومين مختلفين فان كانا متباينين فلا كلام في تعدد التكليف سواء كانا متعاقبين او لا نعم لو كانا متنافيين بحيث لا يمكن العمل بهما معاً كالامر بالتوجه حين الصلوة الى بيت المقدس والامر بالتوجه الى الكعبة كان الثاني ناسخاً للاول وان كانا متساويين امكن جريان التفصيل المتقدم في الامرين المتعلقين بمفهوم واحد بالنسبة اليه اذ المفروض اتحادهما في الوجود ومن البين ان المأمور به انما هو الطبايع من حيث الوجود كما مرت الاشارة اليه فيكون بمنزلة ما اذا اتحد متعلق الامرين وكان فهم العرف ايض شاهداً على ذلك وان كان بينهما عموم مطلق فان اتحد السبب فيهما حكم باتحاد التكليف وحمل المطلق على المقيد حسب ما نصوا عليه في محله من غير خلاف يعرف فيه نعم لو قام شاهد على تعدد التكليف اخذ به ومنه ما اذا كانا متعاطفين كما في قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة اخذاً بظ العطف نعم لو كان الاول مقيداً منكراً والثاني مط معرفاً فالظ الحكم بالاتحاد اخذاً بمقتضى ظهور اللام ح في العهد القاضي باتحاد التكليف ولو كان المطلق منكراً مقدماً والمقيد معرفاً باللام متأخراً فان كان نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة واعتق الرقبة اذا كانت مؤمنة فالظ انه كالصورة المتقدمة من غير اشكال واما اذا كان المقيد نحو قوله واعتق الرقبة المؤمنة ففي الحكم بالاتحاد نظر والفرق بينه وبين الصورة المتقدمة ظاهر وظ العطف قاض بالتعدد لكن الحكم بمجرد ذلك لا يخ عن تامل وجعل ذلك من قبيل المبين للاطلاق غير بعيد مضافاً الى اصالة عدم تعدد الواجب ومنه يظهر الاحتمال في الصورة الاولى ايض وان كان بينهما عموم من وجه قضى ذلك بتعدد التكليف مط الا ان يقوم هناك دليل على الاتحاد وح فيتعارض الدليلان ولا بد من الجمع بينهما بوجه من الوجوه اما بتقييد كل من الاطلاقين بالآخر فيؤتى بمورد الاجتماع او غير ذلك مما فصل القول فيه في محله وقد يجعل اتحاد السبب ح شاهداً على اتحاد التكليف ايض كما في العموم والخصوص المطلق وكونه بنفسه دليلاً على ذلك في المقام محل نظر الا ان ينضم اليه شاهد آخر فتم سابعها اذا ورد من الشارع اوامر عديدة وكان الآتي بها تكاليف متعددة بان لم يكن بعض تلك الاوامر مؤكداً للبعض فمع اتحاد المط بها بحسب الصورة هل يقتضي الاصل حصول الجميع بفعل واحد ليكون الاصل في مقتضياتها التداخل الا ان يقوم دليل على خلافه او ان الاصل في ذلك وجوب تعدد الفعل على حسب تعدد الامر فيكون التداخل على خلاف الاصل حتى يقوم دليل على الاكتفاء به وتفصيل القول في ذلك ان الاوامر المتعددة اما ان ترد على مفهوم واحد او على مفهومين او مفاهيم مختلفة وعلى الاول فاما ان يمكن تكرار ذلك المفهوم وتعدده عقلاً وشرعاً او لا يمكن وعلى الثاني فاما ان يكون بين المفهومين او المفاهيم المفروضة تباين او تساو او عموم مطلق او من وجه وعلى كل من الوجوه المذكورة اما ان يكون السبب هناك متعدداً او متحداً او لا يكون السبب معلوماً في الجميع او البعض ثم انه اما ان يكون المقص من تلك الاوامر مجرد حصول الفعل المتعلق للامر بان يكون مط الامر مجرد الاتيان به في الخارج لمصلحة مترتبة عليه او ينضم الى ذلك مقصود آخر ويحتمل انضمامه اليه فهيهنا صور احدها ان يتعلق الامران او الاوامر بمفهوم واحد مع عدم كونه قابلاً للتعدد والتكرار ولا ريب ح في التداخل وكذا الحال لو كان قابلاً للتكرار اذا علم كون المقص من كل من الامرين مجرد حصول الطبيعة المطلقة الحاصلة بفعلها مرة وكذا الحال ايض في التقدير المذكور لو كان متعلق الامرين مفهومين متغايرين اذا اتحدا في المصداق او اجتمعا في بعض المصاديق لاتحاد المكلف به في غير الاخير وان تعدد فيه جهة التكليف اذ لا منافاة في الاخير بين اتحاد الاداء وان تعدد التكليف والمكلف به ايض في الجملة ولا اشكال في الاكتفاء بالاتيان به على نحو ما امر به من غير حاجة الى تعيين جهات الفعل فيحصل المط بتلك الاوامر بمجرد حصول الفعل سواء قصد بذلك امتثال جميع تلك الاوامر او امتثال بعض معين منها بل ولو لم يعين شيئاً منها او لم يقصد به الامتثال اصلاً لما عرفت سابقاً من اداء الواجب بفعل ما تعلق الطلب به وهو حاصل في المقام سواء قصد به الطاعة او لا وسواء قصد به موافقة جميعها او بعض معين او غير معين منها نعم لو كان المقص من الامر حصول الطاعة اعتبر فيه قصد ذلك سواء لاحظ امتثال جميع تلك الاوامر او لاحظ امتثال البعض مع الغض عن الباقي او لم يلاحظ امتثال خصوص شيء منها وانما نوى بالفعل قصد الطاعة بعد علمه بكونه مطلوباً لله تعالى في الجملة اما في الصورة الاولى فلا ريب في كونه امتثالاً للجميع واما في الثانية فهو امتثال للامر الملحوظ قطعاً واداء المط بالنسبة الى غيره من غير صدق الامتثال فان قلت اذا كان المط عبادة وكان المقص من الامر به تحقق الطاعة والامتثال فكيف يمكن القول بحصول المط من دون تحقق الامتثال قلت الامتثال المعتبر في العبادات هو وقوع الفعل على جهة الطاعة سواء كان الملحوظ خصوص ذلك الامر او الاوامر او غيره على وجه لا يندرج في البدعة ليتحقق قصد القربة ومع حصول ذلك يحصل المط وان لم يتحقق معه امتثال خصوص ذلك الامر نظراً الى عدم ملاحظته واما في الثالثة فيحتمل القول بعدم صدق الامتثال لخصوص شيء من تلك الاوامر وان تحقق الامتثال للامر في الجملة ولا منافاة نظراً الى ملاحظة قصد الطاعة للامر على سبيل الاجمال دون خصوص كل منها فيكون اداء للواجب بالنسبة الى الخصوصيات ويحتمل القول بحصول الامتثال ايض لكن نظراً الى قيام ذلك القصد الاجمالي مقام قصد كل واحد منها وتظهر الفائدة فيما لو نذر امتثال بعض تلك الاوامر او جميعها فيبر نذره بذلك على الاخير دون الاول ثم انه لو كان بعض تلك الاوامر ايجابياً وبعضها ندبياً كان ذلك الفعل متصفاً بالوجوب بحسب الواقع ضرورة غلبة جهة الوجوب على جهة الاستحباب وان صح ايقاعه على جهة الاستحباب بملاحظة امره الندبي من دون ملاحظة جهة الوجوب اذ لا مانع من اداء الواجب من جهة تعلق الامر الندبي به ولا يقضي ذلك بما يزيد على جهة الاستحباب الا انه ح متصف بالوجوب وان لم يوقعه المكلف من جهة وجوبه واتى به من جهة رجحانه نظراً الى الصالح الى حد الوجوب

على هذا لو نوى به امتثال الامرين كان الفعل ايضا متصفا بالوجوب خاصة لكن يكون ايقاع المكلف له على كل من جهتى الوجوب والاستحباب بعنى من جهة رجحانه المانع
من النقيض ورجحانه الغير المانع منه ولا مانع من تحقق الجهتين فيه اذ لا تضاد بينهما وانما المضادة بين حصول صفتى الوجوب والندب بحسب الواقع لاقتضاء احدهما
جواز الترك بحسب الواقع واقتضاء الاخر المنع منه واذا تقررت المغايرة بين الوجوب والندب بما اخذ صفة للفعل والملحوظ جهة لايقاعه فقد يتوافق الوجهان كما اذا اتى
فى المقام امتثال الامر الوجوبى فقد ادى الفعل المتصف بالوجوب من جهة وجوبه ولو لوحظ امتثال الامر الندبى اختلف الوجهان لاتصاف الفعل واقعا بالوجوب
واداؤه على جهة الندب لا تباينه بملاحظة الامر النادب خاصة فان قلت ان الامر الايجابى المتعلق بالفعل قاض بانشاء وجوبه وندبه فيلزم اجتماع الحكمين المتغايرين
عليهما قلت قد عرفت ان مدلول الامر الايجابى والندبى ليس الا انشاء الطلب الخاص الحاصل بعنوان الحتم او عدمه واما وجوب الفعل بحسب الواقع وندبه
فهو مما يلزم من الطلب المفروض فى بعض صوره وظاهر ان الانشائين المفروضين لا مدافعة بينهما بوجه لوضوح ان انشاء طلب الفعل لبعض الجهات على وجه غير مانع
من النقيض لا ينافى انشاء طلبه بانشاء اخر على وجه مانع منه من جهة اخرى والذى يتراءى التدافع فيه انما هو بالنسبة الى ما يتفرع على الانشائين المذكورين
من الحكم فانه اذا كان الامر ممن يعتد بقوله ويجب طاعته عقلا او شرعا يتفرع على انشائه الاول وجوب الفعل بالمعنى المصطلح اعنى رجحانه على نحو يذم تاركه
وعلى انشائه الثانى الندب المصطلح اعنى رجحانه على نحو لا يذم تاركه فيلزم اذن توارد السلب والايجاب على مورد واحد ويدفعه انه ليس مقتضى انشائه الطلب
الندبى عدم المنع من الترك مطلقا وانما مقتضاه عدم حصول المنع من الترك بذلك الطلب لعدم بلوغ الطلب هناك الى حد الالزام والمنع من الترك فلا ما
ما لو حصل هناك رجحان اخر للفعل بالغا الى حد المنع من الترك فاذا حصل الالزام والمنع من الترك بطلب اخر ومن جهة اخرى لم يزاحم ذلك لما عرفت من عدم
فى الطلب المذكور لعدمه فيوجب اتصاف الفعل بالوجوب من دون معارضة الامر الندبى له فيكون الصفة الثابتة للفعل بحسب الواقع هو الوجوب خاصة
اما الندب فانما يثبت له مع قطع النظر عن الجهة الموجبة وهو فرض مخالف للواقع اذ المفروض حصول تلك الجهة بخلاف الوجوب فانه يثبت له مع ملاحظة
الجهة النادبة ايضا لما عرفت من عدم المنافاة بين ثبوت المنع من الترك من جهة وعدم مقتضيه وانتفاء المنع من الترك بمقتضى ذلك الامر المقتضى للندب
فاتضح بذلك عدم المنافاة بين الامرين المفروضين المتعلقين بذلك الفعل لا من جهة نفسهما لتوهم اقتضاء احدهما المنع من الترك والاخر جوازه لما
عرفت من ان مقتضى الجواز ليس مطلقا بالنسبة الى ذلك الطلب الخاص ولا من جهة ما يلزمهما من الحكمين لما عرفت من عدم لزوم الاستحباب للطلب الندبى
اذ قد ينضم الى ذلك ما يقضى الى وجوبه كما هو المفروض فى المقام فاقصى الامر حصول الجهة النادبة فى الفعل الراجح وهو غير حصول الندب بالفعل لزاحم الوجوب
وربما يجعل المقام من قبيل اجتماع الحكمين اعنى الوجوب والندب من جهتين بناء على الاكتفاء باختلاف الجهة فى ذلك حسبما يجىء الاشارة اليه فى محله
فيندفع بذلك المنافات المذكورة ايضا الا انه موهون بما سنفصل القول فيه من بيان فساده والحاصل ان مفاد الوجوب هو رجحان الفعل البالغ الى
حد المنع من الترك بعد ملاحظة جميع جهاته والندب رجحانه الغير البالغ اليه كذلك ولا يعقل امكان بلوغ رجحان الفعل الى الحد المذكور على الوجه المفروض مع
عدم بلوغه اليه بحسب الواقع نعم لو فسر الوجوب والندب ببلوغ الفعل الى احد الحدين المذكورين نظرا الى بعض الجهات دار حصل هناك ما يزاحمه امكن الحكم
باختلاف الجهات الا ان التفسير المذكور خارج عن الاصطلاح وليس من محل الكلام الواقع فى جواز اجتماع الاحكام وعدمه اذ جواز الاجتماع على الوجه المذكور مما
لا مجال لانكاره ولا يتصور مانع اصلا هذا واعلم ان الاوامر الغيرية المتعلقة بمفهوم واحد من قبيل المذكور اذ ليس المقصود من كل من التكاليف المفروضة الا
ايجاد مطلق الطبيعة لاجل التوصل الى ذلك الغير الحاصل بايجاد فرد منها فلو كانت هناك غايات عديدة يتعلق الامر بها من جهة كل واحد منها تادت
تلك الواجبات باداء تلك الطبيعة مرة وكذا لو كانت بعضها واجبة وبعضها مندوبة سواء اتى به المكلف بملاحظة جميع تلك الجهات واتى به لخصوص الجهة
الموجبة او النادبة وكذا الحال لو كان واحد من تلك التكاليف نفسيا والباقى غيريا ومن ذلك يعرف الحال فى الوضوء عند تعدد غاياته مع وجوب الجميع
او استحبابها او اختلافها فيصح الاتيان بها بملاحظة جميع تلك الجهات وبعض منها ومع قطع النظر عن ملاحظة خصوص شىء منها اذا علم حصول الجهة المرجحة
فى الجملة واتى به من حيث رجحانه مع عدم ملاحظة الخصوصية ومع كون كل واحد من تلك الجهات موجبة يتصف الفعل بالوجوب وان كان الباقى نادبة ولو اتى به
بملاحظة الجهة النادبة خاصة فقد اتى بالواجب لا من جهة وجوبه بل من جهة المرجحة له بما دون الوجوب حسبما مر بيانه ويجرى ما ذكرناه فى المندوب المندوبة
اذا لم يشترط فى اداء المندوب ملاحظة جهة الندب كما هو قضية اطلاق المندوب وما انه اذا اتى به مع الغفلة عن تعلق الندب به فقد اتى بما يجب عليه لا من جهة وجوبه
بل لمندوبيته فى نفسه فيكون امتثالا للامر الندبى واداء للواجب بالنسبة الى المندوب وهكذا الحال فى نظائر ما ذكرناه ثانيهما ان يتعلق الامران والاوامر بمفهوم
واحد مع كونه قابلا للتكرار من غير ان يعلم كون المقصود مجرد الاتيان بالطبيعة على سبيل الاطلاق وح فهل يكون تعدد الاوامر القاضية بتعدد التكليف قاضيا
بتعدد المكلف به ايضا ليتوقف امتثال الامرين او الاوامر على تكرار الفعل على حسب الامر فلا يكون الاتيان بها مرة كافيا فى اداء تلك التكاليف وجهان بل قولان و
هذه المسئلة وان لم يعنونوها مبحثا فى الكتب الاصولية لكن يستفاد الحال فيه بملاحظة ما ذكروه فى تداخل الاسباب فى الغسل وما احتجوا به على التداخل و
عدمه فى ذلك المقام والاظهر كون تعدد التكليف ح قاضيا بتعدد المكلف به فلا يحصل البراءة من الجميع الا بتكرار ايجاد الطبيعة على حسب الامر وتمهيد
المرجح اقوى دليل عليه ولا فرق ح بين ما اذا علم اسباب التكاليف ولم يعلم شىء منها او علم السبب فى بعضها دون البعض وما اذا علم اتحاد اسبابها او اختلافها
وان كان الحكم فى صورة تعدد الاسباب اظهر اذ الاصل مع تعدد التكليف عدم تداخل التكاليف فى الاداء الا ان يدل دليل على الاكتفاء به وهذا الاصل
كما عرفت من الاصول المستندة الى اللفظ بحسب فهم العرف حيث ان المفهوم من الاوامر بعد ضم بعضها الى البعض كون المطلوب فى كل منها مغايرا للمطلوب بالاخر فيقيد
بذلك اطلاق كل منها وهذا الظاهر فى التكاليف الثابتة بالاوامر ونحوها من الالفاظ واما اذا كان فهم العرف مرجحة كافية فى ثبات ذلك واما فى التكاليف الثابتة بغير
اللفظ كالاجماع والعقل فيتبع ذلك الحال الدليل القائم عليه فان دل على كون المكلف به فى كل منها مغايرا للاخر فذاك وان لم يقم دليل على تغاير المكلف به
فقضية الاصل قاضية بالاجتزاء بالفعل الواحد لحصول الطبيعة المطلوبة بذلك والتحقيق ان يقال انه لا اطلاق فى المقام حتى يمكن التمسك به فى حصول الامتثال

والشغل اليقينى بالتكاليف قاض بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ ولا يحصل الا مع تعدد التكاليف فلو كان الواجب هناك هى الطبيعة المطلقة لا بشرط المغايرة
للاخر صح اداؤها بفعل واحد وان كان الواجب هو الطبيعة المقيدة بما يغاير اداء الواجب الاخر لم يصح الاكتفاء بفعل واحد فى ادائهما وحيث ان الواجب هناك دائر بين الوجهين
توقف البراءة اليقينية عند اليقين بالاشتغال على مراعاة الوجه الثانى والقول باصالة عدم تقييد الواجبين بما ذكر مدفوع بما عرفت من انتفاء الاطلاق فى
المقام ليتمسك فى نفى التقييد بالاصل المذكور مع دوران الامرين تعلق الوجوب بالمطلق والمقيد لا قضاء للاصل بشىء من الوجهين اذ كان الاصل عدم
تعلق الوجوب بالمقيد فكذا الاصل عدم تعلقه بالمطلق فالاوضح هو الرجوع الى ما يقتضيه اليقين بالاشتغال من تحصيل اليقين بالفراغ هذا والذى يظهر
من جماعة من المتاخرين فى بحث تداخل الاغسال قضاء الاصل بالتداخل فى المقام وحصول امتثال الجميع بفعل واحد الا ان يدل دليل على لزوم التكرار والذى
يستفاد من كلماتهم فى ذلك المقام على ما يظهر مما ذكره بعض الاعلام التمسك فى ذلك بامرين احدهما الاصل فان تعدد المكلف به خلاف الاصل وغاية
ما ثبت فى المقام تعدد التكاليف وهو لا يستلزم تعدد المكلف به كما عرفت فى الصورة المتقدمة فاذا امكن اتحاده كان الاصل فيه الاتحاد وعدم التعدد ثانيهما
ان امتثال الاوامر حاصل بايجاد الطبيعة مرة لاطلاق النص فلا حاجة الى التكرار وتوضيح ذلك ان مواد الاوامر حسبما مر بيانه انما تفيد الطبايع المطلقة المعراة
عن التقييد بشىء من القيود وهى حاصلة بالفرد المفروض فيكون الاتيان به اداء للمامور به بالنسبة الى كل من تلك الاوامر نظرا الى اطلاقها ويدفعهما ما عرفت
من قضاء العرف بخلاف المذكور اذ ليس المستفاد من تلك الاوامر بعد ملاحظة بعضها مع البعض الا تعدد المكلف به وكون المطلوب فى كل منها مغايرا لما
يراد بالاخر فمواد تلك الاوامر وان كانت موضوعة بازاء الطبايع المطلقة القاضية باداء الجميع بالاتيان بمصداق واحد لحصول الطبيعة المطلوبة بتلك
الاوامر فى ضمنه الا ان صريح فهم العرف يابى عن ذلك الا ترى ان السيد اذا قال لعبده اشتر منا من اللحم لا يفهم منه بعد فهم تعدد التكليفين من جهة العطف
الا كون المطلوب بالثانى هو المن المغاير للاول فاذا كان الحال كذلك فى الامرين المتعاقبين ايضا فلا يتصور فرق بينهما بعد البناء على تعدد التكليف كما هو
مفروض البحث بل فهم العرف حاصل هناك ايضا بعد ملاحظة الامرين معا والبناء على تعدد التكليفين من غير تامل منهم فى ذلك فيكون ذلك فى الحقيقة قيدا
فى المطلوب بكل من الامرين او الاوامر المتعلقة بالطبيعة وذلك التقييد انما يستفاد من تعدد الامر والتكليف المطلوب فى تعدد المكلف به حسبما بيناه فيكون
التقييد مخالفا للاصل مدفوعا باطلاق الاطلاق غير مفيد فى المقام بعد قيام الدليل عليه من جهة فهم العرف وكذا الحال فيما ذكر من الاصل فان الاصل لا
يقاوم ظاهر اللفظ نعم لو لم يكن هناك ظهور فى اللفظ لم يكن مانع من الاستناد الى الاصل وقد عرفت ان الحال على خلاف ذلك ويعضده ملاحظة الاوامر الواردة فى
الشريعة فان معظم التكاليف مبنية على تعدد المكلف به كما اذا نذر دفع درهم الى الفقير ثم نذر دفع درهم اليه وهكذا فانه يلزم بدفع دراهم على حسب النذر
الواقع منه ولا يكتفى بدفع درهم واحد عن الجميع قطعا وكذا لو فاتت احدى اليومية مرات عديدة لم يكتف فى قضائها بصلوة واحدة تقوم مقام الجميع وكذا
لو وجب عليه قضاء ايام من شهر رمضان لم يكتف بصوم يوم واحد عنها الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فى ابواب الفقه وكلها امور واضحة لاخفاء فيها بل
لو اريد الاكتفاء بفعل واحد عن امور متعددة توقف القول به على قيام الدليل عليه من نص او اجماع وكان ذلك خروجا عن مقتضى اللفظ فاستقراء تلك
المقامات اقوى شاهد على ما ذكرناه فان قلت ان مادة الامر انما وضعت للطبيعة المطلقة حسبما مر مرارا فيكون مفاد كل من الامرين والاوامر طلب الطبيعة
المطلقة فمن اين يجىء فهم التقييد المذكور اذ لم ينضم اليها قرينة خارجية قلت يمكن استناد ذلك الى ضم احد الامرين الى الاخر فان تعدد الايجاب ظاهر فى تعدد الواجب
وتميز كل منهما عن الاخر ويلزم من ذلك تقييد كل من المطلوبين بما يغاير الاخر فلا يصح الخروج عن عهدة التكليف به الا باداء كل على ما هو الحال فى معظم الاستعمالات
كما عرفت من البين ان المفهوم من اللفظ بحسب العرف حجة فى المقام وان استند ذلك الى ضم احد اللفظين الى الاخر ولم يكن كل منهما مستقلا فى افادته بل لا يبعد القول
فى المقام باستناد الفهم المذكور الى خصوص كل من الامرين لقضاء كل منهما باستقلاله فى ايجاب الطبيعة ووجوب الاتيان بها من جهته وقضية ذلك تعدد الواجب
المقتضى للزوم الاتيان بها كذلك حتى يتحقق الفراغ عنهما فتعدد الواجبين وان استند الى تعدد الامرين لكن ليس ذلك من جهة قضاء الانضمام بفهم معنى زائد على ما
يقتضيه كل من الامرين بل هو مستند الى ما يفهم من كل من اللفظين غاية الامر ان يكون تعدد ذلك المعنى مستندا الى تعدد الامرين فتامل ثالثها ان يتعلق الامران او
الاوامر بطبيعتين مختلفتين وح ان كان المقصود منهما مجرد حصول الطبيعة المطلقة على حسب ما مر فى الصورة السابقة اكتفى هنا ايضا فى اداء تلك التكاليف بالاتيان
بمورد الاجتماع لصدق حصول المكلف به بتلك التكاليف باداته ولا اشكال ايضا فى وجوب مراعاة التعدد فى الاداء لو صرح بكون المطلوب الاتيان بكل من تلك الطبايع بايجاد
مستقل لا يجامع اداء الاخر به اذ لا يعقل ح تداخل تلك التكاليف واما اذا اطلقت تلك الاوامر المتعلقة بها فالحال فيه كالصورة السابقة فلا بد اذن فى مورد الاجتماع
سيما مع اختلاف الاسباب وتعددها على نحو ما مر ويعرف الحال فيه من المسئلة المتقدمة اذ بعد قضاء تعدد التكليف هناك بتعدد المكلف به ولزوم تميز كل منهما
عن الاخر فى الايجاد فاقتضاء ذلك فى المقام اولى اذ تعدد المكلف به فى الجملة مع تعدد الطبيعتين مما لا مجال للتامل فيه انما الكلام هناك فى قضاء تعدد المكلف به تعدد
الاداء وتميز كل من الفعلين فى الخارج عن الاخر وهو الظاهر من قضاء الامرين المتعلقين بالطبيعة الواحدة تعدد المكلف به فى الخارج وتميز كل منهما عن الاخر فى الايجاد
مضافا الى جريان الدليل المتقدم هنا ايضا بل الظاهر ان فهم العرف فى المقام اوضح منه هناك سيما اذا كان بين المفهومين عموم من وجه والظاهر جريان الخلاف المتقدم
فى المقام ايضا والوجه فى القول به ما مرت الاشارة اليه ودفعه ايضا ظاهر مما قدمناه وينبغى التنبيه على امور احدها انه لو تعلق التكليف بامور وكانت تلك الامور
فى صورة واحدة لم يقض مجرد ذلك بتصادقها فى الفرد ليكتفى بايجاده مرة فى ادائها بناء على القول بالتداخل فان قضية القول بالتداخل جواز الاجتماع بعد العلم
باندراجها فى طبيعة واحدة او العلم بتصادق الطبيعتين فى مصداق واحد اما لو لم يثبت ذلك كتصادق الزكوة والخمس على شىء واحد وصدق واحد منها على
سائر الصدقات وصدقة مع اداء الدين وكذا تصادق زكوة الفطرة وزكوة المال وكذا تصادق سائر الحقوق المالية كمال الاجارة وثمن المبيع ومال المصالحة
والقرض وغيرها من الحقوق الثابتة فى الذمة وكذا تصادق صلوة الصبح ونافلتها وتصادق احدهما مع صلوة الطواف وغيرها مما يوافقها فى الصورة فلا اشكال
فى بطلان القول بالتداخل بالنسبة اليها ولذا لم يقل احد بالتداخل فى شىء من المذكورات ولم ينكر منه ذلك على سبيل الاحتمال ايضا وانها طبايع مختلفة متباينة

او غير ثابت المصادقة وان كانت متحدة بحسب الصورة فهى ادن خارجة عن محل الكلام فما يظهر من كلام بعض الاعاظم الاعلام من ادراج ذلك في مورد التداخل بعيد على ما ينبغي وح فالقول بالتداخل في مسئلة الاغسال بالنظر الى الاصل على القول به مبنى على اثبات تصادق تلك الاغسال وامكان اجتماعها او ثبوت كون الغسل طبيعة ذا افراد يتعدد جهة التكليف به واما مع عدم ثبوت شيء من الامرين فلا وجه للقول بالتداخل فيه ولو على القول باصالة التداخل فلا تغفل في المقام ثانيها ان محل الكلام ما اذا تعلق الاوامر بطبيعة واحدة قابلة للصدق على جزئيات وبطبائع متصادقة في بعض المصاديق او جميعها واما اذا تعلق الامر بمجموع امور هي من افراد طبيعة واحدة كما اذا وجب عليه الف درهم من الزكوة لم يعقل ان يكون دفع درهم واحد قائما مقام الجميع ضرورة تعلق الوجوب بالالف وهو غير صادق على الواحد فما في المقام من التمثيل بدفع دينار بدلا عن قنطار ليس على ما ينبغي ثالثها ان محل الكلام في المقام جواز اجتماع المطلوبين المتعددين في المصداق بان يكون فعل واحد مجزيا عنهما واما اذا كان متعلق المفهوم الذي تعلق الامران به كليا صادقا على افراد فلا يعتبر تعدده في مقام الامتثال كما اذا نذر دفع درهم الى فقير ثم نذر دفع اخر وهكذا فلا اشكال في جواز دفع ذلك كله الى فقير واحد وكذا لو تغايرا في المفهوم وتصادقا في المصداق اجزأ اختيار مورد الاجتماع واداء التكليفين بالنسبة اليه فلو قال اعط الفقير درهما واعط العالم دينارا وكان زيد فقيرا عالما جاز دفع النقدين اليه لو نذر شيئا للفقير وشيئا للسيد وشيئا للعالم فاتفق هناك فقير سيد عالم جاز دفع الكل اليه ويجري ذلك في الوصايا والاوقاف وغيرها نعم يجيء بناء على التداخل الاجتزاء باعطاء درهم واحد اياه والاكتفاء عن الكل لو كان المنذور في كل من النذور المفروضة دفع درهم وفيه ما عرفت من وهنه ومخالفته لفهم العرف ولو كان اتحاد المتعلقين حاصلا باتحاد الفعل المتعلق بهما كما اذا قال ائت بفقير وائت بعالم او قال اد فقيرا او زر عالما فاتفق هناك فقير عالم ففي الاجتزاء بالاتيان به منهما نظرا الى حصول الامرين بفعل واحد او لزوم تكرار الفعل ولو بالنسبة اليه وجهان والحق ان ذلك بعينه مسئلة التداخل وانما يجيء الثمرة في المثال من جهة احتمال قضاء المقام بكون المطلوب هو الطبيعة المطلقة ومع عدم استظهاره في المقام لا بد من التكرار على حسب ما فصلنا القول فيه ورابعها انهم اختلفوا في تداخل الاسباب وان الاصل تداخلها حتى يقوم دليل على خلافه او ان الامر بعكس ذلك وهذه المسئلة قد اشار اليها جماعة من المتاخرين وما قررناه من المسئلة المذكورة هو عين تلك المسئلة في بعض الوجوه ولتوضيح الكلام فيها على نحو يتبين به حقيقة المرام فنقول ان المراد بالسبب في المقام هو المقتضي لثبوت الحكم في الشرع مما انيط به الحكم على ما هو الشأن في الاسباب الشرعية سواء كان مؤثرا في ثبوت الحكم بحسب الواقع او كان كاشفا عن ثبوت مؤثر اخر كما في كثير من تلك الاسباب وسواء استحال الانفكاك بينهما او جاز التخلف كما هو الغالب نظرا الى وجود بعض الموانع او فقدان بعض الشرائط والمراد بتداخل الاسباب تداخلها من حيث السببية والتاثير بان يكون الحاصل منها مع تعددها سببا واحدا فلا يتفرع على تلك الاسباب الا حكم واحد فلا يحصل اداؤه الا بفعل واحد وان المراد تداخل مسبباتها بان تكون تلك الاسباب قاضية بتكاليف عديدة وخطابات متعددة متعلقة بالمكلف فالمقصود تداخل تلك التكاليف المسببة عن الاسباب المفروضة بمعنى حصولها في ضمن فرد واحد وتاديتها بفعل واحد فيكون اطلاق تداخل الاسباب على تداخل المسببات من حيث ان ملاحظة الاسباب انما هي من جهة المسببات المتفرعة عليها ويكون الثمرة في تداخلها من جهة تعدد الاسباب الموجبة لها والاظهر ان يراد بالعبارة المذكورة ما يعم الوجهين فيكون المقصود بها ان تعدد الاسباب هل يقضي بتعدد المسبب في الخارج او لا فيعم ذلك ما اذا قيل بعدم اقتضاء تعدد التكليف من اصله او كان مقتضيا لتعدد التكليف لكن يكون المكلف به حاصلا بفعل واحد سواء قيل بكون المكلف به واحدا او متعددا ايضا لكن يؤدى بحصوله في ضمن فعل واحد والوجه الثاني هو ما قررناه من المسئلة المذكورة بعينها الا ان المفروض هناك اعم من المفروض هنا لتعدد الامر مع تعدد الاسباب القاضية بها والمفروض هناك اعم من ذلك اما الاول فملخص القول فيه انه ان كان الفعل الذي تواردت عليه الاسباب المفروضة غير قابل للتعدد في الخارج فلا اشكال في كون المطلوب هناك فعلا واحدا سواء ثبت بكل من الاسباب المفروضة تكليف بذلك الفعل فيتاكد الحكم فيه نظرا الى تعدد جهات ثبوته او لم يؤثر في ثبوت الحكم الا واحد منها وان كان قابلا للتعدد في الخارج فان ظهر كون الاسباب المفروضة سببا لتكليف واحد فلا اشكال ايضا في عدم الحاجة الى تكرار المكلف به على حسب تلك الاسباب كما في الجنابات المتعاقبة الموجبة للتكليف بالغسل والاحداث الصغرى المتواردة الباعثة للتكليف بالوضوء عند وجوب المشروط به اذ المفروض كون الحاصل منها تكليفا واحدا متعلقا بالغسل او الوضوء الحاصل باداء مرة وان ظهر كون كل منها سببا للامر فالكلام ايضا في تعدد التكاليف يقضي التداخل بتعدد المكلف به وتعدد الاداء على التفصيل الذي بيناه وان لم يظهر شيء من الامرين وشك في كونها اسبابا لامر واحد او اوامر متعددة يتوقف الفراغ منها على تكرار الفعل على حسبها فهل يبنى على الاول او الثاني وجهان اظهرهما الاول اخذا بمقتضى الاصل السالم عن المعارض وما يتمسك به في مقابلة الاصل مدفوع بما سيأتي بيانه وعن بعض اعاظم الاعلام ان الاصل تعدد المسببات عند تعدد الاسباب مطلقا واحتج له بوجوه منها انه مما اتفق عليه الاصحاب وعليه يدور رحى الفقه في كل باب لم يخالف فيه سوى جماعة من المتاخرين وقد استند اليه الفقهاء الاثبات وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا به سبيل المعلومات ولم يحوجوا الى الدليل واضحا اعتبار الاثر كما يدل عليه ملاحظة المقامات التي قالوا بالتداخل فيها ومنها استقراء الشرعيات في ابواب العبادات والمعاملات فان المدار فيهما على تعدد المسببات عند تعدد الاسباب الا ما قام عليه من الدليل وهو من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في الجزئيات على ثبوت القاعدة وليس من الاستناد الى مطلق الظن ولا الى القياس في شيء منها ومنها ان اختلاف المسببات اما ان يكون بالذات كالصوم والصلوة والحج والزكوة ولا كلام فيه او بالاعتبار كصلوة الظهر اداء وقضاء للاختلاف في الثاني للاختلاف بالنسبة والاضافة الى السبب فان صلوة ركعتين بعد الفجر على من عليه صبح فائتة صالحة لها وللحاضرة وانما تختلف وتتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وخروجه ومثل ذلك حاصل في كل ما ينبغي فيه التداخل اذ المفروض فيه اختلاف الاسباب التي يختلف بها النسب واختلاف النسبة متى كان مقتضيا للتعدد لان المعنى المقتضي للتعدد حاصل في الجميع فالحكم في الكل ومنها ان ذكر الاسباب المتعددة قاض بتعدد مسبباتها نظرا الى تبادر الاختصاص المقتضي للتعدد فان مفاد قوله من نام فليتوضأ ومن بال فليتوضأ اختصاص كل سبب بمسبب فيجب الوضوء بخصوصه لاجل النوم كما يجب كذلك لاجل البول فالمستفاد منه وجوب وضوئين عند عروض الامرين ومنها ان الثابت من السببين المتعاقبين ينبغي ان يثبت المسبب لعموم ما دل على سببيته الثابت بعد الاول لان الظاهر من ترتب طلبه على حصول سببه تاخره عنه كما هو الشأن في

في سائر الاسباب بالنسبة الى مسبباتها فيكون مغايرا للمط بالاول لحصوله بالسبب الاول قبله فتعدد المسبب كما هو المدعى ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فبان دعوى الاجماع على ذلك مطلقا غير واضحة بل لو ثبت هناك اجماع فانما هو فيما اذا ثبت بالاسباب العديدة تكاليف متعددة واريد ادائها بمصداق واحد كما هو ظ من ملاحظة موارد ما ذكره من الجريان عليه في ابواب العبادات والمعاملات وليس توقف الاداء على الاتيان بالمتعدد الا مع ثبوت تعدد التكليف وهو اول الكلام في المقام واما الثاني فبما اشرنا اليه من ان تعدد التكليف هناك هو القاضي بتعدد المكلف به حسبما بيناه يعرف ذلك من ملاحظة الامثلة التي ذكرها المستدل قدس سره حيث مثل لذلك بالصلوات المتوافقة من فائتة وحاضرة والفوائت المتعددة من الفرائض والنوافل والفرائض المتوافقة كصلوة الزلزلة والايات وصلوة الطواف والنافلة والفريضة المتوافقين كصلوة العيد والاستسقاء وزكوة المال والفطرة الى غير ذلك مع ان اندراج اكثر ما ذكره في مورد التداخل محل كلام مرت الاشارة اليه فكيف يثبت به ما نحن بصدده من اثبات تعدد التكليف بمجرد تعدد السبب واما في الثالث فبان الاختلاف الحاصل بسبب النسبة والاضافة قد يكون منوعا للفعل بحيث لا يجوز اجتماع احدهما مع الاخر كصلوة الظهر والعصر واداء الدين والزكوة والخمس وهو خارج عن محل الكلام اذ محل البحث ما اذا كان المط نوعا واحدا او نوعين متصادقين ولو في بعض المصاديق فاريد اداؤهما باختيار مورد الاجتماع والمفروض هنا ان احد الاعتبارين لا يجامع الاخر ومع الخلو عن الاعتبارين لا يقع خصوص شيء من الامرين ولو فرض وقوع احدهما في بعض الفروض فلا يقع الاخر واما اذا امكن اجتماع الاعتبارين لحصول المط بكل من الامرين فذلك كان مورد البحث وح فعدم امكان التداخل في الصورة الاولى نظرا الى تباين الاعتبارين وعدم امكان اجتماعهما لا يقضي بعدم جواز الجمع بينهما في مورد النزاع مما لم يقم فيه دليل على التباين وامكن اجتماع الامرين بظاهر الاطلاق فالقول بان المعنى المقتضي للتعدد حاصل في الكل غير مفهوم المعنى فانه ان اريد به اعتبار مجرد الاضافة والنسبة باحد الوجهين فامر بعدم صحة منع الاجزاء معه فهو في محل المنع غاية الامر ان يقع به في بعض الفروض مما قام الدليل فيه على تباين الاعتبارين وان اريد به ان الاضافة والنسبة قاضية بتعدد الامرين في الجملة ولو في الاعتبار فهو كذلك ولا ينافي التداخل الملحوظ في المقام لحصول المغايرة الاعتبارية مع ذلك ايضا والحاصل انه مع انفكاك احدى الاضافتين عن الاخرى يكون مغايرتهما في المصداق حقيقة ومع حصولهما تكون المغايرة اعتبارية على انه قد يحصل الامران من غير حاجة الى مراعاة الاضافة والنسبة كما اذا قال اكرم هاشميا واكرم عالما فاذا اكرم هاشميا عالما فقد اتى باكرام الهاشمي والعالم من غير حاجة الى ملاحظة الاعتبارين واما في الرابع فبان دعوى الظهور المذكور على اطلاقها في محل المنع ضرورة ان تعدد الامرين المتعلقين بالفعل مع عدم ارادة التاكيد قاض بذلك سواء تعدد سببه واتحد كما مر بيانه فلو لم يكن هناك ما يظهر منه تعدد التكليف سوى تعدد السبب كان استفادة تعدد التكليف سوى تعدده من مجرده محل تامل بل الظ عدمه الا ترى انه لو قيل ان البول سبب الوجوب لم يفهم من اللفظ وجوب وضوئين عند عروض الامرين اذ احتمال ان يكون كل منهما سببا للوجوب في الجملة حتى انهما اذا اجتمعا لم يكن هناك الا وجوب واحد وكذا الحال لو قيل ان ادخال الحشفة سبب لوجوب الغسل والانزال سبب لوجوبه وقد ينافي في العبارة المذكورة ايضا بان لفظ السبب يقتضي فعلية التسبيب وهو لا يجامع كونهما سببين لمسبب واحد مع اجتماعهما اذ لا يكون السببية الا لاحدهما او يكون الامر سببا بالقوة وهو خلاف ظ اللفظ القاضي بسببية كل منهما فعلا ويدفعه ان السببية الشرعية لا تنافي عدم فعلية التاثير لصدق السببية الشرعية مع شانية التاثير فظاهر بل مراعات التاثير غير معتبرة في الاسباب الشرعية من اصلها ولذا لم يكن هناك مانع من اجتماعهما على سبب واحد كما هو ظ من ملاحظة موارده ومنها المثالين المذكورين ودعوى كون اطلاق السبب منصرفا الى ما يكون مؤثرا في الفعل محل منع ايضا على انه لا يجري ذلك فيما لو عبر عن السببية المفروضة بلفظ اخر غير ما ادعى من الظهور وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الخامس ايضا فان الاسباب الشرعية ليست بمؤثرات حقيقية في الغالب كما نص عليه المستدل قدس سره في ذلك الكلام وانما هي كاشفة في الغالب عن المؤثرات فما ذكره في الاحتجاج من ان الثابت بالسبب الثاني لا بد ان يكون مغايرا للمط الاول ضرورة تاخر المسبب عن سببه ليس على ما ينبغي اذ لا مانع من كون المسبب الثاني كاشفا عن السبب الاول وقد ايضا قد يكون مسببه تكليفا اخر متعلقا بالفعل الاول فيتاكد جهة التكليف به من غير حاجة الى تكراره فتحصل من جميع ما ذكرنا ان مجرد تعدد الاسباب الشرعية لا يقضي بلزوم تعدد الافعال المتفرعة عليها بل يمكن تواردها على محل واحد من غير خروج عن الحكم بكونها اسبابا وقد يقتضيها حصول جهتين للتكليف بالفعل فيتعدد التكليف دون المكلف به كما هو الملحوظ في المقام نعم تعدد التكليف قاض بتعدد المكلف به وتعدد المكلف به قاض بتعدد الاداء حسبما مر بيانه فيما قررناه من المسئلة اما مجرد تعدد السبب مع ثبوت تعدد التكليف فلا اقتضاء فيه بتعدد التكليف ولا تعدد المكلف به ولا تعدد الاداء نعم في تعدد السبب بعد ظهور تعدد التكليف تاييد للدلالة على تعدد المكلف به ولزوم تعدد الاداء كما مرت الاشارة اليه خامسها ان تداخل التكاليف بناء على القول بها مطلقا او على ما ذكرناه من التداخل في بعض الصور المذكورة فهل يتوقف حصوله على نية الكل تفصيلا او اجمالا او يحصل قهرا مع عدم نية خلافه او ولو نوى الخلاف مع نية البعض ويدخل فيه الباقي او نوى من دون تخصيص شيء من الامرين اذا اتى بصورة الفعل المشترك بين الكل وجوه والذي يقتضيه النظر في المقام ان يقال ان المط بالامرين الحاصلين في المقام اما ان يكون من قبيل العبادة او من غيرها او يختلف الحال فيه ثم ان الاداء اما ان يتوقف على قصده ونيته او انه مما يحصل باداء صورته فان كان كل من الامرين مما يحصل باداء صورته من غير توقف على نيته فلا بد من الحكم بالتداخل فيه مطلقا من غير توقف له على نيته فلا توقف له على تعيين شيء من المطلوبين ولا على قصد امتثال الامرين نعم لو كانا او احدهما عبادة توقف حصول الامرين على قصد القربة فلو نوى القربة باحدهما وغفل عن الاخر حصل اداؤه ايضا مع عدم قصد التقرب به بل ومع الغفلة عنه من اصله لما عرفت فيما قررناه سابقا من عدم توقف العبادة الا على اقتران قصد القربة في الجملة واما اعتبار قصد التقرب بملاحظة خصوص الامر الوارد بها فلا ولذا قلنا بامكان صحة العبادة مع عدم صدق الامتثال بالنسبة الى الامر المتعلق بها فيكون ما اتى به مسقطا للامر المتعلق بتلك العبادة نظرا الى اداء الواجب فغاية الامر في المقام ان يقع بعدم صدق الامتثال بالنسبة الى العبادة المفروضة وعدم ترتب الثواب عليها من تلك الجهة وقد عرفت انه لا مانع من صحة العبادة ووقوعها وسقوط الواجب بعد اقترانها بقصد القربة بجهة مصححة له وان لم يحصل بها امتثال الامر المتعلق بتلك العبادة ويحتمل في بادي الراي عدم وقوع العبادة الغير المقصودة

العبادة حصول الامتثال والاطاعة وهو غير حاصل مع عدم القصد الى التعبّد المفروضة بل ومع القصد الى عدم ادائها والاظهر بعد التامل هو الوجه الاول حسبما
مرّ الوجه فيه نعم لو اريد امتثال الامرين وترتب الثواب عليه من الوجهين توقف ذلك على قصد التقرب من الجهتين ولو في الاكتفاء بالنية الاجمالية مع عدم
التفطن التفصيل وجه سيّما اذا علم تعلق الامرين به ولم يعلم خصوصية شيء منهما فانّ به من جهة تعلق الامرين كائنا ما كان ولو توقف الاتيان به على قصد
نيته كما في الغسل فان صدق اسمه يتوقف على نيته والّا كان غسلا محضا وكاداء الزكوة فان دفع المال مع عدم قصد هما يكون عطية ولا يعد زكوة فان كان
كل من المطلوبين على الوجه المذكور فلا اشكال في توقف ايقاعهما على قصد هما ولو نوى باحدهما وقع به ذلك دون غيره سيّما اذا نوى عدم وقوعه فلا يتداخل
بناء على القول بالتداخل الّا بالنسبة هذا بالنسبة الى قصد اصل الفعل واما بالنسبة الى نية القربة فالحال فيه كالمسئلة المتقدمة من غير فرق والظاهر ان الاغسال
من هذا القبيل فلا تداخل بعد القول بعدم مباينتها كما هو الظ الّا مع قصد الكل نعم لو تمّ الدليل على الاجتزاء بفعل واحد عن الجميع ولو من دون قصد
الجميع بذلك كان خارجا عن حكم القاعدة ولو توقف احدهما على نيته دون الاخر فان نواهما او نوا هما معا وقعا معا والّا وقع الاخر خاصة وتوقف الاتيان بالاول
على اداء الفعل ثانيا مع القصد اليه سادسها قد عرفت ان مورد التداخل على القول به ما اذا كان المطلوبان من طبيعة واحدة او من طبيعتين متصادقتين
ولو في بعض المصاديق واما اذا كان بينهما مباينة في الخارج فلا كلام في عدم التداخل وان اتحدا في الصورة وح فنقول ان علم التباين والتصادق فلا كلام
واما اذا شك في تباين الطبيعتين وعدمه مع اتحادهما صورة كغسل الجنابة وغيره من الاغسال اذا شك في اجتماعهما في مصداق واحد فهل يبنى على
المباينة وعدم جواز التداخل حتى يتبين التصادق او على جواز التداخل نظرا الى الاتحاد في الصورة وعدم ثبوت المباينة فيجري المائي به عن الامرين وجهان
والمتجه هو الاول اذ مع احتمال التباين لا يمكن الحكم بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد نظرا الى قضاء اليقين بالاشتغال باليقين بالفراغ وعدم
قيام دليل على اجتماع المطلوبين في ذلك ليحكم معه بالفراغ وعدم قيام مجرد الاحتمال غير كاف في تحصيل البرائة بل لا يمكن الخروج بذلك عن عهدة التكليف
باحدهما ايضا مع قصد الامرين باداءه حسبما بان الاشارة اليه ثم فان قلت لو كان الحال على ما ذكر لم يكن هناك محصل للبحث عن مسئلة التداخل فانه
ان علم اجتماع الطبيعتين في مصداق واحد وحصولهما معا في فرد واحد كان ذلك قولا بالتداخل ولا يتجه انكاره حتى ممن ينكر اصالة التداخل لقيام الدليل
على حصول الامرين وان لم يعلم حصولهما في مصداق واحد وعدمه فالمفروض خروجه عن موضع البحث اذ لا يصح على القول باصالة التداخل تداخلهما في المقام
بمقتضى الاصل حسبما ذكر فلا يبقى مورد للبحث عن التداخل ليصح ورود القولين عليه قلت المنظور بالبحث في مسئلة التداخل اجتماع المطلوبين في مصداق
واحد والاجتزاء به عنهما وهو فرع اجتماع نفس الطبيعتين وتصادقهما اذ مع مباينتهما لا يصح احتمال الاجتماع ومع احتمالها لا يصح الحكم به ليحكم ببراءة الذمة عن
التكليفين باداءه وما ذكر من ان الاجتماع هو مفاد التداخل فلا يصح الذهاب الى انكاره موهون جدا لوضوح الفرق بين اجتماع المطلوبين في فعل واحد ليقوم
في حصول الامتثال مقام الفعلين وحصول الطبيعتين في مصداق واحد والمنكر للتداخل لا يمنع من الثاني وانما يقول بمنع الاول لدعوى فهم تقييد الطبيعة
المطلوبة بكل من الامرين بغير ما يؤدى به الاخر كما في قولك جئني بهاشمي وجئني بعالم فانه مع البناء على عدم التداخل لو اتى بهاشمي عالم لم يجز عنهما مع حصول
الطبيعتين به قطعا فمجرد اجتماع الطبيعتين لا يقضي بحصول المطلوبين لاقتضاء كل من الامرين اداء الطبيعة المطلوبة مستقلا مغايرا لما يؤدى به الامر في غير
مصداق الاجتماع عن احد الامرين دون كليهما فان قلت لو كان مجرد احتمال التباين وعدم اجتماع الطبيعتين قاضيا بعدم الحكم بالتداخل لم يتم المسئلة في كثير من
المقامات لقيام الاحتمال المذكور كما في الاغسال ونحوها قلت ان مجرد قيام الاحتمال المذكور غير مانع من التداخل مع قضاء الاطلاق بحصول الطبيعتين في
مصداق واحد كما اذا قال اغتسل للجنابة واغتسل للجمعة فانه اذا اتى بغسل واحد للامرين فقد صدق معه حصول الغسل للجنابة والجمعة ولا يمنع منه احتمال التباين
بين الفعلين وعدم اجتماعهما في مصداق فانه مدفوع بظاهر الاطلاق فتم التامل سابعها انه اذا تعلق امران بالمكلف وكان المط بهما متحدا في الصورة فهل يتوقف اداء المامور
به على تعيين كل من الفعلين بالنية على وجه ينصرف ما ياتى به الى خصوص احد الفعلين او يكفي الاتيان بفعلين على طبق الامرين وجهان والمتجه فيه التفصيل
حسبما نقرره اذ تفصيل الكلام في ذلك ان يقال ان المطلوبين المتحدين في الصورة اما ان يكونا متفقين في الحقيقة بان يكون المط بالامرين فردين من طبيعة
واحدة او يكونا مختلفين فيها وعلى كل من الوجهين فاما ان يكون الحكم المتعلق بهما متحدا كالوجوب والندب او مختلفا فان كان المطلوبان طبيعتين مختلفتين فاما ان
يكون انصراف تلك الصورة الى كل منهما منوطا بالنية بحيث يكون كل منهما منوطا بقصد لا يحصل الّا مع قصده كما في دفع المال على وجه الزكوة او الخمس واداء ركعتين على
انهما فريضة حاضرة او نافلة او يكون انصرافه الى احدهما غير متوقف على ضم قيد واما يتوقف عليه انصرافها الى الاخر كما في دفع المال الى الفقير على وجه العطية ودفعه
اليه على وجه الزكوة فان مجرد الدفع اليه من غير اعتبار شيء معه ينصرف الى العطية المطلقة لحصولها بنفس الدفع من غير حاجة الى ضم شيء اخر اليه بخلاف كونه زكوة لافتقاره
الى ضم ذلك لاعتباره على الثاني ينصرف الفعل مع الاطلاق الى ما لا يحتاج الى ضم القيد ويكون انصرافه الى الاخر متوقفا على ضم القيد لا ينصرف اليه من دونه وعلى الاول
لابد في حصول البرائة من اي من التكليفين على انضمام نيته فلو اتى بالفعل مط بطل ولم يحتسب من شيء منهما اذ المفروض توقف حصول كل منهما على ضم النية فمع
الاطلاق وعدم الانضمام لا يقع شيء من الخصوصيتين ايض فاما ان يقع بانصرافه اليهما او الى احدهما مبهما او معينا او لا ينصرف الى شيء منهما والاول فاسد كذا الثاني
لعدم وقوع المبهم في الخارج ومثله الثالث لبطلان الترجيح بلا مرجح فانحصر الامر في الرابع وهو المط وان كان المطلوبان من طبيعة واحدة فاما ان يكون كل من المطلوبين
او احدهما مقيدا بقيد غير ما اخذ في الاخر او يكونا مطلقين ليكون مفاد الامرين مفاد الامر باتيان الطبيعة مرتين او يكون احدهما مطلقا والاخر مقيدا فعلى الاول لابد
من ضم النية الى كل منهما لينصرف بها الى ما هو مطلوب الامر نظرا الى ان المط بكل من الامرين خصوص المقيد ولا يحصل ذلك من دون ضم النية بعد اتحادهما في الصورة
كما اذا وجب عليه صلوة ركعتين لبيت مخصوص ووجب عليه صلوة ركعتين اخريين لبيت اخر فلو اتى بفعلين على وجه الاطلاق لم ينصرف الى شيء من الامرين كيف وقد
عرفت في الصورة المتقدمة وان الامرين وجوه اربعة لا سبيل الى ثلثة منها فتعين الرابع ومعه يبقى التكليفان على حالهما وكذا الحال في الثالث بالنسبة
الى انصرافه الى المقيد مع الاطلاق وعدم ملاحظة الخصوصية ينصرف الى جهة الاطلاق نظير ما مرّ في الصورة المتقدمة واما على الثاني فهل يتوقف اداء كل منهما

على ملاحظة خصوص الامر المتعلق به ليتعين الفعل الواقع له او يصح مع الاطلاق ايض فيحصل امتثال الامرين باتيانه مرتين والّا كان امتثالا لامر واحد
وجهان والذي يقتضيه ظاهر القاعدة في ذلك عدم لزوم التعيين وجواز الاتيان به على وجه الاطلاق اذ المفروض كون الجميع من طبيعة واحدة من غير ان يكون
يتقيد بشيء سوى التعدد في الاداء والمفروض حصول المامور به على حسب ما تعلق الامر به فلا بدّ من حصول الواجب وسقوط التكليف فهو بمنزلة ما اذا
تعلق الامر بالاتيان بتلك الطبيعة مرتين على ان يكون كل من المرتين واجبا مستقلا في نظر الامر اذ لا شك ح في حصول الامتثال بالاتيان بالطبيعة مرتين من
غير اعتبار نية التعيين في اداء كل من الفردين بل لا يمكن فيه ذلك لعدم تميز كل من الامرين عن الاخر نظرا الى حصولهما بصيغة واحدة فان قلت انما كان
التكليف بالفعل هناك بصيغة واحدة كان طريق الامتثال فيه على الوجه المذكور اذ المفروض اتحاد صيغة الامر والمقصود بكل فعل هو امتثال ذلك الامر ايضا
الى ما ذكر من عدم امكان التعيين واما مع تعدد الامرين كما هو المفروض في المقام فلا وجه لذلك لاختلاف التكليفين وامكان ملاحظة كل منهما في اداء ما كلف
فلا بدّ من ملاحظته ليتحقق بذلك الفعل اداؤه قلت لا عبرة في المقام بتعدد نفس التكليف والمفروض حصول تكليفين في الصورتين من غير ان يكون الجميع
تكليفا واحدا في شيء من الوجهين فلا فرق بين اداء المطلوب بصيغة واحدة او صيغتين فاذا تحقق الامتثال في الصورة الاولى فينبغي تحققه في الثانية ايض
وامكان التعيين وعدمه لا يقضي بالفرق في ضرورة انه اذا امكن صدق الامتثال مع عدم التعيين لم يكن فرق بين القسمين والّا كان عدم امكان التعيين قاضيا
بالمنع من وقوع التكليف على الوجه المفروض ولما كان كل من جواز التكليف على الوجه المذكور وتحقق الامتثال معلوما صح ذلك بحصوله في المقام وايض من الظ
كون المط بالامر هو اداء المامور به وايجاده في الخارج والمفروض تحققه كلّ فاي مانع من تحقق الواجب نعم لو كان قصد امتثال خصوص الامر المتعلق بالفعل شرطا
في اداء الواجب جرى ما استشكل الحال في المقام وقد عرفت انه لا وجه لاشتراطه والقول بلزوم قصد الامتثال في العبادة قطعا فلا يتم ذلك بالنسبة اليها مدفوع بما عرفت
من ان القدر المعتبر في العبادة هو قصد الامتثال على سبيل الاطلاق واما اعتبار كونه امتثالا لخصوص الامر المخصوص فمما لا دليل على اعتباره فان قلت لا شك
انه مع عدم تعيين الفعل الواقع منه لاداء خصوص كل من المطلوبين لا يمكن انصراف ما ياتي به اولا الى خصوص شيء منهما لبطلان الترجيح بلا مرجح حسبما مرّ نظيره في
الصورة المتقدمة وكذا الحال فيما ياتي به ثانيا فكيف يصح الحكم باداء الواجبين مع عدم امكان الحكم بانصراف شيء من الفعلين الى شيء من الواجبين ومع الغض عن
ذلك فاقصى ما يبقى في المقام كون مجموع الفعلين اداء لمجموع الواجبين من غير ملاحظة لخصوص كل من الفعلين بالنسبة الى خصوص كل من الامرين ولا يتم ذلك فيما
اذا اتى باحد الفعلين كلّ ولم يتمكن من الاخر او تعمد تركه مثلا اذ لا يمكن صرفه الى خصوص شيء من التكليفين وكونه اداء لاحد الواجبين على سبيل الابهام غير متعقل
ايض اذ لا يعقل حصول المبهم في الخارج قلت قد عرفت ان المتحصل من المفروضين هو وجوب الاتيان بالطبيعة المفروضة مرتين من غير فرق بين مقام التعيين وعدمه كما انه
اذا اتى هناك باحد الفردين فقد حصل احد الواجبين قطعا فكذا في المقام وان لم يتعين ذلك لاداء لخصوص ما امر به في كل من الامرين اذ لا يعتبر ذلك في اداء الواجب
فهو اذن قد ادى احد الواجبين وبقي الاخر وان لم يتعين خصوص المؤدى والباقي في الذمة وليس ذلك من قبيل الحكم بوجود المبهم في الخارج اذ لا ابهام في الفعل
الواقع في الخارج ولا في جهة وقوعه فهو اداء لبعض ما يثبت وجوبه بالامرين وقد يستشكل في المقام بانه قد اشتغلت الذمة باداء ما تعلق به كل من الامرين
المفروضين وبعد الاتيان بالفعل المفروض لا يمكن الحكم بتفريغ الذمة عن خصوص شيء من التكليفين ضرورة بطلان الترجيح من غير مرجح والحكم بسقوط واحد منهما
على سبيل الابهام اثبات لحكم وجودي للمبهم الواقعي وهو مح فلا بد من القول ببقاء الامرين معا فلا يكون الفعل المفروض اداء لشيء من الواجبين ويمكن دفعه بانه
لا مانع من الحكم بسقوط احد الواجبين الثابتين عن الذمة لتعين احد الامرين في الذمة كما انه يمكن الحكم باشتغالها باحد الشيئين ح يمكن الحكم بسقوط احد الواجبين
الثابتين في الذمة وثبوت الاخر فيها كلّ نعم بعد ما حكم بثبوتهما معا وعدم صحة الحكم بسقوط خصوص كل من الواجبين لا يقتضي الحكم ببقائهما معا لانقلاب كيفية
الاشتغال ح فهي اذن غير مشغولة بخصوص كل منهما بل مشغولة باحدهما بدلا من احدهما وح فهل يتعين عليه الاتيان بالاخر ايض على نحو الاجمال او يتخير بينه وبين
تعيينه اداء لخصوص احد الواجبين وجهان والمتجه منهما هو الثاني لكون اداء الواجب في الاول على نحو كلي صالح لوقوعه اداء لكل من الواجبين فاذا عين احدهما فيما
اتى به ثانيا تعين له وقضى بصرف فعله الاول الى الاخر فان قلت انه لو كان احد الفعلين المفروضين واجبا والاخر مندوبا واتى بالفعل مط لم يصح الحكم بسقوط
احد التكليفين المفروضين بالخصوص كما هو الحال فيما اذا اتفقا في الحكم لما عرفت من لزوم الترجيح بلا مرجح ولا وجه هنا للحكم بسقوط احدهما على سبيل
الاطلاق حسبما ذكر هناك لاختلاف الحكمين نوعا مع ان الفعل الواقع في الخارج لا يخرج عن الاتصاف بالوجوب او الندب مثلا ومع البناء على الوجه المذكور لا يصح اتصافه
خصوص شيء من الفعلين الواقعين في المقام بخصوص شيء من الحكمين حسبما عرفت قلت يمكن دفع ذلك بوجهين احدهما انه لا مانع من اتصاف احد الفعلين
الحاصلين بالوجوب والاخر بالندب من غير ان يتميز خصوص الواجب عن المندوب الا ترى انه اذا وجب للسيد على عبده دفع درهم الى الفقير وندب دفع درهم اخر
اليه فدفع اليه العبد درهمين من غير ان يعين احدهما بخصوصه لاداء الواجب والاخر لاداء المندوب فانه لا يشك اهل العرف في صدق الامتثال وحصول البراءة
والخروج عن عهدة التكليفين مع عدم تعيين خصوص الواجب والمندوب والوجه فيه ظاهر ايض فان قضية الاطلاق لزوم حصول كل من المطلوبين باداء الطبيعة المطلقة
حسبما مرّ في الصورة المتقدمة ولا دليل على لزوم اعتبار التعيين سوى ما يتخيل من عدم انصراف شيء من الفعلين الّا انه يتصف احدهما بالوجوب قطعا وهو
كاف في اداء الواجب لحصول المط به فيكون المتصف بالوجوب في الخارج هو احد الفعلين الحاصلين من غير ان يتصف خصوص شيء منهما فيكون الواجب في الخارج
امرا دائرا بين الامرين فان قلت ان الوجوب صفة خارجية لابد له من متعلق متعين في الخارج ليصح قيامه به فكيف يمكن ان يتصف به الامر المبهم الدائر بين شيئين
قلت وجوب الفعل انما يتعلق بذمة المكلف فكما انه لا مانع من تعلق الوجوب بالطبايع الكلية كما هو الحال في معظم التكاليف المتعلقة بذمة المكلف فلا مانع
ايض من كون احد افراد الكلي متصفا بالوجوب والاخر بالندب كذا لا مانع من حصول الواجب باحد الفردين المتحققين في الخارج فيكون الوجوب قائما بمفهوم احدهما
الصادق على كل منهما على سبيل البدلية فان قلت انه ليس في الخارج الا خصوص كل من الفردين والمفروض عدم اتصاف شيء منهما بالوجوب فاين محل الوجوب
قلت ليس الوجوب كسائر الصفات الخارجية الموجودة في الخارج وانما هو امر اعتباري متعلق بالفعل بملاحظة الذمة المكلف ولا مانع من تعلقه باحد الفعلين

الخصوصية ... فيتعلق ... حاله وبعضها ... من ... والزام ... الخصوص ... كل من الفعلين

خارجا لملاحظة العقل تبعا لوجود الفردين اذ مع الحكم بوجود الفردين نحكم بوجود احدهما الصادق على كل منهما قطعا فلا مانع من ان يكون ذلك هو متعلق الوجوب
فيكون المحبوب فى تمام وجب حاصلا بحصوله فهذا ينزل الى ذلك انه اذا اوجب السيد على عبده احد فعلين وندب عليه الاخر من دون تعيين فاتى بهما معا
كما اذا اوجب عليه دفع احد الرغيفين الى الفقير وندب عليه دفع الاخر فدفعهما معا لم يكن هناك ريب فى تحقق الامتثال كما يشهد به صريح العرف من غير حاجة الى تمييز
خصوص الواجب عن المندوب فى النية وليس الحال فيه الا على ما قررناه فظهر بذلك انه لا يتصور مانع من حصول الوجوب فى الخارج على نحو لا يتخصص متعلقه بل يكون
امرا مطلقا دائرا بين فردين او افراد وليس القول به حكما بوجود شىء فى الخارج على سبيل الابهام بل فى اعتبار متعلقه على الوجه المفروض بحوم التعيين بالنسبة اليه
لصحة حصوله على الوجه المفروض وعلى غيره حسب ما بيناه ولا مانع ايضا فى المقام من جهة ابهام الفعل الواقع الدائر بين الواجب والمندوب اذ المفروض تعلق الامر
هناك بنفس الطبيعة المطلقة وكون الفردين من طبيعة واحدة ومجرد دوران حكم الفرد بين امرين لا يقضى بابهام الفعل الواقع اذ المفروض عدم قضائه باختلاف النوع ولا
بتقييد المامور به بالحكم المفروض اذ ليس الحكم الثابت للامر فيه الا فى المامور به حتى يكون اختلاف القيدين قاضيا بابهام الفعل الواقع مع عدم ضم شىء
منهما بل ليس المطلوب على الوجهين الا نفس الطبيعة المطلقة غاية الامر ان يكون تعدد الامرين قاضيا بتعدد المكلف به وذلك غير قاض بابهام فى الفعل
الواقع كما هو الظاهر من ملاحظة الامر بايجاد الطبيعة مرتين نعم لو كان متعلق الامرين طبيعتين مختلفتين او كان المطلوب بكل من الطلبين هو الطبيعة المقيدة بقيد
مخصوص غير ما قيد به الاخر لزم التعيين لا بهام الفعل الواقع من دونه حسب ما مر الكلام فيه وليس المقام من ذلك قطعا لتعين الطبيعة الحاصلة فى
كل من الايجادين فضلا عن دوران حكمها فى كل منها بين الوجهين ثانيهما انه لو تم ذلك فانما يتم فيما اذا اتى بالفردين دفعة واما اذا اتى بهما تدريجا فلا
حاجة الى تعيين الواجب فى الواقع ولا هو الواجب فى ذلك لانه بعد تعلق الامر الوجوبى بالطبيعة المطلقة يكون الاتيان بنفس الطبيعة الحاصلة باداء اى
فرد منها واجبا بحسب الواقع فيكون اداؤه اداء للواجب سواء قصد به اداء الواجب ولا بل وان قصد به اداء المندوب لما عرفت من عدم اعتبار ذلك القصد
فى اداء الواجب نعم لو نوى الخلاف عمدا وكان المامور به عبادة اشكل الحال فى الصحة من جهة البدعة فان قلت انه كما تعلق الامر الايجابى بالطبيعة المطلقة
كذا تعلق الامر الايجابى بالطبيعة المطلقة كذا تعلق بها الامر الندبى ايضا وكما يحصل اداء الواجب بالاتيان بالطبيعة المطلقة كذا يحصل اداء المندوب به فاى باعث
بترجيح جهة الوجوب حتى يكون ما ياتى به اولا منصرفا الى خصوص الواجب من غير ان يكون دائرا بينهما ولا منصرفا الى المندوب فلا وجه للحكم بالانصراف الى خصوص
الواجب الا مع تعيينه بالنية قلت لا حاجة فى ذلك الى ضم النية اذ مع تعلق الامرين بالطبيعة المطلقة يقدم جهة الوجوب نظرا الى اشتماله على المنع من الترك وخلو
الندب عنه وقد عرفت فى المباحث المتقدمة انه مع حصول الجهتين المتعلقتين بالمفروضتين يقدم الجهة الاولى فان الرجحان هناك بالغا الى مرتبة المنع عن الترك
بخلاف الثانية وعدم بلوغها الى تلك الدرجة من جهة لا ينافى بلوغها اليها من جهة اخرى فمع حصول الجهتين تقدم الجهة المثبتة فان قلت ان ما
ذكر انما يتم فيما اذا تعلق الامران بنفس الطبيعة الحاصلة بحصول فرد منها على ما بين سابقا من كون المطلوب اداء نفس الطبيعة من الجهتين المفروضتين
فلا يتاتى بحصول المطلوبين باداء واحد مع انضمام المؤدى بالوجوب خاصة وانما الثابت هناك رجحة لايقاع الفعل من غير ان يتصف به الفعل واقعا على ما مر
تفصيل القول فيه وليس المقام من ذلك اذ المفروض كون المطلوب اداء الطبيعة مرتين احدهما على سبيل الوجوب والاخر على جهة الندب فلا اجتماع للجهتين فى شىء
واحد حتى يقدم جهة الوجوب على الندب وانما الواجب هنا ايجاد والمندوب ايجاد اخر ولا يمكن تعيين شىء منهما الا بالنية نظرا الى دوران الفعل من دون نية
الامرين قلت المحصل من الامرين فى المقام هو مطلوبية اداء الطبيعة المفروضة مرتين مرة واجبة ومرة مندوبة وقضية ذلك وجوب المرة الاولى واستحباب
الثانية دون العكس لصدق اداء الواجب بالاتيان بها اولا نظرا الى حصول الطبيعة الواجبة فالحاصل من الامرين بعد ملاحظتهما كون ما ياتى به اولا واجبا
والثانى مندوبا الا ترى انه اذا امر السيد عبده على جهة الوجوب باعطاء درهم للفقير ثم امره باعطائه درهما على جهة الندب فدفع العبد اليه درهما واحدا
حكم فى العرف ببراءة ذمته عن الواجب قطعا ولذا لا يجوز احد من العقلاء عقوبته على ترك الواجب كيف ولم يكن الواجب عليه الا اعطاء الدرهم وقد اتى به
فان قلت ان المطلوب بكل من الامرين متقيد بما يغاير المطلوب بالاخر ولذا تعدد المطلوبان فى المقام ولم يصح حصولهما بفعل واحد فلا يتم الحكم بالانصراف الى الفعل
الاول الى خصوص الواجب من جهة صدق الطبيعة المطلقة عليه اذ ليس المطلوب فى المقام مطلق الطبيعة حتى يكتفى بصدقها فى المقام بل لا بد من ضم النية
المعينة لتحقق المغايرة المطلوبة قلت انه لم يتعلق كل من الامرين الا بالطبيعة المطلقة غير ان المقصود بهما اداء الطبيعة مرتين واللازم من ذلك مغايرة اداء الواجب
لاداء المندوب لا ان يكون كل من وجوب الفعل وندبه قيدا فى الفعل المطلوب حتى انه لا يؤدى الفعل من دون ملاحظته فيعتبر فى كل من المطلوبين ملاحظة
مغايرة لاداء المطلوب الاخر بل ليس المطلوب الا ادائين للطبيعة المطلقة وح فنقول ان وجوب اداء الطبيعة على الوجه المذكور وندبه كذلك قاض بكون الاول
للواجب والثانى اداء للمندوب من غير حصول ابهام فى المقام ليتوقف على التعيين فى ذلك لصدق اداء الواجب به فيتعين الفرد الاخر لاداء المندوب والقول بان صدق
ذلك ليس باولى من عكسه اذ يصح ان يصدق بذلك اداء المندوب به فيتعين الاخر لاداء الواجب مدفوع بان صدق المطلوبين على الطبيعة الحاصلة على سبيل البدل
قاض باداء الواجب بحصولها نظرا الى اندراج ذلك الفرد تحت الطبيعة المطلقة المتعلقة للامر الايجابى وبه يسقط ذلك الامر اذ لا يصح للامر مؤاخذة المامور على
ترك المطلوب مع الاداء المفروض نظرا الى حصول الطبيعة المطلوبة وح لو اقتصر على ذلك كان تاركا للمندوب لعدم ادائه الطبيعة الراجحة على وجه غير مانع من النقيض
فالحاصل مما قررناه ان تعلق الامرين بالطبيعة المطلقة على الوجه المفروض قاض بوجوب الطبيعة المطلقة الملحوظة لا بشرط شىء نظرا الى كون المفروض المنع من
ترك مطلق الطبيعة بحيث لا يوجد منها فرد فى الخارج فيكون المندوب هو ايجادها الثانى فانه الذى يصدق عليه حد المندوب حيث انه الراجح الذى يجوز
تركه فاللازم من تعلق الامرين بالطبيعة المطلقة على الوجه المفروض وجوب الطبيعة المطلقة وندب تلك الطبيعة المطلقة بحيث لو تركها بالمرة كان معاقبا
قطعا ورجحان فعلها على وجه غير مانع من النقيض بالنسبة الى ايجادها الثانوى ثم انه يتفرع على ما ذكرنا امور كثيرة منها عدم وجوب تعيين الذكر الواجب فى
اذكار الركوع والسجود وكذا الحال فى التسبيحات فى الركعتين الاخيرتين اذا اكتفى بالاتيان بالتسبيحات الاربع مرة وقد يقال بوجوب التعيين فى المقام نظرا

الى البناء عليه فى المسئلة المذكورة وهو مدفوع بما عرفت ويومى الى خلو اخبار الباب عن ذلك وعدم تعرض احد من الاصحاب فيما اعلم لوجوب اعتبار ذلك فيهما مع انهما من
اعظم ما يعم به البلوى وتشتد الحاجة اليهما مضافا الى جريان السيرة المستمرة على خلافه بحيث كان يحصل منه القطع بفساده وفى ذلك شهادة على صحة ما
اخترناه فى المسئلة المذكورة وعلى ما اخترناه لو سها فاتى بالاولى على جهة الندب وقع واجبا وجاز له الاقتصار عليه ومنها عدم لزوم تعيين صوم القضاء لكل
يوم فاته من شهر رمضان اذ الواجب من الصوم حينئذ من افراد طبيعة واحدة ومنها انه لو كان عليه منذورات عديدة من افراد طبيعة واحدة اكتفى فى ادائها بقصد اداء
المنذور من غير حاجة الى تعيين خصوص كل منها ومنها انه لو كان عليه ديون عديدة من جنس واحد على صفة واحدة فادى واحدا من ذلك الجنس من غير تعيينه
لخصوص واحد معين منها حصل البراءة على قدر المؤدى من غير ان ينصرف الى خصوص واحد منها وقد يشكل الحال فى هذه المقامات فيما اذا تعلق حكم خاص باحد
الواجبين فاتى باحدهما على الوجه المذكور كما اذا كان قد نذر ان لا يتيا بواحد معين منها او نذر على تقدير الاتيان به التصدق على الفقير مثلا وكان هناك
رهن بازاء احد الدينين او حل اجل احد هما دون الاخر بعد الدفع فهل يرتفع بانصرافه الى ما اشتمل على الخصوصية لدفع ذلك بالاصل او بتخيير الفاعل او الدافع
فى التعيين وجوه وقد يقال بتعيين الاول اذ اعين الثانى لاداء الاخر فيتعين المطلق للاول ولا يخفى ذلك عن وجه كما مرت الاشارة اليه ومن ذلك ما لو كان عليه
دينان على الوجه المذكور لرجلين فوكلا ثالثا فى القبض فدفع اليه احد الحقين اذ كلاهما من غير ان يعين شيئا منها لخصوص احدهما ومنه ما لو باعه قفيزين من حنطة
بدرهمين واقبضه المبيع وباعه ايضا قفيزا اخر بدرهم من غير ان يقبضه فدفع اليه المشترى درهما من غير ان يعينه ثمنا لخصوص احدهما فهل يثبت خيار التاخير
بالنسبة الى غير المقبوض لعدم تعين المقبوض ثمنا له او يبنى على اللزوم اخذا بمقتضى الاصل لدوران الثمن بينه وبين المقبوض ولنقطع الكلام فى المجلد الاول
من هذا التعليق الموسوم بهداية المسترشدين على اصول معالم الدين ويتلوه المجلد الثانى فى بحث دلالة الامر على الوحدة او التكرار ونسئل الله الكريم المنان
ان ينفع به اهل العلم والفضل والايمان ان يجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم وقد وقع الفراغ منه ليلة الجمعة العاشر من شهر ربيع الثانى من
شهور سنة الف ومائتين وسبعة وثلثين والصلوة والسلام على محمد واله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين
وكتبه مؤلفه المفتقر الى رحمة ربه الكريم محمد تقى ابن المرحوم محمد رحيم عفى الله سبحانه عنهما بالمغفرة
فضله العميم وحشرهما مع مواليهما الاكرمين محمد واله الطاهرين وصلى الله
عليهم اجمعين   راقم الحروف اقل السادات الطلاب
ابن محمد الرضوى محمد على الخونسارى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف المرسلين وافضل المتقين محمد الصادق الامين وعلى سيد الوصيين وامام المتقين على امير المؤمنين
وعلى اهلهما الطاهرين واولادهما المعصومين الائمة المختارين قوله الحق ان صيغة الامر قد يتراءى فى المقام ان القائل بكون الامر للمرة او التكرار قائل بكون
المطلوب بالامر الفرد والنافى لدلالته عليهما قائل بتعلقه بالطبايع حيث يقول بدلالته على مجرد طلب مطلق الحدث من غير دلالة على مرة ولا تكرار وليس كذلك
بل يصح القول بكل من الاقوال المذكورة على كل من الوجهين المذكورين اذ يمكن ملاحظة المرة والتكرار فيه للطبيعة او الفرد فتقول اوجد الطبيعة مرة
او مكررا او اوجد الفرد كذلك نعم ايجادها مرة او مكررا كمطلق ايجادها انما يكون بايجاد الفرد وهو لا يستلزم تعلق الامر بالفرد وكذا النافى لدلالته على الامرين
يصح له القول بكون المطلوب بالامر هو الفرد فى الجملة من غير دلالة على الوحدة او التكرار وهو ظاهر نعم القائل بوضع الامر للمرة او التكرار لا يقول بوضعه للطبيعة المطلقة
ضرورة تقييد ما عنده باحد القيدين المذكورين وهو غير القول بتعلقه بالفرد وذلك لا يستلزم ايضا ان يكون القائل المذكور قائلا بتقييد الحدث
المتعلق للطلب بذلك بل قد يقول بكون المقصود بالحدث نفس الطبيعة المطلقة ويكون الدلالة على المرة او التكرار من جهة الصيغة وهذا هو الظاهر من القائل
بالتكرار اذ لا وجه للقول بافادة مدلول الحدث ذلك واما القول بالمرة فيتصور على كل من الوجهين المذكورين ثم انه يمكن تحرير النزاع فى المقام فى بيان ما وضع
له صيغة الامر على نحو ما مر فى الاصل السابق وهو الظاهر من كلماتهم فى عنوان المسئلة ويستفاد من ملاحظة ادلتهم ومطاوى كلماتهم وقد يقع التصريح منهم
بذلك فى بعض المقامات ويمكن ان يكون النزاع فيما يستفاد من الصيغة عند الاطلاق سواء كان من جهة الوضع لخصوصه او انصراف الاطلاق اليه وهو الذى يعطيه
ملاحظة الاستعمالات اذ القول بوضع الصيغة لخصوص المرة حتى يكون الامر بالفعل مرتين وما يزيد عليه مجازا فى غاية البعد بل لا يبعد القطع بفساده وكذا
لو علق الفعل بالمرة بناء على القول بوضعه للتكرار بل قد لا تكون المادة قابلة للتكرار فينبغى ان تكون تلك الصيغة مجازا دائما اذ لم نوله وانما يدل على
طلب الماهية اه يعنى من غير ان يدل على ذلك بل يفيد كون الماهية مطلوبة فى ضمن المرة او دائما قوله فقالوا بافادتها التكرار اه القول به محكى عن ابى حنيفة
والمعتزلة والاستاد ابى اسحق واصحابه ثم ان الدوام والتكرار يفترقان بحسب المفهوم من حيث ان التكرار ظاهر فى الافراد المتعددة المنفصلة والظاهر من الدوام
هو الفرد الواحد المستدام او الاعم منه ومن الاول لعل الظاهر ان المراد بهما فى المقام امر واحد فعلى القول به يتحقق بكل من الوجهين ولا يبعد اختلاف الحال فيه على
حسب اختلاف الافعال قوله ونزلوها منزلة ان يقول افعل ابدا القول بالتكرار يتصور على وجهين احدهما ان يراد به مطلق التكرار الشامل للمرتين وما فوقها
او خصوص المرتين ثانيهما ان يراد به التكرار على وجه الدوام وهو المحكى عن القائل بالتكرار حكاه السيد والغزالى والعضدى وغيرهم وهو الذى يقتضيه ملاحظة ادلتهم
وعلى كل من الوجهين فاما ان يكون التكرار ملحوظا فى المامور به على وجه لا يحصل الامتثال اصلا الا بالاتيان به مكررا على الوجه المفروض ويكون عنوانا عن
الافعال المتكررة فيكون كل من تلك الافراد واجبا مستقلا يحصل بكل واحد منها امتثال الامر ويكون الاتيان بكل منها واجبا فى اصل التكليف المذكور اذ المكلف
عديدة وكذا الحال فى الفعل الواحد المستدام اذا لوحظ تجزيته على ابعاض الزمان والظاهر بناء على الثانى على حسب التكرار الملحوظ فى النهى فى ترك كل

عن امتثال مستقل من غير ان يتوقف حصول الامتثال ببعضها ثم ان المنصوص ح في كلام بعضهم تقييد التكرار المدلول بالصيغة بما يكون ممكنا ونص العلامة
بان المراد بالتكرار الممكن عقلا وشرعا ولا يبعد ان يريد بالممكن العقلي ما يعم العادي فيما لو بلغ الى حد يتعسر الاتيان به جدا بحيث يعد متعذرا في العرف بل لا يبعد
انصرافه الى التكرار على النحو المتعارف فلا ينافي الاشتغال بالاكل المعتاد والنوم المعتاد ونحوهما وكيف كان فلو زاحمه واجب اخر لم يمنع احدهما من اداء الاخر بل ان كان
الاهم واجبا مرة او مرات معينة لزم تكرار المامور به على وجه لا يزاحم الاتيان به كل ح ان كان مطلقا ايضا كان الحال فيهما سواء فيعتبر تكرارهما على نحو واحد لعدم الترجيح و
كذا الحال في الاوامر المطلقة العديدة ويمكن ان يكون ذلك ونحوه من تقييد الاطلاق فيكون كل من الامرين او الاوامر مقيدا لاطلاق الدوام المستفاد من الامر و
لو كان احد الامرين مطلقا والاخر مقيدا بالدوام احتمل كونهما كالمطلقين وترجيح المقيد بالدوام فيؤتى بالاخر مرة قوله فجعلوها للمرة القول به محكي عن جمع كثير و
حكي من ابي الحسين ايض وكذا عن ظ الشافعي ثم ان القول بالمرة يتصور على وجوه احدها ان يراد به المرة بشرط لا وهي المرة المقيدة بالوحدة فيحمل الامر الى امر ونهي عن
طلب ايجاد الفعل مرة وطلب تركه زائدا عليها ويتصور ذلك على وجهين احدهما ان يكون كل من طلب الفعل والترك مستقلا حتى انه اذا اتى بالفعل مرتين
كان مطيعا عاصيا ثانيهما ان يكون طلبه للفعل مقيدا بترك الزائد فيكون فعله الثاني عصيانا ومانعا من حصول الامتثال بالاول فيكون الحكم بحصول
الامتثال بالاول مراعى بعدم الاتيان به ثانيا وح فاما ان يق بعدم امكان الامتثال اصلا اذ لا يمكن الاتيان به مرة بعد ذلك او يق بكون فعله الثاني مبطلا للاول
فكانه لم يات به لعدم العبرة بالباطل فلا بد من الاتيان بالثالث وح ان اتى بالرابع ابطل الثالث وهكذا الحال في سائر المراتب ثانيها ان يراد به المرة بشرط لا ايض لكن
من دون ان يحمل الامر الى امر ونهي بل بان يكون المط هي المرة المقيدة بعدم الزائد حتى انه اذا اتى بالزائد لم يتحقق الامتثال بالاول لفوات شرطه من دون ان يكون
مجرد الاتيان بالثاني منهيا عنه بنفسه فيتحقق الامتثال ح بالمرة الثالثة والخامسة مثلا الوجهان المتقدمان ثالثها ان يكون المراد به المرة لا بشرط شيء ان
يفيد كون المرة مطلوبة من غير ان يراد ترك الزائد فالمقص هو الاتيان بالمرة سواء اتى بالزائد او لا لكن يفيد عدم مطلوبية الفعل الزائد على المرة فالمامور به هو
المرة مع عدم ارادة ما يزيد عليها فيرجع في الزائد الى حكم الاصل رابعها الصورة بحالها لكن مع عدم دلالته على عدم مطلوبية الزائد بل غاية ما يفيده الامر
مطلوبية المرة عليها ولا عداها فلا يفي ذلك الطلب الا بمطلوبية القدر الفرق بينه وبين سابقه ظاهر فانه لو دل دليل على مطلوبية الزائد كان معارضا المذكور و
للامر المفروض بناء على الاول بخلاف الثاني اذ عدم وفاء الطلب المذكور بالدلالة على وجوب الزائد لا ينافي ثبوت وجوبه من الخارج والظ من مقالة اهل المرة
هو الوجه الاخير وعليه يشكل الحال في الثمرة بين القول بالمرة والقول بالطبيعة حيث انه مع تعلق الامر بالطبيعة يحصل الامتثال بالمرة قطعا ومع الاتيان بها
يسقط التكليف فلا بقاء لذلك الطلب فلا يشمل ذلك الطلب ما عدا المرة وان صح كون الزائد عليها مطلوبا بطلب اخر كما هو الحال في القول بالمرة وقد يدفع
ذلك بابداء الثمرة بين القولين بوجوه لا يتم شيء منها على البحث وسنشير اليه انشاء الله تعالى قوله وتوقف جماعة القول بالتوقف يقرر بوجهين احدهما التوقف في
تعيين ما وضع له من المرة والتكرار وهو صريح كلام المص رحمه الله فهم ما كانوا يدلالته على احد الامرين متوقفون في التعيين ثانيهما التوقف في المراد دون الوضع
وهو من لوازم القول بالاشتراك وقد نزل عليه السيد كلام اصحاب الوقف ولا يمكن تنزيل ما حكاه المص هنا عليه لا يوافقه الاحتجاج المنقول عنهم فانه صريح
بالوقف في اصل الوضع وربما يراد فيه وجه ثالث وهو حمل كلام الواقف على ارادة الوضع لمطلق الطبيعة فيتوقف ارادة المرة والتكرار على قيام الدليل عليهما
لا دلالة في الصيغة على شيء منهما وربما يستفاد ذلك من العلامة في النهاية في تقرير قول السيد حيث حمل كلامه على ارادة الوضع لمطلق الطبيعة وهو قد حمل
كلام الواقف على ما اختاره لكنه حمل كلام الواقف على احد الوجهين الاولين كما يدل عليه قوله بينهما في الحجة وكيف كان فحمل كلامه على الوجه المذكور بعيد جدا اذ مع
عدم موافقته لدليلهم المعروف ليس من القول بالوقف في شيء ولا يقتضي التوقف في مقام الحمل حسب ما نقرره في بيان ثمرة الاقوال كان ما ذكره السيد كان
مذهبا للواقف اخر غير من حكي عنه القول والدليل المذكور بان قد اطلق عليه الوقف في غير هذا المقام فيكون الاقوال في المسئلة على بعض الوجوه المذكورة
ثلثة وعلى بعضها اربعة وعلى بعضها خمسة وكلام السيد في المقام يحتمل ارادة الاشتراك اللفظي وقد حمله على ذلك في غب ويقتضيه تمسكه في المقام باصالة الحقيقة لكن
اول كلامه في الذريعة كالصريح في ارادة الوضع للطبيعة فتم بقي الكلام في المقام في بيان الثمرة بين الاقوال المذكورة فنقول ان الثمرة بين القول بالمرة والتكرار
ظ على كل من وجوه القولين لوضوح الاجتزاء بالمرة على جميع وجوهها وعدم الاجتزاء بها على القول بالتكرار كذلك واما بناء على الاشتراك اللفظي على من ثبوتها
تابع في الثمرة لاحد القولين المذكورين من المرة والتكرار في اكثر وجوهها ففي بعضها يتبع القول بالمرة وفي بعضها ياخذ بمقتضى القول بالتكرار وفي بعض
القولين لا بد له من التوقف حيث لا يفيد الاصل حصول البراءة بشيء من الوجهين مع جريح الى التخيير ولا ثمرة بين القول بالاشتراك اللفظي والوقف لتوقفهما
في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول الفقاهية في مقام العمل اما الثمرة بين القول بالطبيعة والقول بالتكرار فظ وكذا بينه وبين القول بالمرة على بعض وجوهها عدا الوجه
الاخير حسب ما مر وجعل الاشكال فيه وقد يقرر الثمرة بينهما في حصول الامتثال بالمرة الثانية والثالثة وهكذا على القول بالطبيعة نظرا الى حصول الطبيعة في ضمن
الواحد والمتعدد بخلاف ما لو قيل بالمرة اذ لا يعقل حصول الامتثال بما يزيد عليها كذا ذكره المص في جواب احتجاج القائل بالمرة حسب ما ياتي الاشارة اليه نعم و
اورد عليه بانه بعد الاتيان بالطبيعة في ضمن المرة يتحقق اداء المامور به قطعا فيحصل الامتثال وهو قاض بسقوط الامر ومع سقوطه لا مجال لحصول الامتثال
ثانيا وثالثا نعم يمكن تقرير الثمرة اذن فيما اذا اتى بالافراد المتعددة من الطبيعة دفعة فعلى القول بالمرة لا امتثال الا بواحد منها وعلى القول بالطبيعة يتحقق الامتثال
بالجميع لحصول الطبيعة في ضمن الجميع ولا يجري فيه الاشكال المذكور لحصولها في ضمن الجميع دفعة وبان الطبيعة وان حصلت في ضمن الجميع دفعة وكان حصولها في ضمن
كل من الافراد قبل سقوط الامر بها لكن حصول الطبيعة في ضمن الجميع ليس بحصول واحد بل هناك حصولات متعددة والاتيان بالطبيعة حاصل بواحد منها فلا داعي
الى الحكم بوجوب الجميع مع حصول الطبيعة بواحد منها القاضي بسقوط التكليف بها والحاصل انه ليس حصولها في ضمن الجميع الا عين حصولها في ضمن كل منها فبعد
الاكتفاء في حصول الطبيعة بواحد منها لا داعي الى اعتبار كل من حصولاتها ولا باعث لوجوبها متخيرا في التعيين ويتجه ذلك بانه اذا احتيج الى التعيين يمكن
بانه لما كانت نسبة الطبيعة الى الواحد والجميع على نهج واحد كان حصولها في ضمن الواحد كالحصول في ضمن المتعدد وكان الحاصل في المقام هو المتعدد كان الجميع

واجبا

واجبا لحصول الطبيعة في ضمنه وح وان امكن القول بحصول الطبيعة بالبعض الحاصل في ضمن الجميع الا انه لما كان ترجيح البعض على البعض ترجيحا من غير مرجح تعلق
بوجوب الجميع وايض صدق حصول الطبيعة في ضمن البعض لا ينافي صدق الجميع بل بحقيقة اذ ليس حصولها في ضمن الكل الا عين حصولها في ضمن الابعاض كلها و
قضية ذلك وجوب الجميع لصدق حصول الطبيعة الواجبة به القاضي بوجوبه ولا ينافيه صدق حصول الطبيعة بالبعض ايض اذ غاية الامر ان يكون ذلك ايض واجبا ولا
مانع منه بل قضية وجوب الجميع هو وجوب كل منها اذ ليس وجوب كل منها الجميع الا عين وجوب الابعاض ومن هنا ينقدح ايضا ما ذكرناه على القول بتعلق
الاوامر بالكليات دون الافراد فيتفرع الحال في هذه المسئلة على تلك المسئلة فان قلنا بتعلقها بالطبائع حسب ما قررناه صح ما ذكرناه واتصف الجميع بالوجوب
لحصول الطبيعة الواجبة به واما ان قلنا بتعلقها بالافراد تعين حصول الامتثال بواحد منها اذ ليس المط على القول المذكور الا واحدا من الافراد وجميعها على
سبيل التخيير بينها حسب ما بين في تلك المسئلة واما ما كان نفيضا وجوب احد مما اتى به من الافراد دون جميعها سواء اتى بها دفعة او متعاقبا من غير فرق
بين الصورتين وفيه انه ليس المقص من تعلق الامر بالفرد الا مطلوبية الامر الخارجي عن الطبيعة المتحصلة في الخارج سواء كان واحدا او متعددا فلا وجه لالتزام القائل
بكون الامتثال بايجاد فرد واحد من الافراد بل يصح له القول بحصول الامتثال بالجميع ايض على نحو القائل بوضعها للطبيعة من غير فرق نعم توهم بعض الافاضل
خلاف ذلك وزعم انه انما يقول بوجوب احد الافراد على سبيل التخيير ولا وجه له حسب ما نشير اليه في محله انشاء الله تعالى ثم انه يرد على البيان المذكور انه اما ان يراد به
وجوب البعض في ضمن الكل تبعا لوجوب الكل او يراد وجوبه استقلالا فان اريد الاول ثم ما لا يزيد من الحكم بوجوب الكل الا انه لا وجه لبعد حصول الطبيعة
به استقلالا فانه قاض بوجوبه استقلالا لا تبعا للكل وان اريد الثاني لم يجامع وجوب الكل لاداء الواجب اذن بالبعض والتزام وجوبين في المقام يتعلق
احدهما بالكل فيجب البعض تبعا له واخرى بالبعض فيجب استقلالا ايض مما لا وجه له بل هو مخالف للتقرير المذكور بحيث اريد به ثبت حصول الواجب بجملته
في ضمن المتعدد كما انه يحصل تارة في ضمن الواحد وقد يقرر الثمرة بين القولين بتخيير المكلف بين قصد اداء الواجب بالتكرار واداءه بالمرة على القول بوضع
الصيغة للاعم نظرا الى صدق اداء المامور به في الصورتين سواء اتى بالجميع دفعة او على التعاقب فان قصد الامتثال بالمرة اكتفى بها وان قصد بالتكرار
لم يجز له الاقتصار على المرة بل لا بد من الاتيان بما قصده من مراتب التكرار بخلاف القول بوضعها للمرة فانه يتعين عليه المرة وليس له قصد الامتثال بالتكرار
وفيه انه اذا اتى بالمرة صدق اتى بالواجب لحصول الطبيعة الواجبة باداءها وان قصد امتثال الامر بالتكرار اذ لا ربط للقصد المذكور باداء الواجب حسب ما
عرفت تفصيل القول فيه غاية الامر ان يلزم ح عدم صدق امتثال الامر بالاتيان بالمرة على الوجه المذكور واما اداء الواجب فلا ريب في حصوله وح فلا وجه
للحكم بوجوب الكل والحاصل ان النية لا اثر لها في اداء الواجب على ما هو الملحوظ في المقام مضافا الى ان تعين المنوي بعد قصد الامتثال بالمرة او التكرار
مع جواز كل من الشقين واداء الواجب بكل من الوجهين وقد عرفت ما في المناقشة فيه وح فكيف يثمر النية في جواز قصد الامتثال بالتكرار على القول بوضعه
للطبيعة والذي يتحصل في تحقيق المقام ان يقال انا اذا قلنا بوضع الامر لطلب الطبيعة فلا ريب في حصولها في ضمن الفرد الواحد والمتعدد فكما انه يتخير عقلا بين
احاد الافراد كذلك يتخير عقلا بين الاتيان بالواحد والمتعدد فيرجع الامر ح الى التخيير بين الاقل والاكثر والتخيير الثابت بحكم العقل بعد الحكم بحجيته شرعا بمنزلة
التخيير الثابت بالنص والحال في التخيير بين الاقل والاكثر يدور بين وجوه احدها ان يؤل الحال فيه الى الحكم بوجوب الاقل واستحباب الاكثر لكون القدر الزائد مطلوبا
على وجه يجوز تركه بخلاف الاقل لعدم جواز تركه على اي حال فلا تخيير في الحقيقة ثانيها ان يكون التخيير فيه على نحو غيره ويكون تعيين وجوب الاقل والاكثر
منوطا بقصد الفاعل فان نوى الاتيان بالاقل وشرع فيه كان هو الواجب وان نوى الاكثر وشرع فيه على الوجه المذكور تعين عليه ولم يجز الاقتصار على الاقل
ثالثها ان يق ايض يكون التخيير فيه على نحو التخيير الحاصل بين سائر الافعال من غير ان يتعين عليه الاقل والاكثر بالنية فان اقتصر على الاقل اجزاه وان نوى الاتيان
بالاكثر وان اتى بالاكثر كان ايض واجبا والاجتزاء بالاقل وجواز ترك الزائد لا يقضي باستحباب الزائد نظرا الى جواز تركه فان مجرد جواز الترك لا يقضي بالاستحباب
فان جواز الترك الى بدل كما في المقام لا ينافي الوجوب بل حاصل في الواجبات المخيرة وانما ينافيه جواز الترك مط فلا داعي الى التزام البناء على الاستحباب في القدر
الزائد مع منافاته لظاهر الامر والحاصل انه ان اتى بالاكثر كان واجبا وان اقتصر على الاقل وترك ما زاد عليه كان كافيا ايض لقيامه مقام الزائد على مقتضى
التخيير فان قلت اذا كان المكلف بمقتضى الامر مخيرا بين الاقل والاكثر واتى بالاقل كان ذلك على مقتضى الامر مجزيا مسقطا للتكليف لاتيانه باحد فردي المخير
فكيف يتصور مع ذلك بقاء الوجوب حتى يقوم بالاكثر لو اتى بالزيادة قلت قيام الوجوب بالاقل مبني على عدم الاتيان بالاكثر فان اتى بالاكثر قام الوجوب بالجميع
وان اقتصر على الاقل قام الوجوب به الا ترى انه لو قال يجب عليك ضرب زيد اما سوطا او سوطين او ثلثة فان ضربه سوطا واقتصر عليه كان ذلك هو الواجب و
ان ضربه بعد ذلك سوطا اخر واقتصر عليهما قام الوجوب بهما وان اتى بالثالث قام الوجوب بالثلثة وليس شيء من الاسواط الثلثة مندوبا اذ ليس هناك
الا تكليف واحد دائر بين الوجوه الثلثة فالسوط الاول انما يجزي لو اقتصر عليه واما لو كان في ضمن الاثنين او الثلثة كان جزءا من المجزي فيكون الحكم باجزائه ح
مراعى بعدم الاتيان بالثاني على حسب ما يقتضيه ظ الامر وجواز الاقتصار عليه لا يقضي باستحباب الزائد لما عرفت من كون الاقل اذن بدلا عن الاكثر وجواز الترك الى
بدل لا ينافي الوجوب ولا فرق فيما قررناه بين ما اذا كان الاقل مع الزيادة فعلا واحدا كما اذا قال امسح قدر اصبع او اصبعين او ثلثة فان المسح بقدر اصبعين او ثلث
يعد مسحا واحدا وان جاز الاقتصار على بعضه اعني قدر الاصبع او عدا افعالا عديدة كما في المثال المتقدم وقد يتخيل الفرق حيث ان كلا من الزائد والناقص في
الصورة الاولى فعل واحد مستقل مغاير للاخر بخلاف الصورة الثانية فان الناقص فعل مستقل على التقديرين نظرا الى انفصال البعض عن البعض وبما قررنا
فيما قررنا يظهر فساد ذلك وانتفاء الفرق بين الوجهين هنا وقد ظهر مما ذكرنا ضعف الوجه الاول وكذا الوجه الثاني فالتحقيق في المقام هو الوجه الثالث فلو
بمقتضى الامر نفس الفعل الدائر بين الوجهين وقصد الاتيان بالاكثر لا يقضي بتعيين الاتيان به بل يجوز له العدول عنه ولو بعد الاتيان بمقدار الاقل بل ولو لم يعدل
عنه ايض اذ بعد الاتيان بالاقل يصدق الاتيان بالواجب فلا مانع من الاقتصار عليه نعم اذا قصد الاتيان بالاقل واتى به اتجه القول بسقوط الواجب وعدم جواز
الاتيان بالزائد على وجه المشروعية وليس ذلك من جهة تعيين الاقل بالنية بل لحصول الامتثال مع الاتيان به كذلك فيحصل به اداء الواجب من غير ان يكون مراعى بالاتيان

بالزايد على وجه لا شرعية ولم يكن ذلك من جهة تعيين الاقل بالنية بل لصدق الامتثال مع الاتيان بالزايد كما يحصل بادائها الواجب من غير ان نعم لو قام دليل من الخارج
على مطلوبية الزيادة ايضا كان ذلك مسندا اليه لا الى مطلوبية فعله اذن من جهة الامر المتعلق به على وجه التخيير واما اذا نوى الاتيان بالاكثر وخلا عن القصد
له الاقتصار على الاقل والاتيان بالاكثر اذا تقرر ذلك فنقول بجريان ذلك بعينه في المقام فانه كما عرفت من قبيل التخيير بين الاقل والاكثر فان شاء اقتصر على
المرة وان شاء اتى بالتكرار ولا يرد عليه اداء الواجب بالمرة فلا يبقى امر حتى يشرع الاتيان بالزايد لما عرفت من كون اداء الواجب وسقوط الامر مراعى بعدم الاتيان
بالزايد فكلما اتى بفرد من افراد الطبيعة انضم الى ما تقدم منها وكان الجميع مصداقا لحصول الطبيعة فجواز الاقتصار على المرة لا ينافي قيام الواجب بالتكرار على
فرض الاتيان به نعم ان قصد اداء الواجب بالمرة واتى بها اتجه القول بعدم مشروعية الزايد حسبما عرفت ولا يقضي ذلك بسقوط الثمرة لحصولها في الصورتين
الاخريين وانت خبير بانه لو صرح الامر بالتخيير بين الاقل والاكثر جرى فيه ما ذكر لتعلق الامر بكل منهما بالخصوص واما اذا تعلق الامر بمطلق الطبيعة الحاصلة
بالمرة فلا وجه لجعل اداء المكلف به مراعى بفعل غيره اذ الواجب شيء واحد هو الطبيعة الحاصلة بالمرة غاية الامر ثبوت التخيير عقلا بين حصولاتها بحسب
افرادها واما اذا تحقق حصولها ببعض تلك الحصولات فلا وجه لارتكاب حصولها بغيره فمع الاتيان بها مرة يحصل الطبيعة المطلقة المطلوبة قطعا وح
فحصولها في ضمن المتعدد ليس عين الحصول الاول بل غيره فلا وجه لمراعاته في المقام نعم يتم ما ذكر فيما لو اتى بالفردين والافراد دفعة فانه يكون ح حصول الطبيعة
ابتداء في ضمن المتعدد فيحصل به الامتثال كادائها في ضمن المرة ويشكل ذلك بما مر من صدق حصول الطبيعة ح بالمرة ايض فقضية حصول الطبيعة بها وجوبها
استقلالا وقضية وجود الطبيعة بالكل وجوب الكل ووجوب المرة في ضمنه تبعا لوجوبه ولا وجه لالتزام وجوبين به فعلم ان ما ذكر انما يتم اذا قلنا بوجوب الجميع
من حيث هو وجعلنا حصول الطبيعة في ضمنه حصولا واحدا لحصولها في ضمن المرة وليس كذلك فان حصول الطبيعة في ضمن الافراد المتعددة ليس حصولا واحدا لها
بل حصولات عديدة يكون كل منها ايجادا للطبيعة الواجبة واعتبار وجودها في ضمن الجميع عين تلك الوجودات مع اعتبارها جملة فليس ادائها في ضمن الجميع اداء
مغايرا لادائها في ضمن الاحاد فالمتصف بالوجوب حقيقة هو كل من تلك الاحاد لاتحاده بالطبيعة الواجبة فبل فراغ ذمة المكلف عن ادائها وحيث ان المطلوب
بالامر مطلق ايجاد الطبيعة عم الايجاد الواحد والمتعدد واتصف الكل بالوجوب ولا يقضي ذلك تعدد الواجب بما يقتضي تعدد ايجاده ولا مانع منه فان كلا
من افراده المتغايرة اداء للواجب فيحكم بوجوب الكل لاداء الطبيعة في ضمن الجميع نعم لو كان الواجب ايجاد الطبيعة مرة كما يقوله القائل بالمرة لم يتحقق الامتثال الا بحصول
واحد منها حسبما قررناه في الثمرة وعلى الاول لا فرق بين ما اذا نوى الامتثال باحدها او بها اذ قد عرفت ان النية المذكورة مما لا مدخل لها في اداء الواجب
وهذا بخلاف ما لو تعاقبت الايجادات بالاتيان بالاول يحصل اداء الطبيعة الواجبة قطعا وبادائها يسقط الوجوب ولا فرق ح ايض بين ما اذا نوى الاداء الطبيعة
في ضمن المرة او التكرار حسبما عرفت فتلخص بما ذكرنا ظهور الثمرة بين القولين فيما لو اتى بالمتعدد دفعة دون ما اذا اتى بها متعاقبا حسبما عرفت تفصيل القول
فيه ثم في المقام قوله والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته الخ انت خبير بانه بعد بيان كون المتبادر من الصيغة هو طلب ايجاد حقيقة الفعل يثبت كون الصيغة حقيقة في طلب
ايجاد الطبيعة المطلقة القابلة للتقييد بكل من التكرار والمرة وغيرهما فلا دلالة فيها على خصوص شيء منها لوضوح خروج كل من تلك الخصوصيات عن الطبيعة لا بشرط
من غير حاجة الى اثبات ذلك بالدليل ولو قيل بان المقص بالمقدمة المذكورة بيان كون الطبيعة المتبادرة من الصيغة هي الطبيعة المطلقة دون المقيدة بالتكرار
او المرة بناء على كون المقدمة الاولى لبيان كون المتبادر من الصيغة هو طلب ايجاد الطبيعة في الجملة فبعد ملاحظة المقدمتين يتم المدعى ففيه ان ذلك مما لا يمكن
اثباته بالبيان المذكور اذ خروج كل من الامرين عن الطبيعة المطلقة لا يقضي بخروجه عن مدلول الصيغة الذي هو طلب الطبيعة في الجملة الحاصلة بكل من الوجوه
الثلثة ويمكن ان يقال انه وان كان خروج المرة والتكرار عن الطبيعة المطلقة امرا ظاهرا الا انه لا بد من ملاحظته في المقام لتوقف الاحتجاج عليه ووضوح المقدمة لا يقضي
عدم اعتبارها في الاحتجاج نعم لم يكتف المصنف ره بمجرد ظهورها بل اراد بيانها لينقح الحال في الاستدلال فلما اثبت ان ما يكون المتبادر من الامر بعد الرجوع الى العرف
هو طلب حقيقة الفعل كون الصيغة حقيقة في نفس طلب الحقيقة بين بذلك كون خصوص كل من المرة والتكرار خارجا عن حقيقة الفعل غير ماخوذ فيها كالزمان والمكان
ليندفع به احتمال كون احدهما ماخوذا في حقيقة الفعل فيكون الدال على الحقيقة دالا عليه فالغرض من ذلك تنقيح الحال ليكون اكد في اثبات المط ويمكن ان يقرر
الاحتجاج بوجه اخر يتضح الحاجة فيه الى بيان المقدمتين المذكورتين احدهما ان المقص من كون المتبادر من الامر طلب حقيقة الفعل هو طلب حقيقة الفعل
الحدث اعني المصدر كما سيشير اليه في التقرير الثاني فيثبت بالمقدمة الاولى كون الصيغة حقيقة في طلب معناه المادي من دون افادة الهيئة ما يزيد على ذلك
فيثبت بذلك عدم دلالة الامر بهيئته على شيء من المرة والتكرار ثم بين بقوله والمرة والتكرار خارجان الخ ان … لا دلالة فيه على شيء من الامرين فانه بعد
الرجوع الى العرف لا يفيد خصوص شيء منهما كما هو الحال في الزمان والمكان فيثبت به كون مدلول المادة هو الطبيعة المطلقة فيفيد ذلك على عدم دلالته على
شيء من الامرين بمادته وبه يتم المدعى من عدم دلالة الامر على شيء منهما … وثانيهما ان المقص بالتبادر المدعى عدم دلالة الامر بالمطابقة او التضمن على شيء
من المرة والتكرار حيث ان مدلوله ليس الا طلب حقيقة الفعل ومن البين خروج المرة والتكرار عن نفس الطبيعة والمراد بقوله والمرة والتكرار خارجان الخ بيان انتفاء
الدلالة الالتزامية فان الخارج من الحقيقة قد يكون مدلولا التزاميا لها ولا يفيد خروجه عن المدلول انتفاء الدلالة الالتزامية فبين ان المرة والتكرار خارجان عن حقيقته
على نحو الزمان والمكان يعني انه ليس مما لا يمكن انفكاك تصور الطبيعة عن خصوص واحد منها اذ يتصور طلب الفعل من دون ملاحظة شيء منها كما هو الحال في
الزمان والمكان والدلالة فعلى هذا يكون قوله كالزمان والمكان قيدا ماخوذا في المقدمة المذكورة وهذا الوجه بعيد عن سياق العبارة كما لا يخفى قوله نعم لما كان المرة
قد يراد من ذلك كون المرة ملحوظة على جهة الاشتراط مستفادة من الصيغة نظرا الى الوجه المذكور غاية الامر ان يكون مدلولا التزاميا للصيغة لا وضعيا وذلك لا يقضي
بالفرق في نفس المدلول واتضح ذلك الفرق بينهما في كيفية الدلالة ولا فائدة فيه بعد حصول اصل الافادة على ما هو المقص في المقام ويمكن ان كون المرة اقل ما يمتثل به الامر يفيد
حصول الامتثال بالاكثر ايض وذلك مما لا يقوله القائل بكون الامر للمرة فقضية البيان المذكور حصول الامتثال بالمرة قطعا وان قضت الصيغة بحصوله بالاكثر ايضا
وذلك مما لا يقوله القائل بكون الامر للمرة فقضية البيان المذكور حصول الامتثال بالمرة قطعا لا ربطه بما يقوله القائل بالمرة ومع الغض عنه فالقائل بالمرة

يجعل خصوص المرة مندرجة في المامور به بخلاف ما يستفاد من الوجه المذكور فان قضية ما يفيده حصول المط بها لا انها مطلوبة بخصوصها او فرق بين المقامين
قوله ويتفرع على الفرق بين هذا التقرير والتقرير الاول انه من حيث البناء على ما هو الشان في اختلاف التقريرين وبينهما مع ذلك اختلاف من جهة اخرى وهي عدم دلالة
المصدر على خصوص المرة والتكرار حيث انه لم يحتج عليه في الاول بخروجهما عن الطبيعة كالزمان والمكان وقد احتج عليه هنا بكونه اعم من الامرين حيث انه يصح
تقييده بكل من القيدين بلا تناقض والعام لا دلالة فيه على الخاص قوله ومن المعلوم ان الموصوف الخ لا يخفى ان التقابل المذكور انما هو بين الوحدة المعتبرة بشرط لا والتكرار
دون الوحدة الملحوظة لا بشرط شيء لحصولها في ضمن التكرار ايض غاية ما يلزم من البيان المذكور ان يكون مفاد الامر قابلا للتقييد بالقيدين المذكورين كما
ان الطبيعة المطلقة قابلة للتقييد بالقيدين المذكورين فكذا الطبيعة الماخوذة بملاحظة الوحدة المفروضة الملحوظة لا بشرط شيء لوضوح ان اللا بشرط يجامع
الف شرط فلا يفيد مجرد ما ذكره كون الوحدة المفروضة غير ملحوظة في الفعل بمعنى المصدر ثم انه يمكن ان يقال ان تقييد المصدر بالصفات المتقابلة لا يفيد كونه
حقيقة في الاعم اذ قد يكون التقييد قرينة على التجوز فصحة التقييد بالقيدين دليل على جواز ارادة الاعم وصحة الملازمة عليه اعم من الحقيقة فقد يكون دون حقيقة
في خصوص المتصف باحد القيدين ومع ذلك يصح تقييده بالاخر من باب المجاز ويمكن دفعه بان مراد المص بذلك ان حقيقة الفعل اذا لوحظت على اطلاقها مع
قطع النظر عن ملاحظة شيء اخر معها كانت قابلة للتقييد بالوصفين فذلك دليل على كونها اعم من الامرين اذ لو كانت مختصة باحدهما لم تكن بذاتها قابلة للتقييد
بالاخر وانما تقبله مع ملاحظتها بوجه اخر قابل لذلك وهو خلاف المفروض ويمكن الاحتجاج على ذلك ايض بان الافعال مشتقة من المصادر الخالية عن التنوين فانها من
عوارض الاستعمال وما يوخذ منها الافعال ليست جارية في الاستعمال حتى يلحقها التنوين وقد تقرر ان المصادر الخالية عن التنوين موضوعة للطبيعة من حيث
هي فانها من اسامي الاجناس على انه قد حكى السكاكي في المفتاح انه لا نزاع في وضع غير المنون من المصادر للطبيعة من حيث هي وان ما وقع فيه النزاع من اسامي
الاجناس في وضعه للطبيعة المطلقة او الماخوذة بشرط الوحدة انما هو فيما عدا غير المنون من المصادر ويشهد بذلك ان ابن الحاجب مع اختياره في الايضاح على خلاف
التحقيق كون الجنس موضوعا للطبيعة المقيدة بالوحدة حكم هنا بان المط بالصيغة انما هي الحقيقة من حيث هي قوله طلب ضرب ما اراد به مطلق الضرب المبهم
الشامل للواحد والكثير لا فردا ما من الضرب اذ لا يتبادر من المصدر الا مطلق الطبيعة دون الفرد المنتشر حسبما قرره قوله وما يقال الخ كان هذا المورد غفل عن
انحصار المتبادر من الهيئة في طلب ايجاد المادة حسبما اخذ في الاحتجاج فبنى عليه في الجواب وانه غفل عن افادة التبادر نفي اعتبار امر اخر مع ذلك في الوضع لتوهمه
ان مقتضى التبادر وضعها لطلب الطبيعة في الجملة فيكون مثبتا لما يتبادر من اجزاء المعنى وقيوده لا نافيا لما لا يتبادر منها وضعفه ايض ظ مما قررناه في الجواب
قوله انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بحكم التبادر الخ قد يجاب عنه ايض بانه اذا ثبت عدم دلالة المادة على الوحدة فالقدر المسلم من مدلول الهيئة هو طلب
ايجاد المادة ودعوى وضعها لما يزيد على ذلك مخالفة للاصل مدفوعة به وح يتقرر الاحتجاج من دون حاجة الى التمسك الى التبادر في اثبات وضع الهيئة
لطلب ايجاد الماهية والانحصار في ذلك على ما قرره المص وقد تمسك به بعض الافاضل في المقام وهو بمكان من الوهن اذ لا مسرح للاصل في نحو هذه المقامات
لوضوح ان الامور التوقيفية انما تتبين من توقيف الواضع فلو دار اللفظ بين كونه مفردا او مركبا لم يمكن الحكم بالاول من جهة الاصل وهو واضح هذا وقد احتج للقول
بوضعه للماهية بوجوه اخر منها انه قد استعمل تارة في المرة واخرى في التكرار والاصل فيما استعمل في الامرين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك
والمجاز ويرد عليه انه مع البناء على كونه حقيقة في القدر المشترك يلزم المجاز ايض لكونه مجازا عند استعماله في خصوص كل من القسمين وضعفه ظ مما مر غير مرة سيما
ما ذكرناه عند احتجاج القائل بكون الامر حقيقة في الطلب نظير ما ذكر فالظ ان التمسك بالاصل في امثال هذا المقام مما لا عبا عليه ومنها انه يصح تقييد
الامر تارة بالمرة واخرى بالتكرار من دون تناقض ولا تكرار فيكون للاعم منهما ويرد عليه انه لا باعث على لزوم التناقض في المقام غاية الامر لزوم التجوز وهو
غير عزيز في الاستعمالات وكذا التاكيد مما لا مانع منه فالتجوز جائز والتاكيد واقع وفيه ان تجويز الامرين مما الكلام فيه واما النقصان كلا منهما خلاف الاصل
فلا باعث على الالتزام به من غير دليل مع امكان القول بما لا يلزم منه شيء من الامرين وفيه ان ما ذكر لا يفي باثبات الوضع فانه من الامور التوقيفية ومجرد ذلك
لا يحصل التوقيف ما يقوم مقامه ليصح اثبات الوضع ويمكن دفعه بان المقص انا نرى مدلول الامر حال الاطلاق قابلا بحسب العرف للتقييد بكل من الامرين من
دون لزوم تناقض في الظاهر حتى يلزم بسببه الخروج عن ظاهر اللفظ ولا تكرار حتى يلزم من جهته حصول التاكيد بل المعنى المنساق من الصيغة قابل في نفسه
لكل من الامرين فيفيد ذلك كون معناه هو الامر الجامع بين الامرين ويرد عليه ان غاية ما يثبت بذلك عدم وضعه لخصوص المرة الملحوظة بشرط لا على احد الوجهين
المتقدمين ولا للتكرار واما وضعه للمرة لا بشرط شيء فمما لا ينفيه الدليل المذكور فانها ايض قدر جامع بين المرة الملحوظة على الوجه المتقدم والتكرار الا ان
انا ناخذ في الاحتجاج تقييده بالمرة الماخوذة على الوجه المذكور لكن القول بعدم حصول التاكيد ح محل منع ومع الغض عن ذلك فلو تم ما ذكره فانما ينفي القول
بوضعه لخصوص المرة او التكرار دون القول بالاشتراك اللفظي فلا ينهض حجة على المط فتم ومنها حسن الاستفهام عن ارادة المرة او التكرار وهو دليل
على كونه للاعم وضعفه ظ اذ الاستفهام انما يحسن مع قيام الاحتمال وهو حاصل على القول بوضعه للاعم وغيره على انه يحسن الاستفهام ايض عن التكرار و
المرة الملحوظة لا بشرط فلا يفي ذلك باثبات المقص ومنها انه لو كان للتكرار لكان استعماله في المرة غلطا وكذا العكس لانتفاء العلاقة بينهما وهو ضعيف جدا
لوضوح كون الطلب المطلق جامعا بين الامرين غاية الامر اسقاط الوحدة او التكرار من المستعمل فيه واستعمال الامر في المطلق وارادة الخصوصية الاخرى من القرينة
ولا حاجة في تصحيحه الى ملاحظة علاقة التضاد مع ضعف تلك العلاقة لا مسرح لها في المقام على ان ذلك على فرض صحته لا يجري بالنسبة الى المرة الملحوظة لا بشرط شيء
لكونها اعم من القيدين المفروضين ولا يقضي ذلك ايض ببطلان القول بالاشتراك ومنها انه نص اهل اللغة انه لا فارق بين افعل ويفعل الا كون الاول انشاء و
الثاني خبرا ومن البين صدق الثاني مع كل من الوحدة والتكرار فيكون الاول ايض كذلك والا ثبت هناك فرق اخر بينهما وضعفه ايض ظ لعدم ثبوت النقل المذكور
وعلى فرض صحته فلا ينافي القول بوضعه للمرة لا بشرط على انه قد بنا … في وضع المضارع للاعم مع ما اشتهر من دلالته على التجدد والحدوث ومنها ما روي عنه
انه لما قال له سراقة في الحج العامنا هذا يا رسول الله ام للابد فقال … بل لعامنا هذا ولو قلت نعم لوجب فلو دل على الزيادة … نعم ولو كان للتكرار لما احتاج

الى ذلك التبادر وفيه بعد ضعفه انه لا ينهض حجة للقول بوضعها للطبيعة اذ قد يكون المرة ولو دفع ذلك بان السؤال سائر فيه وهو من اهل اللسان فيفيد ترجيح تمسك
بحسن الاستفهام وقد عرفت ما فيه قوله لما تكرر الصوم والصلوة كانه اراد بذلك انه لولا ذلك لما فهموا التكرار من الامر بالصوم والصلوة وقد فهموه منه قطعا
فيدل ذلك على كونه حقيقة فيه وجوابه لا يشير الى ذلك قوله اذ لعل التكرار انما يريد انهم لو فهموا التكرار من نفس الامر افاد كونها حقيقة فيه وان استند الى تلك
القراين المنضمة وشواهد الحال فلا وجه للاحتجاج مبني على الوجه الاول فلا بد من اثباته حتى يتم الاحتجاج ومجرد الاحتمال لا يكفي في صحة الاستدلال سيما مع وجود
الدليل على التكرار من اجماع الامة والاخبار الواردة لا يقال ان الاصل عدم ضم القراين وعدم استناد الفهم اليها اذ من البين عدم جواز اثبات الامور التوقيفية بمثل ذلك
بل نقول ان الاصل عدم حصول الفهم من نفس اللفظ وعدم وضع اللفظ لذلك قوله وهو انما الخ وان قلنا بجوازه في الاحكام وذلك لان احكام الشرع مبتنية على
الحكم والمصالح فقد يترجح بعد استنباط جهة الحكمة والعلة في الحكم بثبوت الحكم في ساير موارده واما الاوضاع اللفظية فلا يرتبط بالحكم والمصالح غاية الامر ان يلاحظ
فيها بعض المناسبات القاضية باختيار بعض الالفاظ للوضع لمعناه دون آخر ومن البين ان مثل ذلك لا يعتبر فيه الاطراد حتى يمكن القول بثبوت الوضع في موارد تلك
المناسبة فلذا لا يمكن تحصيل الظن بالوضع من مجرد القياس بحسب الغالب ولو امكن حصول الظن منه في مباحث الاوضاع لم يبعد القول بحجيته في المقام لما
تقرر من حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ الا انه نادر جدا فلذا منع من حجيته في مباحث الاوضاع من قال بحجية القياس في الاحكام قوله فان النهي يقتضي انتفاء
الحقيقة اه لا يخفى ان هذا الفارق لو قضى بالفرق فانما يقتضي عدم وضع النهي للتكرار للزوم اللغوية في ارتكاب الوضع لعدم الحاجة الى وضعه للتكرار
للاكتفاء في افادته بمجرد وضعه لطلب الترك فلو كان الواضع مع ذلك لم يهمل الوضع له ووضعه لخصوص التكرار كان ملاحظته ذلك في وضع الامر مع عدم
استفادته من اللفظ اولى فلا يصح جعل ذلك فارقا في المقام والظاهر ان مقصود المصنف بذلك تسليم دلالة النهي على التكرار من جهة الوضع في الجملة نظرا الى
ما يستلزمه حسبما عرفت لا تسليم وضعه لخصوص التكرار ولا يجري ما ذكر في الامر فيكون ذلك هو الفارق بين الامر والنهي حيث يدل النهي عليه دون الامر
قوله وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به اورد عليه بان من قال بالتكرار انما يقول بكونه للتكرار الممكن عقلا وشرعا فلا يكون للتكرار على نحو يمنع
من فعل غيره مما يجب عليه فعله ويمكن دفعه بان مقصوده بذلك ان التكرار الذي وضع له النهي هو الدوام وهو يجتمع ويجامع كل فعل ولا يمكن اعتبار مثله
في الامر فلا يمكن قياس الامر عليه وملاحظة التكرار على وجه آخر حسبما ذكر يتوقف على قيام دليل آخر عليه غير القياس على النهي ومع الغض عن ذلك فيمكن ان يق
ان مراده ابداء الفرق بين ارادة الدوام من النهي فانه مما لا حرج فيه اصلا نظرا الى انه يجامع كل فعل من الواجبات والمباحات وغيرها بخلاف الامر فانه وان اريد
به التكرار على نحو يمكن اجتماعه مع ساير الواجبات الا انه لما لم يجتمع مع غيره من ساير الافعال كان فيه من الحرج ما لا يليق بحال الامرين ولا يحتاجون الى التعبير
عنه الا نادرا فلم يوضع اللفظ بازائه والفرق المذكور كاف في نظر الحكيم وقد يجاب عنه ايضا بان النهي يضاد الامر ويناقضه فلا وجه لقياس احد الضدين على
الامر ولو سلم صحة القياس ح فقضيته ذلك ان يكون الامر بنقيض النهي فاذا كان مقتضى النهي الدوام فينبغي ان يكون قضية الامر عدمه قوله بعد تسليم كون الامر بالشيء
منهيا عن ضده اه اراد بذلك المنع من كون الامر بالشيء نهيا عن ضده اولا وبعد تسليمه ورد عليه بما ذكره وقوله او تخصيصه عطف على التسليم وترديد بين
الوجهين من جهة عدم جريان المنع المذكور على التقدير الثاني قوله منع كون النهي الذي في ضمن الامر للدوام لا يخفى ان المسلم عند المستدل كون صيغة النهي
موضوعة للدوام وليس على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده حصول صيغة النهي في ضمن الامر حتى يق بدلالتها على الدوام والقدر المسلم من
حصول معنى النهي فيه هو طلب ترك الضد على نحو الطلب المتعلق بالفعل فان كان الطلب الحاصل في الامر للدوام كان النهي عن ضده كذلك والا فلا نعم للاحتجاج
الا ان يق ان قضية القول بكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده ان مقتضى الامر حصول ما يقتضيه لفظ النهي المتعلق بضده فيكون دالا على مطلوبية
ترك الضد على سبيل الدوام اللازم للامر على حسب ما يدعيه كاشفا عن كون طلب الفعل ايضا كذلك فاذا سلم هذا الاقتضاء تم المدعى والجواب عنه منع هذا الاقتضاء
فان غاية ما يسلم من ذلك دلالته على النهي عن ضده على نحو الطلب الحاصل في الامر حسبما ذكرنا فان قلت بتبعية النهي للامر حسبما ذكره المص مما الكلام فيه لوضوح
انه اذا تعلق الامر بفعل انما يقتضي كون النهي عنه كذلك وان كان مرة كان النهي عنه كذلك ولكن نقول ان قضية ذلك كون الامر المتعلق بطبيعة الفعل قاضيا بتعلق
النهي ايض بطبيعة ضده وقضية النهي المتعلق بالطبيعة هو الدوام والاستمرار لعدم تحقق الترك الا به قلت لما كان قضية الامر المتعلق بالطبيعة هو الاتيان
بتلك الطبيعة في الجملة ولو في ضمن المرة كان قضية النهي اللازم له هو طلب ترك ضده كذلك فانه القدر اللازم للامر المفروض فان ايجاد طبيعة الفعل يتحقق بفعله
مرة فكذا ترك طبيعة الفعل واما القول بدلالة النهي الصريح نظرا الى قضاء الاطلاق واللزوم اللغوي في غالب الاستعمالات لقيام الضرورة على حصول الترك في
الجملة ولا يجري شيء منهما في النهي التابع للامر كما لا يخفى هذا وقد ذكر للقائل بالتكرار حجج اخر موهونة جدا على نحو الحجج المذكورة منها انه يتبادر منه الدوام الا ترى
انك لو قلت اكرم اباك واحسن الى صديقك ثم تحدد من عدم ذلك لم يفهم منه لغرض الا الدوام وهو امارة الحقيقة وضعفه ظ فان الدوام فيها انما يستفاد من المقام
ومنها انه لو لم يكن للتكرار لكان الاتيان به في الزمان الثاني متوقفا على قيام الدليل عليه ولكان قضاء لا اداء وهو ظ الفساد سيما الاخير ومنها انه لا دلالة في الامر على
خصوص الوقت فاما ان لا يجب في شيء من الاوقات او يجب في الجميع او يجب في البعض دون البعض لا سبيل الى الاول والا لم يجب الفعل ولا الى الاخير لبطلان الترجيح
بلا مرجح فتعين الثاني وهو المطلوب وجوابه فانا نقول بوجوبه في جميع تلك الازمان بحيث لو اتى به في اي جزء منها كان واجبا ولا يلزم من ذلك وجوبه في الجميع
على سبيل التكرار ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما صح النسخ والاستثناء بعض الازمان منه مع وضوح جواز الامرين واجيب عنه بان ورود النسخ والاستثناء قرينة على
التعميم ولا يمتنع احدهما الا ان يق ان شمول الوجوب للازمان غير التكرار كما عرفت في الجواب السابق ومنها قوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فانه يفيد
التكرار مدة الاستطاعة ويدفعه بعد الغض عن سنده انه على فرض دلالته فانما يفيد كون الامر مرادا به التكرار من جهة القرينة المذكورة واين ذلك من دلالته
عليه بحسب اللغة كما هو المقص ومع الغض عنه فدلالة الرواية على ارادة التكرار غير ظاهرة اذ قد يكون ما موصولة او موصوفة فيراد به انه اذا امرتكم بشيء فاتوا
من افراده العديدة الذي تستطيعونه فلا يراد منكم ما لا تستطيعونه ولا تقدرون عليه واين ذلك من الدلالة على التكرار وقد مر الكلام في بيان الرواية عند احتجاج

بقية حجج القول بالتكرار

حجج القائل بالمرة

القائل

القائل بكون الامر للندب قوله ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا لا يخفى ان القائل بكونه للتكرار ان جعل الجميع تكليفا واحدا كما هو احد الوجهين فيه تم ما ذكره
واما ان جعله تكاليف شتى على حسب التكرار الحاصل فيه فما ذكره من حصول الامتثال على القول به ايض وبذلك فما ان القائل بالتكرار ان قال بحصول الامتثال
ح الا انه لا يقول بفراغ ذمة المكلف واداء التكليف ه فمقصود المستدل من حصول الامتثال امتثاله باداء ما هو الواجب عليه القاضي بسقوط التكليف به ولا
يتم ذلك على القول بالتكرار مط فالحق في الجواب انه ان اراد بذلك عده ممتثلا باداء خصوص المرة فهو مم وان اراد به عده ممتثلا عند الاتيان به مرة فمسلم وهو
انما يدفع القول بالتكرار ولا يثبت به الوضع للمرة لامكان الوضع للاعم اعني مطلق طلب الطبيعة فيتحقق الامتثال بالمرة من جهة حصولها به كما سيشير اليه
المص قوله ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى اه لا يخفى انه لا حاجة في دفع الاحتجاج الى هذه الضميمة لاندفاعه بمجرد قيام الاحتمال المذكور حسبما قررنا
واما ذكره المص لتكميل الايراد وبيان كون الامتثال بحصول الطبيعة دون خصوص المرة فيكون شاهدا على مقصوده وقد عرفت تفصيل الكلام فيما مر
من النقض والابرام فلا حاجة الى اعادته وقد يق ان مقصوده بذلك صدق الامتثال بالفعل الاول مع الاتيان به ثانية وثالثة ولو كان للمرة لما حصل الامتثال
به لانتفاء صدق المرة مع التكرار وهذا الوجه بعيد عن كلامه اذ سياق عبارته صريح في كون الثاني والثالث ايض محققا للامتثال الا ان ما ذكره واضح الاخلال
لا انكاره غير انه لا يتم الا على اعتبار المرة بشرط لا على الوجه الاول وهو اضعف الوجوه في المرة واما على ساير الوجوه فيها فلا يتم ذلك اصلا وقد يحتج للقول
بالمرة ايض بوجوه اخر موهونة منها ان مركبات المشتقات من الماضي والمضارع واسم الفاعل والمفعول وغيرها لا دلالة في شيء منها على الدوام والتكرار فكذا الامر وفيه
انه ان اريد بذلك قياس الامر على غيره من المشتقات فوهنه واضح وان اريد به الاستناد اليه ثم ان اقصى ما يفيده عدم الدلالة على التكرار واما افادته المرة فلم يبلغ
الى الاستقراء فان افادته الظن في مثل المقام غير ظ حتى يصح الاستناد اليه ثم ان اقصى ما يفيده عدم الدلالة على التكرار واما افادته المرة فلا يمكن القول بدلالته على
نفي المرة ايض فانه كما لا يدل ساير المشتقات على التكرار فلا دلالة فيها على المرة ايض وانما يفيد مطلق الطبيعة فينبغي ان يكون الامر ايض كذلك فهو في الحقيقة
من شواهد القول بالطبيعة ومنها ان صيغة الامر انشاء كساير الانشاءات والايقاعات وكما ان الحاصل من قولك بعت او اجرت او طلقت ليس الا بيع واحد
واجارة واحدة وطلاق واحد فكذا الحاصل من قولك اضرب ليس الا طلب ضرب واحد وضعفه ظ للخلط في الاحتجاج بين المنشأ بالانشاء والامر المتعلق للانشاء
فان البيع والاجارة والطلاق هي الامور المنشأة بالانشاءات المذكورة وهو امر واحد كذا المنشأ بقولك اضرب طلب الضرب وليس الا طلب واحد وانما الكلام
في المط ومتعلق الطلب المفروض ولا ربط له باتحاد الامر الحاصل بالانشاء ومنشأ الخلط في المقام كون المنشأ في الانشاءات المذكورة هو نفس المبدأ فزعم كون
المنشأ في الامر ايض ذلك فلاحظ الوحدة فيه وليس كذلك لوضوح كون المنشأ هنا نفس الطلب دون المبدأ وسيأتي توضيح القول في ذلك ان شاء الله ومنها انه لو امر
الزوج وكيله بطلاق زوجته لم يكن له ان يطلقها الا مرة واحدة بلا خلاف بين الفقهاء ولو كان للتكرار لجازت الزيادة عليها ويدفعه ان غاية ما يلزم من ذلك
القول بالتكرار دون القول بالطبيعة وانما لم يجز الزيادة على المرة من جهة انها المتيقن في المقام وما زاد عليه غير معلوم فلا يجوز الاقدام عليه من دون دلالة الكلام
عليه وفيه تأمل يظهر من ملاحظة ما قدمناه في بيان ثمرة الاقوال ومنها انه لو كان للتكرار لكان قولك صل مرارا لغوا خاليا عن الفائدة وكان قولك صل مرة واحدة
تناقضا ووهنه ظ اذ لو تم ما ذكر فلا يثبت بذلك وضع الامر للمرة غاية الامر ان لا يكون موضوعا للتكرار فيوافق القول بوضعه لطلب الطبيعة ومنها انه
لو كان للتكرار لاستلزم ان يكون الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمه اذا كانت مضادة للاول نظرا الى ان الثاني يقتضي استيعاب الاوقات كالاول ويدفعه
بعد ما عرفت من عدم دفعه القول بالطبيعة ان القائل بالتكرار لا يقول به الا على حسب الامكان العقلي والشرعي وانه ادى فيه وجوه واجب اخر انما يكرر ان على
وجه لا يزاحم احدهما الاخر ومنها انه لو كان للتكرار لكان الامر بعبادتين مختلفين لا يمكن الجمع بينهما اما تكليفا بما لا يطاق او يكون الامر بكل منهما مناقضا للامر بالاخر
ووهنه ظ مما عرفت فلا حاجة الى اعادته تتميم اختلف القائلون بعدم افادة الامر التكرار في الامر المعلق على شرط او وصف فقيل يفيد تكرره بتكرر الشرط والصفة
او لا على اقوال احدها القول بافادته ذلك مط حكي القول به عن جماعة ثانيها عدم افادته التكرار كذلك وعزي القول به الى بعضهم وربما يحكى ذلك عن السيد
لاطلاقه القول ولا يبعد اقتضاء التكرار الا انه نص في اثناء الكلام في الادلة بان الشرط قد يصير مع كونه شرطا علة فيتكرر من حيث انه كان علة لا من حيث انه كان
شرطا ويعزى الى الامدي مع حكاية الاتفاق والاجماع على افادة التكرار في العلة انه قال والاصوليون من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يفيد المرة ولا يدل على
التكرار واذا علق بالعلة لم يجب تكرار الفعل بتكرار العلة بل لو وجب تكرره كان مستفادا من دليل اخر والعضدي مع حكاية الاتفاق فيها ايض ذكر احتجاج المنكرين
للتكرار في العلة فظهر بذلك ان هناك جماعة ينكرون افادة التكرار في المعلق على العلة ايض ثالثها التفصيل بين العلة وغيرها فيفيد التكرار في الاول من
جهة العلية دون غيره وحكي القول به عن جماعة من العامة والخاصة منهم الشيخ والسيد او الدليلو والفاضلان وفخر المحققين وشيخنا البهائي والامدي في
الحاجبي والرازي والبيضاوي وعزاه بعضهم الى المحققين ثم النزاع في المقام اما في وضع الصيغة حتى يق بحصول وضع خاص لها عند تعليقها على الشرط او الصفة
او من جهة استفادة ذلك من التعليق اما بالقضاء وضعها التركيبي بذلك ولكون التعليق ظاهرا فيه من جهة افادته الاناطة بين الشرط والجزاء والاقتران بينهما
المختار عندنا هو القول بالتفصيل وتوضيح المقام ان يق انه ان كان الشرط مشتملا على اداة العموم كقولك كلما جاءك زيد فاكرمه فلا اشكال في افادته التكرار
قال بعض الافاضل انه مما لم يختلف فيه اثنان وهو واضح نعم من انكر وضع لفظ للعموم ربما ينكر ذلك هذا اذا كان عموما استغراقيا واما لو كان بدليا كما لو
قال اي وقت جاءك فاكرمه لم يكن الحال فيه على ما ذكر كان دلالته على التكرار محل نظر ومنه متى كما في قولك متى جاءك زيد فاكرمه ويظهر من بعض ساكني اللغة
دلالته على التكرار لوقوعه موقع ان وهي لا تقتضيه ولكونه ظرفا لا يقتضي التكرار في الاستفهام فلا يقتضيه في الشرط وعن بعض النحاة انه ان زيد عليه ما كانت للتكرار
نحو متى ما جاءك فاكرمه واورد عليه ان ما الزائدة لا يفيد غير التوكيد ويرده ملاحظة العرف فان المنساق منه عرفا هو العموم بل هو كذا مع الخلوص عن ما الزائدة ايض
هو مع ما الظهر في ذلك جدا وان خلا عن اداة العموم فان كان المعلق عليه علة في ثبوت الحكم افاد تكرره بتكررها اذ هو المنساق منه عرفا وكون العلل الشرعية
معرفات لا يمنع منه فان المتبع فهم العرف وفهم التكرار ح اما من جهة السببية حيث ان تكرار السبب قاض بتكرار المسبب او من جهة التعليق والسببية معا وكان اللتا

هل الامر المعلق على شرط او الصفة يفيد التكرار ام لا

هو الاظهر

هو الاظهر وهو الذي يناسب المقام اذ دلالة السببية على تكرر المسبب بتكرره امر لا ربط له بالامر ولا بتعليقه على الشرط ولا ينافي ذلك دلالة ما دل على السببية على التكرار فان الدلالة تتقوى بملاحظة التعليق كما لا يخفى عند التتبع في الاستعمالات وكيف كان فدلالته على التكرار مما لا اجمال فيه مضافا الى الاجماع المحكي عليه في كلام جماعة من الاصوليين منهم الآمدي والحاجبي والرازي والعضدي ولا يبعد القول بذلك بالنسبة الى التعليق على الوصف والاتفاق محكي في النسبة اليه ايضا والمراد بالعلة في المقام ما يكون مناطا لثبوت الحكم باعثا على حصوله لا مجرد السبب في الجملة ولو كانت ناقصة كالجزء الاخير من العلة ونحوه فان غالب التعليقات مبنية عليه وان لم يثبت كونه علة للجزاء فالظاهر عدم افادته التكرار بتكرر الشرط او الصفة لما عرفت من كون الامر موضوعا لطلب الطبيعة من غير دلالة على التكرار وحصول الدلالة في المقام اما بوضع جديد يتعلق بالاداة او بالهيئة التركيبية الخاصة وهو مدفوع بالاصل والتبادر او من جهة كون التعليق قرينة على ذلك وهو ايضا فرع الفهم منه عرفا وهو غير ظاهر بعد ملاحظة الاستعمالات العرفية بل الظاهر خلافه الا ترى انه لو قال السيد لعبده او المالك لوكيله ان جاءك زيد فاعطه درهما لم يفهم منه الا اعطاء درهم واحد فلو اعطاه لكل مجيء درهما كان للسيد ان يعاقب العبد على ذلك وكان للمالك ان لا يحتسبه مع الوكيل بغير ما لذلك كما هو المعروف منه بل للتقييد بكل من المرة والتكرار ولو كان المنشأ منه بملاحظة التعليق المفروض هو التكرار لما كان المفهوم منه ذلك فلا حجة للقول بافادة التكرار امور احدها ان الغالب في التعليق على الشروط هو افادة التسبيب وكون الاول قاضيا بترتب الثاني عليه الا ترى ان قولك ان جاءك زيد فاكرمه وان ضربك فاشتمه وان قاتلك فاقتله وان عاملك فاعنه وان دارك فداره الى غير ذلك من الامثلة انما يفيد ترتب الثاني على الاول وتسببه عنه الا ترى انه نص المنطقيون بان وضع المقدم ينتج وضع التالي ورفع التالي ينتج رفع المقدم اذ وجود العلة يستلزم وجود المعلول ويستلزم ارتفاعه ارتفاع علته من دون العكس في المقامين اذ قد يتخلف العلة علة اخرى فاذا كان المعلق عليه علة لحصول المعلق قضى تكرره بتكرره قضاء لحق العلية وح يمكن تقرير هذا الاحتجاج لاثبات الوضع الهيئي ليكون الهيئة المفروضة حقيقة في ذلك لدعوى ان المتبادر منه عند الاطلاق وان يقرر لاجل الحمل عليه مع الاطلاق مع كون وضعه للاعم نظرا الى الغلبة المدعاة القاضية بظهوره فيه مع الاطلاق فكان الثاني اوضح في المقام اذ دعوى الوضع في المقام لا يخلو عن البعد وكيف كان فيدفعه انه لو سلم الغلبة المدعاة وبلوغها الى حيث يقضي بفهم ذلك حال الاطلاق فالمفهوم منه انما هو التسبيب في الجملة بمعنى ان وجود الشرط في الجملة علة لحصول الجزاء وقضية ذلك ان تحقق الشرط اولا قاض بتفرع الجزاء عليه فحصوله مرة علة لحصول الجزاء ولا يفيد ذلك كون كل حصول من حصوله علة لحصوله مط فان ذلك مما لا يستفاد من مجرد التعليق اصلا ولا غلبة له في الاستعمالات ولا يوافقه فهم العرف قطعا حسب ما عرفت نعم لو قام دليل من الخارج على كون الشرط علة مطلقة لترتب الجزاء تكرر على حسب تكرره كما ذكرنا كما هو الحال في الاخبار الواردة في ثواب الاعمال والعقوبات المتفرعة عليها وما يذكر في المواعظ ونحوها وما ذكر من كلام المنطقيين انما ارادوا به ما ذكرناه من دون ان يدعوا افادته كون الاول علة للثاني مط كيف وقد صرحوا بان ان وانما من ادوات الاهمال فلا تفيد كلية ثبوت الجزاء عند تحقق الشرط ولو افاد كونه علة له مط لافاد ذلك قطعا وانما قالوا به مع وجود اداة العموم في التعليق كقولك كلما جاءك زيد فاكرمه ولا كلام ح في افادته ذلك كما مر ثانيها انه لم يفد تكرر الجزاء بتكرر الشرط وكان المستفاد هو الاتيان به عند حصول الشرط اول مرة لكان الاتيان به مع الثاني والثالث ذا ان عند حصوله او لا قضاء لفوات محله من الاتيان به عقيب المرة الاولى وح فلا يجب الاتيان به الا بامر جديد بناء على ما هو المحقق في القضاء وهو فاسد فان كون الوجوب حاصلا عند الحصول الاول من الشرط خاصة لا يقضي بتوقيت الوجوب بحصول الثاني حتى يكون ذلك قاضيا بانتفاء الوجوب الثابت له من جهة حصوله الاول عند حصوله الثاني بل نقول قضية وجوبه الاول هو بقاء الوجوب الى ان يؤديه المكلف نظرا الى اطلاق الامر غاية الامر ان لا يتكرر الوجوب على حسب تكرر الشرط لانه ينتفي الامر به بحصول الثاني وهو ظ نعم لو كان الشرط مفيدا للتوقيت كان في اذا الوقت صح القول بلزوم ذلك ولا مانع من الالتزام به ثالثها ان تكرر العلة قاض بتكرر المعلول فكذا الشرط قياسا عليه وهو واضح سيما بعد وضوح الفرق بينهما رابعها ان الشرط المستدام يدوم الجزاء بدوامه كما اذا قلت اذا وجد شهر رمضان فصمه فكذا ما بمنزلته من التكرار فيتكرر الجزاء بكل حصول من حصولاته كما يستمر حصوله بحصول المستدام وضعفه ظاهر ايضا لمنع استدامة الجزاء بحصول الشرط المستدام الا ترى انه لو قيل ان كان زيد في البلد فاعطه درهما او ان كان جائعا فاعطه من مالي دينارا او نحو ذلك من الامثلة لم يفد الا حصوله للمرة عند حصول الشرط نعم لو كان هناك قرينة على ارادة التطبيق افاد ذلك وهو امر اخر لا كلام فيه ونقول بمثله في المقام عند قيام القرينة عليه كما قوله ذهب الشيخ ره وجماعة الى اختلفوا في دلالة الامر على الفور او التراخي على اقوال وهذا الخلاف بين من نفى دلالته على التكرار واما كل من قال بدلالته على التكرار فهو قائل بكونه للفور حسب ما نص عليه جماعة وكان ذلك لاستلزام التكرار للفور بعد حيث ان اول ازمنة الامكان مما يجب الاتيان بالفعل عنده بمقتضى الدوام الكلام والا فالملازمة الاتفاقية بين القولين لا يخلو عن بعد مضافا الى انه لو كان الفور مدلولا اخر للصيغة عندهم غير الدوام على حسب ما تخيله القائل بالمرة لزم اعتبار الدوام ح بالنسبة الى مصداق الفور لا الى اخر ازمنة الامكان ولا يقول به القائل بكونه للدوام فالاظهر ح عدم كون الفورية مدلولا اخر للصيغة بل ليس مفاد الصيغة عنده الا طلب الفعل على وجه الدوام ويتبعه لزوم الفور حسب ما قررناه وفيه تامل سيظهر الوجه فيه وقد يقال انه كما يقول القائل المذكور بوجوب الفور كذا يقول بالتراخي ايض بل بوجوبه فانه كما يحكم بوجوب الفعل في اول الازمنة كذا يقول بوجوبه في اخرها فينشأ في نسبته الى القولين ويكون قائلا بوجوب الفور والتراخي معا وذلك غير ما هو الظاهر من القول بالفور والتراخي فانه يراد به حصول تمام المطلوب اداؤه على الفور او التراخي ثم ان الخلاف في المقام اما في وضع الصيغة ودلالتها على الفور او التراخي من جهة الوضع او في مطلق استفادة الفور والتراخي منها ولو من جهة انصراف الاطلاق ودلالة الظ من غير تعلق الوضع بخصوص شيء منهما او في الاعم من ذلك ومن انصراف الاوامر المطلقة اليه ولو من جهة قيام القرائن العامة عليه حسب ما يشير اليه المص في الفائدة الاتية وهذا الوجه انما يتم بالنسبة الى الاوامر الواردة في الشريعة دون مطلق الامر فان القرائن العامة انما يتحقق بحسب الشارع اما في الشريعة ولا يجري القول به في مطلق الاوامر وقد يقال بجريانه فيهما مط لما يأتي الاشارة اليه ثم ان لهم في المسألة اقوالا عديدة احدها القول بالفور ذهب اليه جماعة من المتقدمين منهم الشيخ منا والحنفية والحنابلة والقاضي وجماعة من الاصوليين من العامة واختاره ايضا جماعة من المتاخرين والمراد بالفور اما اتيان في زمان الصيغة او اول الامكان او وقت الامكان والفورية العرفية فلا ينافيه تخلل نفس وشرب ماء ونحو ذلك

اول الكلام في تحقيق محل الكلام

فيما يراد بالفور

او الفورية العرفية المختلفة بحسب اختلاف الافعال كطلب الماء وشراء اللحم والذهاب الى القرية القريبة او البلاد البعيدة على اختلافها في البعد ونحو الاسباب او المراد به ما لا يصل الى حد التهاون وعدم الاكتراث بالامر والظ ان احدا لا يقول بجواز التاخير الى الحد المذكور ان افاد التاخير ذلك وذلك مما لا ربط له بدلالة الصيغة بل للمنع من التهاون باوامر الشرع وعدم الاكتراث بالدين وهو امر خارج عن مقتضى الامر حتى انه لو اخر اليه لم يسقط منه التكليف على القول المذكور وان قلنا بسقوط التكليف بفوات الفور فليس ما ذكر تحديدا للفور انما هو بيان الحد التاخير في التراخي من الخارج لا بمقتضى الصيغة اذ لا اشعار في الصيغة بذلك اصلا فجعله بيانا لحد الفور كما يظهر من بعض المتاخرين ليس على ما ينبغي وكيف كان فالقول بالفور ينحل الى اقوال عديدة فان منهم من فسره باول ازمنة الامكان وفسره بعضهم بالفورية العرفية المختلفة بحسب اختلاف الافعال وفسره بعضهم بما لا يصل الى حد التهاون واطلق بعضهم فيحتمل كلا من الوجوه الاربعة وربما يحمل على الفورية العرفية باحد التفسيرين المذكورين ثم ان الظ ان القائل بالفورية تعينه عن القاضي التخيير بينه وبين العزم على الفعل في ثاني الحال ثم ان الظ من بعضهم كما يظهر عن بعض الادلة الاتية دلالته عليه بالوضع وذهب بعضهم الى دلالته عليه من جهة انصراف الاطلاق اليه وان مدلوله بحسب الوضع هو مطلق طلب الطبيعة وذهب بعضهم اليه من جهة قيام القرائن العامة عليه ثم هل يكون الفور ح واجبا اولا فاذا اخر وعصى سقط الفور وبقي وجوب الفعل على اطلاقه من غير لزوم التعجيل فلا يعصي بالتاخير الى الزمان الثالث وما بعده او انه يجب التعجيل ايض فيعصي بالتاخير الى الثالث ومنه الى الرابع وهكذا قولان محكيان وهناك قول ثالث وهو سقوط الفعل بالتاخير عن الاول كما سيشير اليه المص فهذه اقوال تتفرع على القول بالفور ولكن يقوم الاحتمال فيه بما يزيد على ذلك كثيرا كما يظهر من ملاحظة الاحتمالات بعضها مع بعض ثانيها القول بدلالته على التراخي ذهب اليه جماعة من العامة وحكي القول به عن الجبائيين والشافعية والقاضي ابي بكر وجماعة من الاشاعرة وابي الحسين البصري والمراد بالتراخي هو ما يقابل القول بالفور على احد الوجوه الاربعة المتقدمة دون الوجه الخامس لما عرفت وقد عرفت ان ذلك لم يكن تحديدا لمفاد الفور حتى يقابله التراخي ثم ان المقصود بجواز التراخي بان يكون مفاد الصيغة جواز التاخير دون وجوبه نعم ربما يحكى هناك قول بوجوب التراخي حكاه شارح الزبدة عن بعض شراح المنهاج قولا للجبائيين وبعض الاشاعرة لكن المعروف عن الجبائيين القول بجواز التراخي وهو المحكي ايض عن الشافعية فالقول المذكور مع وهنه حيث لا يظن ان عاقلا يذهب اليه غير ثابت الانتساب الى احد من اهل الاصول نعم ربما يقرب وجود القائل به رفع الاستبعاد المذكور ما عزاه جماعة منهم الامام والآمدي والعلامة ره الى غلاة الواقفية من توقفهم في الحكم بالامتثال مع المبادرة ايض لجواز ان يكون غرض الامر هو التاخير فاذا جاز التوهم المذكور فلا استبعاد في ذهاب احد الى وجوبه ايض بل في ما ذكر وجود القائل به اذ لو اتفقت الكلمة من الكل على الحكم بالامتثال مع التعجيل لم يحتمل الوجه المذكور حتى يصح التوقف فيه لكن نص في الاحكام والنهاية بان المتوقف المذكور خالف اجماع السلف وكيف كان فلو ثبت القول المذكور فهو مقطوع الفساد لكون اداء المامور به على وجه الفور قاضيا باداء الواجب مما يشهد به الضرورة بعد الرجوع الى العرف فهذا القول على فرض ثبوت القول المذكور ينحل الى قولين ويقوم فيه وجوه عديدة حسب ما اشرنا ثم ان مقصود القائل بجواز التراخي ان الصيغة بنفسها دالة على جواز التاخير حسبما نص عليه غير واحد منهم ويقتضيه ظ التقابل بين الاقوال والا فعلى القول بدلالته على مطلق الطلب الطبيعة كما سيجيء الاشارة اليه يفيد ذلك جواز التراخي ايض من جهة الاطلاق وبضميمة الاصل ولو كان مراد القائل بجواز التراخي ما يعم ذلك لاتحد القولان ثالثها انه حقيقة لغة في مطلق طلب الطبيعة من غير دلالة في الصيغة على الفور ولا التراخي فاذا اتى به على اي من الوجهين كان ممتثلا من غير فرق وهذا هو الذي اختاره المحقق والعلامة والسيد العميدي واطبق عليه المتاخرون كالشهيدين والمص وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد وغيرهم واختاره جماعة من محققي العامة كالرازي والآمدي والحاجبي والعضدي وقد ذهب بعض القائلين به الى حمل الاوامر الشرعية على الفور لقيام القرائن العامة عليه في الشرع وبعضهم الى انصراف الاطلاق الطلب اليه من غير وضع له وقد اشرنا اليه في القائلين بالفور رابعها القول بالوقف فلا يدري انه هو للفور او لا ذهب اليه جماعة من العامة وعزاه في النهاية الى السيد وكلامه في الذريعة يابى عنه وهم فريقان احدهما من يقطع بحصول الامتثال بالمبادرة ويتوقف في جواز التاخير فيجزم ح بخروجه عن عهدة التكليف وهو الذي اختاره امام الحرمين حاكيا له عن المتصدين في الوقف ثانيهما من يتوقف في حصول الامتثال بالمبادرة ايض وهم الغلاة في الوقف خامسها القول بالاشتراك اللفظي بين الفور والتراخي وعزي المص وغيره ذلك الى السيد واحتجاجه في الذريعة باستعماله في الفور والتراخي وظهور الاستعمال في الحقيقة يشير اليه الا ان كلامه في تحرير المذهب صريح في اختياره القول بالطبيعة ويمكن حمل احتجاجه بما ذكر على ان الطلب ترك الطبيعة على سبيل الفور والتراخي يخلو من الطلب على القول بوضعه لمطلق الطلب يكون كل من الاطلاقين حقيقة فيوافق اصالة الحقيقة بخلاف ما لو قيل بوضعه لخصوص احدهما فالمقصود نفيه اصالة الحقيقة في كل من الاطلاقين حسب ما ذكرنا لا انه اذا استعمل في خصوص كل من الامرين فان ذلك غير معلوم ولا مفهوم من كلامه فلا يكون ما ذهب اليه قولا خامسا الا انه ذهب الى حمل اوامر الشرع على الفور وحملها على الوجوب نص عليه في بحث دلالة الامر على الوجوب وغيره وظاهره كونه حقيقة شرعا في خصوص الفور فيكون اذن مذهبا اخر الا انه يندرج اذن في جملة اقوال القائلين بالفور حسب ما ذكرنا فيرتقي الاقوال في المسألة الى خمسة عشر قولا او بملاحظة الوجوه المحتملة فيها يحتمل الزيادة على ذلك بكثير ثم الكلام في الثمرة بين الاقوال المذكورة فنقول ان الثمرة بين القول بالفور والتراخي ظاهرة وكذا بينه وبين القول بالطبيعة وبينه وبين القول بالوقف على الوجه الاول ان قلنا بكون كل من الفور والطبيعة مطلوبا مستقلا لا يسقط طلب الطبيعة بسقوطه والا فلا يبعد القول بلزوم الفور على القول المذكور تحصيلا لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال ويحتمل دفع احتمال وجوب الفور ح بالاصل الا انه خلاف التحقيق بعد اجمال اللفظ والشك في المكلف به وعلى الوجه الثاني فالظ وجوب الاتيان به على الوجهين تحصيلا لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال هذا اذا امكن تكرار الفعل والا تخير بين الوجهين وبما قررنا يظهر الفرق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي ايضا ان ثبت القول به واما الثمرة بين القول بجواز التراخي والقول بالطبيعة فقد يقرر بانه اذا اخر الفعل عن اول الازمنة ومات فجأة او لم يتمكن من الاتيان به بعده فعلى القول بالتراخي لا عقاب لترتب الترخيص على اذن الامر وعلى القول بالطبيعة يستحق العقوبة لتفويته المامور به عمدا وان كان ذلك من جهة ظنه الاداء في الاخر فان ذلك انما يثمر مع اداء الواجب واما مع عدمه فهو تارك للمامور

القول الثاني

بروفضيلة وجوبه وترتب استحقاق العقوبة على تركه وهذا هو الذي ذهب اليه الحاجبي واختاره بعض محققي مشايخنا قدس سره ويشكل ذلك بانه بجواز التأخير
ح وان كان بحكم العقل لان حكم العقل يطابق حكم الشرع ايضا فلا فرق بينه وبين الوجه الاول وهذا هو الاظهر اذ اقصى الفرق بين الوجهين تنصيص الشارع
في الاول بجواز التأخير وعدمه هنا لكن بعد حكم العقل بجوازه وقيامه دليلا على حكم الشرع يثبت الجواز في المقام بحكم الشرع ايضا والفرق بين التجويزين بمجرد ما لا
له وقد يفرق الثمرة بين القولين بوجه اخر وذلك انه على القول بالتراخي يجوز التأخير ما لم يظن الفوات به واما على القول بالطبيعة فانما يجوز التأخير مع ظن
التمكن من ادائه في الاخر واما مع الشك فيه فلا اذ المفروض ايجاب الطبيعة فاذا شك المكلف في تفريغ ذمته مع التأخير لم يجز الاقدام عليه اذ قضية حصول
الاشتغال هو تحصيل الفراغ ولا اطمينان بحصوله فلا يجوز له الاشتغال به اذ لا امل في حكم العقل بجواز التأخير من الظن باداء الواجب معه وفيه ايضا
تامل والثمرة بين القول بالتراخي والقول بالوقف على مذهب اهل الاقتضاء ظاهرة بناء على الوجه الثاني منه للزوم الفور على ذلك القول على المختار
حسب ما اشرنا اليه وعلى الوجه الاول فالحال فيه على نحو ما ذكر في الثمرة بينه وبين القول بالطبيعة وعلى قول اهل الغلو فالثمرة ايضا ظاهرة على ما مر ومما ذكرنا
يظهر الحال في الثمرة بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي ان ثبت القول به وكذا بين القول بالطبيعة والقول بالوقف والاشتراك وبين قولي الوقف وبين
كل منهما والقول بالاشتراك كما لا يخفى على المتامل فيما قررناه قوله وانما حصل كان مجزيا بعوض من دون عصيان للامر المذكور نظرا الى الاتيان بمقتضاه ولا ينافي ذلك
حصول العصيان بالتأخير من جهة اخرى فيما اذا دل العقل على وجوب المبادرة او حكم به العرف كما اذا حصل له ظن الوفات فاخر ثم اخطأ ظنه قوله لنا نظير ما تقدم في التكرار
ما مر من الكلام هناك جار في المقام فلا حاجة الى اعادته وقد يورد في المقام بان القول بكون الامر موضوعا لمطلق طلب الفعل من غير دلالة على الفور ولا التراخي
لا يوافق ما تقرر عند النحاة من دلالة الفعل على احد الازمنة الثلثة وقد جعلوه مايزا بين الاسماء والافعال فكيف يقع بخروج الزمان عن مدلوله على نحو لكان
حسب ما ذكره المص وغيره في المقام ويمكن الجواب عنه بوجوه احدها ان ما ذكر في حد الفعل انما هو بالنسبة الى اصل وضع الافعال والا فقد يكون الفعل
منسلخا عن الدلالة على الزمان كما هو الحال في الافعال المنسلخة عن الزمان فلا مانع من ان يكون فعل الامر ايضا من ذلك حسبما يشهد به فهم العرف على ما قرره
اذ ليس المتبادر منه الا طلب الفعل مط من غير دلالة على زمان ايقاع المطلوب كما نرى والله وفيه انهم لم يعدوا فعل الامر والنهي من الافعال المنسلخة عن الزمان ولو قيل
بعدم دلالتهما على الزمان لكان اشتهارهما بالانسلاخ اولى من ساير الافعال المنسلخة بل نصوا على خلافه وجعلوا مدلولهما خصوص الحال وربما حكي
عليه اجماع اهل العربية ففي ذلك منافات اخرى لما ذكر في الاحتجاج من عدم دلالته على الزمان حيث انه مناف لما ذكر من اجماع اهل العربية على خصوص زمان الحال
بل نقول ان قضية ما ذكروه دلالته على خصوص الفور وقيام اجماعهم على ذلك حيث انهم خصوه بالحال دون الاستقبال فيقوى من هنا اشكال الجزء وهو ان اتفاق
اهل العربية على دلالته على الحال كيف يجامع هذا الخلاف المعروف بين اهل الاصول وسيظهر لك الجواب عن جميع ذلك بما سنذكره من تحقيق المقام ان شاء تعالى ثانيها
ان المقص مما ذكر في الاحتجاج عدم دلالة الامر على خصوص الحال والاستقبال وذلك لا ينافي دلالته على القدر الجامع بينهما فيفيد طلب ايقاع الفعل في احد الزمانين
ومعه يحصل دلالته على الزمان ليتم به مدلول الفعل ولا يفيد خصوص شيء من الفور والتراخي كما هو المدعى وفيه مع منافاته لكلام اهل العربية من دلالته على خصوص
الحال انه لا يوافق ما اخذ في حد الفعل من دلالته على احد الازمنة الثلثة مضافا الى ما فيه من توهم كون الفور والتراخي بمعنى الحال والاستقبال وهو فاسد
ثالثها ان القول بنفي دلالة الامر على الفور او التراخي كما لا ينافي دلالته على الزمان اصلا وما ذكره المص من عدم دلالته على الزمان انما اراد به عدم دلالته على خصوص
الفور او التراخي كما هو المدعى لا مطلق الزمان فتسامح في التعبير ولو حمل على ظاهره فكانه اختار الجواب الاول لزعمه المنافات بين كون الامر لطلب الطبيعة و
دلالته على احد الازمنة والتحقيق خلافه وذلك لا ربط له باصل المدعى وكيف كان فنقول ان مفاد الامر انما هو الاستقبال فان الشيء انما يطلب في المستقبل
ضرورة عدم امكان طلبه حال اداء الصيغة وتوضيح المقام ان الحال يطلق على امرين احدهما الحال الحقيقي وهو الفصل المشترك بين الماضي والمستقبل ولا يمكن
ايجاد الفعل فيه فانه تدريجي الحصول لا يمكن انطباقه على الان وليس هو من احد الازمنة الثلثة المذكورة في حد الافعال اذ ليس الحد المشترك المذكور زمانا
وانما هو فصل بين الزمانين كالنقطة الفاصلة بين الخطين ثانيهما الحال العرفي وهو اواخر زمان الماضي واوايل المستقبل المشتمل على الحال الحقيقي اذ لوحظ
عند التحقيق للماضي والمستقبل وهو الحال المعدود من احد الازمنة الثلثة الا ترى ان قولك زيد يضرب اذا اريد به الحال انما يراد به الزمان المذكور الملفق من الامور المذكورة
واما لو اريد به اوايل زمان المستقبل بعد زمان ايقاع الصيغة لم يعد حالا ولا ملفقا من الحال والاستقبال بل كان استقبالا خالصا كما لا يخفى بعد ملاحظة
الاستعمالات العرفية فلا بد في صدق الحال العرفي من الاشتمال على الحال الحقيقي اذا تقرر ذلك فنقول انه لا يمكن ان يراد من الامر ايقاع المطلوب في الحال المذكور
والا لزم تحصيل الحاصل بل اقصى ما يمكن ان يراد به تالي زمان الصيغة وما تاخر عنها وهو استقبال خالص كما عرفت فان اريد به الفور كان المراد اوايل الاستقبال
وان اريد به التراخي كان قاضيا بجواز التاخير الى ما بعد من الازمنة فعدم دلالة الامر على خصوص الفور والتراخي لا ينافي دلالته على الزمان فمدلول الصيغة
هو طلب ايجاد الفعل فيما بعد الطلب المذكور من غير دلالة فيه على خصوص ايقاعه في اوايله اعني الفور او مع تجويز التاخير الى ما بعده من الازمنة كما هو مفاد التراخي
فالمدعى عدم لزوم دلالته على خصوصية الامرين وان دل على ارادة الاستقبال الجامع بينهما وفيه انه لا يوافق ما ذكره علماء العربية من كون مدلول الامر هو
الحال والاغماض عما ذكروه مما لا وجه له سيما بعد حكاية اتفاقهم عليه مضافا الى ما فيه مما ستعرفه مما انه تقرر رابعها وهو المختار عندنا ان مفاد الامر هو الحال
حسب ما نص عليه علماء العربية وليس الحال فيه قيدا للحدث المطلوب بل ظرف للطلب الواقع فيه على ما هو شان الزمان المأخوذ في الافعال وتحقيق المقام ان
الزمان المأخوذ في الافعال معنى حرفي يؤخذ ظرفا للنسبة الحرفية المأخوذة في الافعال الا ترى ان ضرب في قولك ضرب زيد له معنيان احدهما تام وهو معنى الحدث
والاخر ناقص حرفي وهو معنى الهيئة وهو نسبة ذلك الحدث الى فاعل ما في الزمان الماضي ويتم ذلك بفاعله المذكور اذ النسبة لا تتحصل الا بمنتسبيها
فيفيد في المثال نسبة الضرب الى زيد نسبة خبرية حاصلة في الزمان الماضي كان يضرب الا ان الملحوظ فيه زمان الاستقبال والنسبة المذكورة فيهما
لحدثها من حيث صدوره عن المتكلم وربط بين المعنيين اعني المعنى الحدثي والفاعل المذكور بعده وتلك الجهة كونها حكاية عن نسبة واقعة وارتباطها بين

ذلك

ذلك الحدث والفاعل الخاص وبملاحظة الاعتبار الاول يصح لك ان تقول ان ذلك المتكلم اسند الضرب الى زيد وبملاحظة الثاني يصح ان يقال انه حكى النسبة
الواقعية والربط الواقع بين ذلك الحدث وزيد والجهة الثانية مناط كون النسبة خبرية فان ما يحكيه من النسبة اما ان يكون مطابقا لما هو الواقع او لا
فيكون صدقا او كذبا واما من الجهة الاولى فغير قابل للصدق والكذب فمفاد النسبة الخبرية هي النسبة الواقعة من المتكلم من حيث كونه حكاية عن امر واقع
والنسبة الانشائية هي النسبة الواقعة منه من حيث كونه واقعا وصادرا منه ولا حكاية فيها عن امر اخر واقعي تطابقه ولا تطابقه حسب ما فصل القول فيه في محله
وكلتا النسبتين معنى حرفي صادر عن المتكلم الان في الاول لحكاية عن الواقع بخلاف الثاني والزمان الملحوظ في الفعل معنى حرفي وهو ظرف لتلك النسبة مع
الاخبار يكون ظرفا لها من الحيثية الثانية اذ هي التي يختلف الحال فيها بالمضي والحال والاستقبال واما الحيثية الاولى فلا تكون الا في الحال ولا حاجة الى بيان الحال
فيها واما في الانشاء اذا اخذ فيه الزمان فانما يؤخذ من حيث صدوره عن المتكلم اذ ليست فيها حيثية اخرى فلذا لا يمكن ان يؤخذ فيها الا زمان الحال و
لذا نصوا بان الامر للحال بعنوان به ما ذكرناه فان قلت ان بيان ظرف النسبة في المقام مما لا حاجة اليه ايضا لوضوحه في نفسه حيث انه ينحصر الحال فيه في الحال فاي
فائدة في وضعه لبيان ذلك قلت نقول انه لما شاهد الواضع انتفاء الفائدة في الوضع المفروض اخذه قيدا في الحدث المنسوب ليكون مطلوبه الحدث الحاصل
في الزمان الخاص من الازمنة الثلثة قلت فيه اولا ان جعل الزمان قيدا في الحدث يقضي بكونه معنى تاما ملحوظا بالاستقلال لا حرفيا رابطيا لوضوح ان الفعل
الملحوظ في الحدث معنى تام ينسب الحدث المقيد به الى الفاعل وليس الزمان المأخوذ في الافعال كذلك لوضوح كون المعنى التام فيها هو معنى الحدث
لا غير حسبما قرر في محله وثانيا انه كما يتعين الحال في ملاحظة النسبة الانشائية كذا يتعين الاستقبال في ملاحظته قيدا للحدث ضرورة انه لا يتصور طلب ايجاد
الشيء الا في المستقبل فلا فائدة ايضا في ذلك فان دفع ذلك بالفرق بين كون الشيء مدلولا التزاميا او وضعيا فهو جار في الاول ايضا وان قيل باخذ الزمان
فيه من جهة اطراد الحال في الافعال فهو جار فيه ايضا مع انه لو تم ذلك لقضى بعدم خروجه عن القانون المقرر في ساير الافعال اذا تقرر ذلك فقد تبين لك ان الزمان
المأخوذ في الامر انما هو زمان الحال على الوجه المذكور وهو مقصود علماء العربية من وضعه للحال وذلك لا ربط له بزمان صدور الحدث عن المخاطب توضيحه
ان الطلب المأخوذ في الامر معنى حرفي نسبي انه ملاحظة نسبة المعنى الحدثي الى فاعله فمفاد النسبة في اضرب كون الضرب منسوبا الى المخاطب من حيث كونه مطلوبا
منه في الحال فهو ظرف للنسبة المأخوذة كما هو الحال في الماضي والمستقبل من الافعال واما زمان صدور ذلك الحدث عن المخاطب في اي وقت من الاوقات فهو
مما لا دلالة في الامر عليه وضعا اصلا ولا يقضي عدم دلالته عليه نقصا في معنى الفعل بوجه من الوجوه نعم ان ثبت اخذ الواضع لذلك وشيء من خصوصيات
من الفور والتراخي في الوضع كان ذلك متبعا وان لم يثبت ذلك كما هو الظ ويقتضيه التبادر وكلام علماء العربية فلا وجه للالتزام به فظهر بذلك اندفاع الايرادات
المذكورة من اصلها كما لا يخفى على المتامل فيما قررناه ثم انه قد يحتج لكون الامر للطبيعة في المقام بغير ما ذكر من الوجوه المذكورة في المسئلة المتقدمة واجرائها في
المقام ظاهر فلا حاجة الى التكرار وقد اشار الى عدة منها هنا في النهاية قوله انما يفهم ذلك بالقرينة يمكن ان يقال ان وجود القرينة على فرض تسليمه انما يدفع
الاستدلال اذا كان فهم ذلك من الصيغة متوقفا على ملاحظتها في المقام وليس كذلك فان ذلك يفهم منها وان قطع النظر عن القرينة المفروضة ولذا يثبت
ذلك فيما يتبادر الفور من ساير الاوامر الواردة في الاستعمالات العرفية فلو امر المكلف دانه شهادة العقلاء على فرض وجوب طاعة الامر وعاتبوه على التاخير
ولذا لا يفهم من شيء من الاوامر الواردة في العرف ارادة طلب مطلق الفعل ولو في مدة عمر المامور وقد يحتج فرق بعضهم الاحتجاج بحكم العرف بعصيان العبد
بترك المبادرة الى امتثال اوامر المولى نعم لا يبعد القول بتفاوت الافعال في ذلك فيكون ذلك شاهدا على القول بالفور ببعض الوجوه المذكورة ويمكن
دفعه بالمنع من تبادر الفور من خطابات المولى للعبد وانما ينصرف الامر فيها على حسب ما يقوم القرينة عليه في المقام فالامر بسقي الماء ينصرف الى التعجيل نظرا
الى قضاء العادة به والامر بشراء اللحم ينصرف الى شرائه في وقت يمكن طبخه للوقت المعهود وكذا الحال في غيرهما من المطالب فيختلف الحال فيها بحسب اختلاف الحاجة
وليس ذلك من دلالة اللفظ في شيء ولو فرض عدم قيام القرينة على خصوص زمان من الازمنة في بعض المقامات فلا انصراف في الصيغة نعم لو اخر الى
حيث يصدق التهاون في الامتثال دل العرف على المنع من تلك الجهة وقد عرفت ان ذلك ليس من الفور في شيء وانما هو تحديد لجواز التاخير على القول
بالطبيعة او التراخي وليس ذلك اذن قيدا في الامر حتى يجري فيه الخلاف في فوات المطلوب بفوات الفور او بقائه بسقوطه يجري على احد الوجهين بل لا ريب في
بقاء الامر وانما يحكم بالعصيان من جهة التهاون في الامتثال والمسامحة في اداء ما امر به المولى مما اوجب الاثابة بروحه او الاهانة على حاله نعم لو كان هناك قرينة على
ارادة الزمان المعين كما في كثير من المقامات سقط بفوته من تلك الجهة وليس ذلك من محل البحث ايضا قوله ان الذم باعتبار يمكن الجواب عنه ايضا بمنع دلالة الاية
المذكورة على الذم فانه انما يتم لو كان للتوبيخ والانكار ولا يتعين الوجه فيه في ذلك لجواز حمله على ارادة التقرير حيث انه وقع الترك منه على جهة الاستكبار والانكار
فاراد سبحانه بالاستفهام المذكور تقريره به عليه واعترافه به ليقوم عليه الحجة في الظاهر والابعاد فلا دلالة فيها على حصول الذم اصلا حتى يكون ذلك على ترك
الفور وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله والدليل على التقييد ان كان الوجه فيه ان اذا للتوقيت فتفيد ان الجزاء لا بد من حصوله في ذلك الوقت وان الفاء
يفيد التعقيب بلا مهلة فيدل على ترتب الجزاء على الشرط من غير فصل ففيه يشكل الاول لانه لا دليل على كون اذا للتوقيت بل لا بعد في حملها على الشرطية بل ربما يكون
الحمل عليها اظهر ومنكر كون الفاء في قوله تعالى فقعوا للجزائية ولا دلالة فيها على التعقيب بلا مهلة فان ذلك مفاد الفاء العاطفة فظهر بذلك فساد الوجه
الثاني وقد يحتج على النحو المذكور بغير هذه الاية مما دل على ترتب الذم والعقوبة على مخالفة الاوامر المطلقة كاية التحذير وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون اذ
لولا ان الامر للفور لما صح ترتب الذم على مخالفة الامر المطلق لعدم استحقاق الذم ح الا عند الوفات وفيه ان تاخير الفعل الى حد التهاون سيما مع العزم على
ترك الفعل رأسا يصحح ترتب الذم عليه وان كان فعله اخيرا يرفع الذمة وقد عرفت ان ذلك مما لا ربط له بالقول بالفور قوله لو جاز التاخير يمكن تقرير
الاستدلال المذكور بحوامز وهو انه لو لم يكن الامر المطلق يفيد الفور لجاز التاخير والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظ واما بطلان التالي فلانه لو جاز
التاخير فاما ان يجوز الى غاية معينة او غير معينة او يجوز التاخير دائما والوجوه الثلثة باطلة فالمقدم مثلها والملازمة ظاهرة اذ جواز التاخير لا يخ عن احد

الوجوه المذكورة يدل على بطلان الاول انه لا ينافي المقام اذ ليس في نفس اللفظ ما يفيد تعيين الوقت ولا من الخارج ما يفيد ذلك ولو كان دليل على التعيين لخرج عن محل الكلام والثاني يستلزم التكليف بالمحال اذ مفاده المنع من تأخير الفعل عن وقت لا يعلمه المكلف والثالث انه يخرج الواجب عن كونه واجبا لجواز تركه اذن في كل زمان وما يجوز تركه كذلك فلا يجب فعله قطعا وبعبارة اخرى لو جاز التأخير فاما ان يجوز مع الاتيان ببدل يقوم مقامه اعني العزم على الفعل فيما بعد او يجوز من دونه والثاني بقسميه باطل اما الاول فلان الاتيان بالبدل يقتضي سقوط التكليف بالمبدل على ما هو شأن الواجبات التخييرية وللبطلان اجماعا واما الثاني فللزوم جواز تركه بلا بدل ويرد على الاول انه ان اريد بالغاية المعينة والمجهولة بالنسبة الى المخاطب او الواقع فان اريد الاول اخترنا الثاني وان اريد الثاني اخترنا الاول لانا نقول بعدم جواز تأخيره عن غاية معينة في الواقع غير معينة عندنا وهو آخر ازمنة الامكان ولا يلزم منه تكليف بالمحال وانما يلزم ذلك لو وجب التأخير الى غاية مجهولة كذا ذكره المصنف في الجواب عن الاستدلال وسيجيء الكلام فيه وعلى الثاني جواز اختيار كل من الوجهين اما الاول فيكون العزم بدلا عن الفور لا عن نفس الفعل واما الثاني فبانه لا وجوب لخصوصية ايقاعه في خصوص شيء من الازمنة وانما الواجب نفس الطبيعة ولا يجوز تركها وانما الترك مقيدا بالزمان الخاص ولا منافاة قوله فلانه لولاه لكان الى آخر ازمنة الامكان كان الاولى ان يقول والا لجاز التأخير الى وقت معين ثم يرتب عليه ما ذكره فلا حاجة الى ضم المقدمة المذكورة ثم ان ما ذكره من الاتفاق على كون جواز التأخير الى آخر ازمنة الامكان ان اريد جواز التأخير اليه بحسب الواقع مع قطع النظر من تعيينه ولو بحسب الظن فهو ممنوع والمفسدة المذكورة او غيرها مترتبة عليه وان كان المقصود كون الغاية آخر ازمنة الامكان على حسب الظن به فمسلم ولا يترتب عليه تلك المفسدة ولا غيرها لعلم المكلف بذلك الوقت فليس له ان يؤخر عنه حتى ان الواجبات الموسعة يتضيق به وقد نص جماعة بتضيق الواجبات المطلقة كالنذر المطلق ونحوه بظن الوفاة بل الفوات ولو فرض عدم حصول الظن المفروض لبعض الناس لم يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا فان الواجب ما يذم تاركه على بعض الوجوه فهو يجب لو ظن فواته بالتأخير عند تضيق فعله وتعين الاتيان به قوله ولا عليه دليل يمكن ان يؤدي التأخير الى حد يفيد التهاون في امر المولى مما لا يجوز في الشرع ولا في العرف حسبما اشرنا اليه فالمنع من التأخير كذلك ثابت والدليل عليه قائم وليس ذلك من التوقيت في شيء ويندفع به الاحتجاج المذكور قوله بما صرح بجواز التأخير ان اريد به التصريح بجواز التأخير على الاطلاق فهو ممنوع كيف وهو يفضي الى ترك الواجب وان اريد به التصريح بجواز التأخير في الجملة فلا يوافق المدعى حتى يتم به ما اريد من النقض قوله واما اذا كان جائزا فلا ضرورة كون الواجب نفس الفعل متى اتى به من تقديم او تأخير فلا تكليف بالمحال من جهة تعلق التكليف بنفس الفعل لتمكنه قطعا من الاتيان به في اول الازمنة وتجويز التأخير ليس تكليفا ليلزم التكليف بالمحال من جهته نعم ان توهم مفسدة في المقام فهو لزوم خروج الواجب عن الوجوب لا لزوم التكليف بالمحال اذ مع تجويز التأخير لو اتفق له الموت لم يكن عاصيا بالتجويز له ذلك وهو ايضا مدفوع بما مر من ان عدم ترتب العصيان على ترك الواجب في بعض الاحيان لا يقضي بخروجه عن الوجوب وما ذكر من عدم ترتب الاثم على تركه انما يتفق في بعض الفروض والا ففي كثير من الاحيان يحصل الظن بالفوات مع التأخير وح فلا يجوز الاقدام عليه من تلك الجهة حسبما عرفت وقد يورد في المقام بان ما دل به انتفاء التكليف بالمحال من تمكنه من المسارعة التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة حيث ان جواز التأخير مشروط بمعرفة لا يتمكن منه المكلف فيختص الامتثال في الفور وبذلك يتعلق مراد المستدل بدلالته صح القول في ابداء تمكنه من الفعل لظهور فساد ما توهم من لزوم التكليف بالمحال وليس في كلامه ما يفيد كون جواز التأخير مشروطا بمعرفة لا يتمكن منه المكلف ليرد عليه ما ذكر من الالتزام بالفور ولا وجه له فان عدم العلم بآخر ازمنة الامكان لا يستلزم المنع من التأخير ليكون جواز التأخير مشروطا بالعلم بعدم كونه آخر الازمنة لكفاية الظن في مثله بل الشك ايضا في وجه نظرا الى اصالة البقاء قوله لانها فعل الله سبحانه اراد بذلك ان المسارعة انما يسارع الى فعله مبادرة البعد ونحو عمل غيره اذ لا يعقل المسارعة اليه وانما يسارع اليه الذي هو اتى به فلا بد من ان يراد بالمغفرة سببها الذي هو فعل المكلف ليكون من قبيل اقامة السبب مقام المسبب لكن غير ان مجرد كون المغفرة فعل الله لا يقضي بامتناع المسارعة اليها اذ لا مانع من المسارعة الى فعل الغير بان يجعل نفسه مشمولا لفعله كما تقول سارعوا الى ضيافة السلطان والى كرامته والى انعامه ونحوها نعم يمنع المسارعة الى اداء فعل الغير ولا باعث بارادته في المقام وح يكون المسارعة اليه حاصلة بالمسارعة الى اسبابها فلا بد من ان يراد بالمغفرة سببها بل من جهة ان المقدور بالواسطة مقدور للمكلف فظهر بذلك ان هذا الوجه يشارك الوجه المذكور فيما هو المدعى من عدم لزوم التجوز في المغفرة ثم انه قد يورد في المقام انه لا دليل على كون فعل المأمور به سبب المغفرة وانما هو باعث على ترتب الثواب والباعث على الغفران هو التوبة فانها السبب لغفران الذنب نعم لا يبعد القول باندراج الكفارات في ذلك حيث انها تكفر الذنب فالآية الامران يفيد الآية كونها مطلوبة على سبيل الفور واين ذلك عن المدعى والقول بكون مجرد فعل المأمور به قاضيا بتكفير الذنب مبني على مذهب الحبط والتكفير وح لا نقول به ويمكن دفعه بانه قد ورد سقوط الذنب باداء بعض الواجبات كالصلوة والحج ونحوها فلا اختصاص لها بالتوبة ونحوها وح يمكن تتميم الدليل بعدم القول بالفصل وفيه ان مفاد الآية هو وجوب الفور في تحصيل غفران الذنب بعد ثبوته وهو مما لا يلاحظه العقل ايضا والظاهر انه مما لا كلام فيه وح فالقول بعدم الفصل بين ما يقع مكفرا للذنب وغيره كما ترى ويمكن القول بحصول التكفير بالنسبة الى كل من الطاعات كما يستفاد من قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ويشير اليه بعض الاخبار فيصح القول بارادة مطلوب المأمور به من المغفرة وذلك غير مقالة القائلين بالحبط والتكفير فانهم يقولون بموازنة الحسنات والسيئات في الدنيا ويثبت للعامل ما علم التفضيل بينهما فعلى هذا يكون ميزان الاعمال في الدنيا مثل الآخرة وهذا ليس صحيح وسببية الطاعة للغفران لا تعلق لها بهذا المذهب مع الغض عن ذلك ففي قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض كفاية في المقام فان المراد بالمسارعة الى الجنة هي المسارعة الى الاعمال والطاعات الموصلة اليها وذلك كاف في تقرير الاستدلال من غير حاجة الى ملاحظة كون اداء المأمور به باعثا على الغفران كلها او جزئها ويندفع به ايضا ما قد يورد في المقام انه انما يتم في الاوامر المتعلقة بالعصاة لتكون مكفرة لذنوبهم ولا يجري فيمن لم يتحقق منه ذنب كمن هو في اول البلوغ الا ان يتم ذلك بعدم القول بالفصل على ما ذكرنا اذ يعم العبادة جميع تلك الصور من غير حاجة الى ضم عدم القول بالفصل او تم القول به ثم انه قد يورد ايضا في المقام بانه ليس في الآية دلالة على العموم ليفيد وجوب المسارعة في جميع الاوامر كما هو المدعى غاية الامر ان يفيد وجوب

الفور

الفور

في بعض فيمكن تنزيلها على التوبة ونحوها مما ثبت وجوب الفور فيه ويمكن دفعه بكفاية الاطلاق في المقام فان المطلق يرجع الى العام في مقام البيان سيما مع توصيف النكرة بصفة الجنس فانه يفيد العموم كما نصوا عليه في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه فيه مع وضوح المناقشة في توصيف النكرة هنا بصفة الجنس ورد ان المغفرة قد تكون من فعل غيره سبحانه ارادة العموم في المقام بخلاف المقصود كما يكون الواجبات سببا للغفران كذا الحال في المندوبات لشمول الآية المذكورة للواجبات والمستحبات وورود ذلك في كثير من المندوبات بالخصوص حتى انه ورد في زيارة سيدنا الحسين ع والبكاء عليه ما ورد من حبط السيئات وغفران الذنوب والخطيئات وكذا ما ورد في الصدقة والبكاء في جوف الليل وغيرها ومع حمل الآية على العموم يلزم حمل الامر بالمسارعة على الاعم من الوجوب والندب لا بمعنى الوجوب المسارعة الى المندوبات وكذا الحال في الواجبات الموسعة فلا دلالة فيها على وجوب الفور والقول بحمله على الوجوب والتزام التخصيص بالنسبة الى المندوبات والموسعات نظرا الى ترجيح التخصيص المذكور لا يترجح على المجاز وان قلنا بترجيح التخصيص عليه في الجملة لكونه من قبيل التخصيص بالاكثر لوضوح كون المستحبات اضعاف الواجبات مضافا الى ان استعمال الامر في الندب والاعم منه والوجوب امر شايع في الاستعمالات وليس بعد في فهم العرف من التخصيص عليه في اوامر الشريعة ولذا ذهب بعضهم الى ذلك مستدلا بهاتين الآيتين وغيرها كيف ولو دل عليها الصيغة لم يكن حاجة الى بيانها اذ ليس بيان مفاد الالفاظ العرفية واللغوية من وظيفة الشرع ولو كانت موضوعة لذلك لكان تأكيدا لما يفيده اللفظ والتأسيس اولى منه قوله تعالى فاستبقوا الخيرات يرد على هذه الآية ايضا امور منها ما اشرنا اليه في الآية السابقة من عدم دلالتها على افادة الصيغة للفور ومنها نظير ما مر في الآية المتقدمة ايضا فان الخيرات جمع محلى يفيد العموم وهي شاملة للواجبات والمندوبات الى آخر ما ذكرنا ومنها ان مفاد الاستباق هو مسابقة البعض الآخر في اداء الخيرات والسابق عليها دون مطلق الاسراع الى الفعل ليراد به الفور فلا يوافق المدعى ولا بد من حملها على الندب اذ لا قائل بوجوب المسابقة على الطاعات على الوجه المذكور واجبا قطعا فيصير ذلك قرينة بحمل الاستباق على مطلق المسارعة وهو كما ترى قوله فانهما يتصوران في الموسع دون المضيق لا يخفى انه قد يؤخذ الزمان في الفعل على وجه لا يتصور الاتيان بذلك الفعل في غير ذلك الزمان كما في صوم يوم الجمعة اذ لا يعقل ايقاع ذلك الواجب في غير ذلك الزمان وقد يؤخذ الزمان شرطا لصحة ايقاع الفعل من غير ان يؤخذ مقوما لمفهومه فيمكن تأخير الفعل عن ذلك الزمان الا انه لا يتصف بالصحة وقد يكون ايقاعه فيه واجبا ويكون التأخير عنه حراما الا انه لا يفوت الواجب بفوات ذلك الوقت فيكون نفس الفعل واجبا مطلقا وجعل ايقاعه في ذلك الوقت واجبا وقد يكون على وجه آخر قد لا يكون خصوص الزمان ملحوظا فيه فيتساوى بالنسبة الى الازمنة وما لا يتحقق فيه المسارعة والاستباق انما هو القسم الاول خاصة واما الاقسام الاربعة الباقية فلا مانع من صدق المسارعة بالنسبة اليها اذ اوجب الاقدام على الفعل وح ولم يجز التأخير عنه في الصورتين الاوليين منها بل لم يصح مع التأخير في الاول منها الا ترى انه يصح ان يقال انه سارع الى الحج اذا حج في السنة الاولى من وجوبه عليه ويقال انه سارع الى اداء دينه اذا اداه وقت حلوله مع مطالبة الديان بل يقال انه سارع الى اداء الصلوة اذا اداها في الوقت المختص بها مع تضيقها كما في صلوة الكسوف مع كون زمان الآية بقدر زمان الفعل فما قرره المجيب من المنافاة بين وجوب الفور وصدق المسارعة والاستباق فاسد جدا والاستشهاد بالمثال المذكور بين الفساد لكونه من قبيل القسم الاول وهو غير محل الكلام قوله والحاصل ان العرف قاض قد عرفت ان حكم العرف انما هو في الصورة الاولى كما قررنا واما في غيرها فالظاهر بعد ملاحظة العرف صدق المسارعة والاستباق معه اشكال فما في كلام الفاضل المحشي من تسليم ما ذكره المجيب بالنسبة الى ما يصح فعله في الزمان المتراخي ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك في الصورة المتقدمة قوله والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة لا يخفى انه لو سلم ما ذكره فانما يسلم لو قلنا بدلالة نفس الامر على وجوب الفور واما اذا قلنا باستفادة الفور من الآيتين المذكورتين فاي منافاة بين مفاد الصيغة والمادة اذ لولا الامر المذكور صح تأخير الفعل وتعجيله بالنظر الى الامر المتعلق به وانما يجب التعجيل من جهة الامر المذكور فما يقتضيه المادة هو جواز تأخير الفعل في نفسه مع قطع النظر عن ايجاب الفور بالامر المذكور وما يقتضيه الصيغة هو المنع منه بالامر المذكور ولا منافاة بينهما والحاصل ان هناك فرقا بين وجوب التعجيل مع قطع النظر عن الامر بالتعجيل ووجوبه بهذا الامر والمنافاة المدعاة لو سلمت فانما تتم في الصورة الاولى خاصة والقول باعتبار جواز التأخير مطلقا في صدق المسارعة ممنوع بل فاسد جدا كيف ولو كان كذلك لما امكن ايجاب المسارعة عرفا في فعل من الافعال وهو واضح الفساد قوله فتأمل اشارة الى ايراد وجواب اما الاول فبان ما ذكر انما يتم لو ابقيت المادة على ظاهرها واما لو اريد بها المسارعة الى الامتثال فلا مانع من ارادة الوجوب من الصيغة فكما يندفع المنافاة بما ذكر كذا يندفع بما ذكرنا واما الثاني فبان ذلك غير مصحح للاستدلال لدوران الامر بين الوجهين وانما يتم الاحتجاج على الثاني ولا مرجح له فبمجرد الاحتمال لا يتم الاستدلال ولا يبعد ترجيح الاول باصالة عدم وجوب الفور كذا يستفاد من المص في الحاشية قلت في الفرق بين المسارعة والمبادرة بما ذكرنا تأمل قوله المخبر كالقائل ظاهر الاستدلال هو التمسك بالاستقراء فان سائر الاخبارات والانشاءات يراد بها الحال فكذا الامر الحاقا للمشكوك بالشايع الاغلب وان كان غرضه بانه اراد يكون كل خبر وانشاء غير الامر للحال ان الاخبار والانشاء انما يقعان في الحال فهو امر ظاهر عند الجميع وكذا الامر فان الطلب انما يقع في الحال وكلام لاحد فيه وان اراد بكونها للحال ان متعلق النسبة الخبرية والانشائية منها للحال فهو ممنوع كيف ونحو زيد يضرب غدا وضرب من الاخبار ليس للحال وقولك فلان حر بعد وفاتي انشاء ولا حرية في الحال وكذا قولك فلانة طالق ان دخلت الدار ونحو ذلك على مذهب من يصحح التعليق به وكذا الحال في التمني والترجي والاستفهام وغيرها فان كلا منها كالطلب لا يقع الا في الحال لكن المتمني والمترجي والمستفهم منه قد يكون في الحال وقد يكون في الاستقبال وما عدا الطلب منها يمكن ان يكون في الماضي ايضا قوله قياس في اللغة قد عرفت ان ما ذكره المستدل ليس من باب القياس وانما تمسك بالاستقراء كما يدل عليه قوله فكذا الامر الحاقا بالاعم الاغلب وحجية الاستقراء في مباحث الالفاظ مما لا كلام فيه وهو عمدة الادلة في اثبات الاوضاع التركيبية وجرت على الرجوع اليه طريقة اهل العربية فالحق في الجواب ما قدمناه نعم استدل في المقام ايضا تارة بحمل الامر على النهي فانه للفور فكذا الامر قياسا عليه واخرى بان الطلب انشاء كالايقاعات من العتق والطلاق وكذا العقود مثل البيع والشراء ونحوهما فكما ان معاني تلك تقع على الفور فليكن هنا كذلك قياسا عليها بجامع الانشائية وهذا الجواب يوافق احد التقريرين المذكورين دون ملاحظة

قو

قوله بخلافه بخصوصه أي عدم حجية القياس في إثبات الأوضاع بخصوصه ظاهر كما ذهب إليه المعظم واتفق عليه المحققون حسبما قرر في محله وأما ذلك بعد
حصول الظن منه في المقام وأما بعد حصول الظن منه فالظن حجة في الأحكام لابتناء الأمر في مباحث الألفاظ على مطلق الظن بخلاف الأحكام الشرعية ولقيام
الدليل عندنا على عدم جواز الرجوع إليه في الأحكام وعدم قيام دليل على المنع من الأخذ بالظن الحاصل منه في مباحث الألفاظ قوله وبالفرق بينهما يحصل
الجواب المذكور وأن المنشئ بإنشاء الأمر يعني الطلب الحاصل به لا يمكن تعلقه بالحال لما فيه من لزوم تحصيل الحاصل بخلاف غيره مما يتعلق به الأخبار وسائر الإنشاءات
إذ يمكن تعلقه بالحال فإذا كان الثاني موضوعا للحال لا يمكن أن يقاس عليه الأول مع عدم إمكان إرادة الحال وهذا الفرق وإن كان متجها إلا أنه مبني على
كون مراد المستدل أن ما تعلق به الأخبار أو شيء تعلق به المنشئ بتلك الإنشاءات والحال وليس كذلك لتعلقه كثيرا بغير الحال أيضا وبه يبطل الاستدلال من أصله
حسبما قررناه قوله بأن الأمر قد يرد في القرآن ظاهر الاحتجاج المذكور إفادة الاشتراك اللفظي كما هو ظاهره في كلام السيد لكن عرفت أنه يمكن حمل كلامه هنا على
إثبات الاشتراك المعنوي بجعل استعماله في الأمرين على إطلاقه على الطلب الحاصل بكل من الوجهين وظاهر الإطلاق كما يقتضي الحمل على الحقيقة في صورة
استعماله في خصوص كل من المعنيين كذا يقتضي الحمل على الحقيقة في صورة إطلاقه عليهما والأول وإن لم يكن مرضيا عند الجمهور وإنما اختاره السيد ومن
وافقه إلا أن الظاهر أن الثاني مرضي عند السيد وعند غيره فحمل كلامه هنا على الثاني غير بعيد بملاحظة كلامه حسبما أشرنا إليه وينطبق عليه دليله الثاني أيضا قوله
أن الذي يتبادر من إطلاق الأمر كأنه أراد بذلك أن قضية الاستعمال إنما تقتضي الحقيقة إذا لم يقم دليل على كون اللفظ مجازا فيه وههنا قد قام الدليل
على كونه حقيقة في المعنى الأعم أعني طلب الفعل مجازا في غيره أعني كلا من الخصوصيتين نظرا إلى تبادر الأول وعدم تبادر شيء من الخصوصيتين لتوقفهما
على قيام القرينة أو أنه أراد بذلك منع استعمال الأمر في الخصوصيتين وإنما المستعمل فيه بحكم التبادر هو القدر الجامع بينهما وكل من الخصوصيتين إنما يفهم
من القرينة الخارجية وهذا الوجه هو الذي يستظهر في كلام السيد رح وكلامه هذا موافق لما اخترناه كما هو الحال في دليله الثاني وجواب المص مبني على
ما فهم من كونه احتجاجا على الاشتراك اللفظي قوله ولهذا يحسن فيما عن فيه لا يخفى أن جوابه بالتخيير بين الأمرين جواب بإرادة التراخي فإن المراد به كما عرفت جواز
التراخي فليس ذلك معنى آخر حتى يكون الجواب به على فرض كونه موضوعا لكل من الفور والتراخي خروجا عن ظاهر اللفظ وارتكابا للتجوز كما يتوهم نعم لو قال بالتخيير
بين وجوب الفور ووجوب التراخي أمكن الإيراد عليه بذلك وليس كذلك قوله ذهب إلى كل فريق فقد حكى الأول عن أبي بكر الرازي وأبي الحسين البصري تفريعا
على القول بالفور وكذا القاضي عبد الجبار وحكى الثاني عن الكرخي وأبي عبد الله البصري قوله إن الأمر يقتضي كون المأمور فاعلا على الإطلاق يمكن أن يق
إن ما ذكره مناف لما اختاره من دلالته على الفور إذ القائل المذكور إنما يقول باقتضائه كون المأمور فاعلا على سبيل الفور لا على الإطلاق ويمكن أن يق إن
القائل المذكور قد جعل مقتضى الأمر شيئين كون الفعل حاصلا من المأمور به مطلوبا إيجاده حيث يسند الفعل إليه من الجهة المذكورة حسبما مر توضيح
القول فيه والثاني كون ذلك الفعل حاصلا منه على الفور سواء قلنا بكون الثاني أيضا مدلولا ابتدائيا للأمر أو قلنا بكون ذلك من مقتضيات الوجوب
لظهور الوجوب في الفور فمقتضى الأمر بالفعل الأمران المذكوران فلا بد إذن من الجمع بين مقتضييه فإن عصى وخالف الأول بقي الثاني والمص اختصر البيان
المذكور والمذكور في النهاية يقارب ما قررناه حيث قال في بيان الحجة المذكورة أن لفظة افعل يقتضي كون المأمور فاعلا وهو يوجب بقاء الأمر ما لم يصر المأمور
ما لم يصر المأمور فاعلا ويقتضي أيضا وجوب المأمور به ووجوبه يقتضي كونه على الفور وإذا أمكن الجمع بين موجبيهما لم يكن لنا إبطال أحدهما وقد أمكن الجمع
بأن يوجب الفعل في أول أوقات الإمكان لئلا ينتقض وجوبه فإن لم يفعل أوجبناه في الثاني لأن مقتضى الأمر كون المأمور فاعلا ولم يحصل بعد وتوضيح المقام أن
الفور إما أن يلحظ قيدا للطلب فيكون الطلب للفعل يمكن أن يكون على وجه الفور وأن يكون على وجه التراخي أو يلحظ قيدا للمطلوب والوجهان اعتباران لحقيقة واحدة
إذ ليس هناك إلا طلب الفعل على سبيل الفور فيصح أن يلحظ قيدا للطلب وقيدا للمطلوب والظ الأول إذ الفورية إنما تستفاد من الهيئة ووضعها من قبيل أوضاع الحروف
فإن الهيئات موضوعة للمعاني الناقصة الآلية الرابطية فكان الوجوب الذي يستفاد من الصيغة مفهوم حسبما مر بيانه فكذا الفور على القول به فيكون
قيدا ملحوظا في الطلب يجعل معه الملاحظة حال الحدث مع فاعله المنسوب إليه فالحدث إنما يحمل على فاعله من حيث كونه على وجه الفور فيحصل بالطلب المفهوم
المستفاد من هيئة الأمر أنه طلب للفعل وطلب للفورية بالملاحظة الأولى من حيث دلالة الهيئة عليه ملحوظة لتبعيتها … بالملاحظة الثانية مطلوبة
استقلالا كما هو الحال في نفس الطلب اللازم من ذلك تقييد المطلوب أيضا ولو أخذت قيدا للمطلوب كانت ملحوظة على وجه الاستقلال من أول الأمر كما هو الحال في
المطلوب المتقيد به يلزم ذلك من تعلق الطلب بها أيضا إلا أن ذلك لا يلائم وضع الهيئة وكيف كان فعلى كل من الوجهين فإما أن ينحل ذلك إلى طلبين أو مطلوبين
أو يكون هناك طلب ومطلوب واحد متقيد بذلك من غير أن ينحل ذلك إلى طلبين أو مطلوبين فلا يبقى المطلوب طلب الفعل مع انتفاء ذلك القيد والظ أن ذلك
مبنى النزاع في المقام فالمختار عند جماعة هو عدم ارتباط الطلب الفوري بطلب الفعل نظرا إلى أن المنساق من الأمر في المقام هو كون الفعل مطلوبا مطلقا بالأمر بغير قيد
الأمر وجوب الفور أيضا وعليه مبنى الاستدلال المذكور والمختار عند آخرين تقييده لكون الطلب والمطلوب هنا شيئا واحدا حتى أنه لو قيد بزمان تعدد مجموع القيد والمقيد
شيئا واحدا فينتفي المقيد بفوات قيده على ما هو التحقيق ولا وضع في المقام هو الوجه الأول وإن كان المنساق من تقييده به في اللفظ هو الاتحاد والانتفاء بانتفاء
القيد نظرا إلى أن ما ذكر هو المفهوم من الأمر عرفا لو قلنا بدلالة الأمر على الفور فالمنساق منه بحسب فهم العرف هو انحلال المطلوب إلى أمرين من مطلق الفعل وخصوصية
الفور لو مع عدم امتثال الفور لا يسقط مطلق طلب الفعل في فهم العرف فالمفهوم منه عرفا كون مطلق الفعل مطلوبا بالأمر على كل حال وإن كانت الفورية أيضا
مطلوبة سيما إذا فسرنا الفور بالتعجيل في حصول المأمور به مطلقا بأن يفيد مطلوبية الفور متدرجا ولو بالنسبة إلى الأزمنة المتأخرة إذ حينئذ يتعين فيه الوجه المذكور
من غير مجال للاحتمال الآخر وما ذكره في الحجة المذكورة من أن الأمر يقتضي كون المأمور فاعلا على الإطلاق يعني أن مفاد الأمر بحسب العرف هو كون الفعل مطلوبا
المأمور به مطلقا مرادا منه إيقاعه سواء أتى به فورا أو لا يحصل به مطلوبية الأمر أعني الفور أو لا … بالأمر لا يفوت بفوات الفورية في فهم العرف فيظهر
من ذلك انحلال الطلب المذكور إلى أمرين وعدم كون المطلوب شيئا واحدا ليفوت بفوات القيد حسبما هو الظ فيما إذا ذكر القيد كما في الوقت وكان الوجه فيه ما

اعتبا

أشرنا إليه من كون الفور في المقام معنى حرفيا غير ملحوظ قيدا على نحو قولك صم غدا فلا يتبادر منه في المقام ما يتبادر من تلك اللفظة وكيف كان فالمتبع
فهم العرف وهو الفارق بين المقامين فظهر أن ما ذكره المص من لزوم اختيار القول بفوات مطلوبية الفعل بفوات الفور على القول بدلالة الصيغة على
الفور ليس على ما ينبغي وقد عرفت شهادة العرف بخلافه قوله افعل في الآن الثاني من الأمر ظاهره مع تفسير الفور بالزمان المتعقب للأمر ظ كما مرت الإشارة
إليه وما ذكره من جريان الأمر المطلق مجرى الصريح بذلك ممنوع بعد ظهور الاختلاف بينهما في فهم العرف مضافا إلى ما عرفت من الوجه في الفرق بينهما
قوله وبنى العلامة ره الخلاف ما ذكره راجع إلى ما ذكره ويرجع إلى ما ذكرناه من الوجهين وقد اعتبر الفورية مطلوبة بحسب مراتبها فجعل الأمر المطلق
المتعلق بالفعل إلى ما ذكره من التفصيل الأول وجعل دعوى كون التفصيل المذكور مما وضعت الصيغة بإزائه فمقصوده بذلك ابتناء المسألة
على معرفة مفاد الصيغة في فهم العرف من الوجهين المذكورين ولا ابتناء له على غيره من الرجوع إلى الاستصحاب أو غيره ولذا فرع على ذلك قوله فالمسألة
لغوية قوله وهو وإن كان صحيحا إلا أنه قليل الجدوى أراد بذلك أن ابتناء القولين المذكورين على المبنيين صحيح لا غبار عليه لكن لا ثمرة في ذلك إذ المقصود
في المقام تعيين أحد الوجهين وإلا فتحصيل مفهومين ملزومين لطرفي الخلاف مما يمكن في كل خلاف ولا ثمرة فيه بعد خفاء المبني على نحو خفاء الأصل
وأورد عليه المدقق المحشي بأن ما سلمه من صحة الابتناء ممنوع واستلزام المعنى الأول لما بني عليه إن كان ظاهرا إلا أن تفريع الثاني على الثاني غير ظاهر لأنه
إن بني بالأول بناء على الوجه الثاني أيضا حسبما قيل في الموقت من عدم توقف القضاء على الأمر الجديد إذ احتمال القول الأول على الوجه الثاني يبطل ما
ذكر من المبنى إذ لا يبتني القول الأول على الوجه الأول ولا يستلزم الوجه الثاني ويمكن دفعه بأن مقصود العلامة ره كون الخلاف في المقام في مدلول الصيغة
بحسب اللغة أنها هل تفيد لفظا بقاء المطلوب بعد فوات الفور أو أنها لا تفيد إلا وجوب الفعل فورا ولا دلالة فيها على وجوب الفعل بعد ذلك ولذا
قال إن المسألة لغوية وح فالقول ببقاء الوجوب من جهة الاستصحاب كما هو مقتضى الاحتمال المذكور مما لا ربط له بمدلول الصيغة حسبما جعله محل
الكلام وأنت بعد التأمل فيما ذكرنا تعرف اندفاع ما أورده المص عليه من قلة الجدوى فإن مقصود العلامة بذلك بيان كون النزاع في ذلك مبنيا على أن
معناه اللغوي من الوجهين المذكورين فيرجع في التعيين إلى العرف واللغة كما نص بقوله فالمسألة لغوية مريدا بذلك بيان كون المرجع فيه العرف واللغة دون غيرهما
من الوجوه العقلية وليس مقصوده بذلك بيان الحق في المقام ليرد عليه أنه لا يتم ذلك بمجرد ما ذكره بل لا بد من بيان مدرك الوجهين ليتضح بالوجه
فيما هو الحق في المقام قوله ليس بعيدا القول بسقوط الوجوب قد عرفت عدم لزوم التزام القائل المذكور به وقياسه على التقييد الصريح فاسد بعد ما عرفت من
فهم العرف فإن وجوب الفعل في الفور بلفظ واحد لا يقتضي تقييد أحدهما بالآخر سيما بعد ما عرفت من كون الفورية كالوجوب معنى حرفيا رابطيا …
إذا قلنا بكون الفور المفهوم من الصيغة هو لزوم التعجيل فيه مطلقا فإنه يلزم بقاء طلب الفعل فيكون مدلول الصيغة على القول بالفور بمنزلة أن يق …
عليك الشيء الفلاني في أول أوقات الإمكان فإن مضى كيف ولو كان كذلك لزم على القول ببقاء التكليف بعد فوات الفور سقوط اعتبار الفورية
في بقية المدة وهو خلاف المعروف بين هؤلاء في ظ كلماتهم وإنما حكى ذلك قولا للبعض وقد عرفت توضيح القول بما ذكره المدقق المحشي من أنه لا شك أن
الفور لو كان مدلولا للصيغة لكان قيدا للفعل إذ لا يتركب أحد مدلولي الأمر شيئان منفصلان أحدهما عن الآخر فكان معنى افعل افعل الفعل
في الوقت الفلاني أي الوقت المتعقب لزمان التكلم ومن البين أيضا أنه لا فرق بين التقييد بزمان وزمان فما يترتب على التوقيت محل ظاهر فيه ولا ما
من الفرق بين تقييد المطلق بقيد مصرح به وبين دلالة الصيغة على لزوم الخصوصية لاحتمال دلالته عليه على وجه لا يتقيد به ذلك مما يمنع وضع
إذا كان فهم العرف مساعدا عليه فأي مانع منه وقياسه على الآخر فاسد لا وجه له وثانيا أن ما ذكره إنما يتم لو كان مفاد الصيغة هو حصول الفعل في
أول أزمنة الإمكان حتى أنه لو فات الفعل في أول أزمنة الإمكان … من مترتبات الفورية وأما إن قيل بوجوب الفور بمعنى لزوم التعجيل فيه على حسب الإمكان فيندرج الفور
على حسب مراتب التأخير فلا يعقل كون تقييد المطلوب به قاضيا بسقوط الواجب لفوات الفعل في أول أزمنة الإمكان بل هو قاض بخلافه فما ذكره مبني
من المبني غير ظاهر والتحقيق فيه ما ذكره العلامة كما أشرنا إليه وحيث إن المسألة لغوية فلا بد من ترجيح أحد الوجهين اللذين ذكرهما بالرجوع إلى المفهوم
أو فهم أهل العرف ليستكشف به الوضع اللغوي حسبما قررنا فوارد ولا ريب في فواته بفوات وقته ويرد بذلك بيان الحق في المسألة …
المذكور بقيد التوقيت مع إفادته التوقيت لا ريب في فواته بفوات وقته بناء على ما هو الحق في تلك المسألة وإن خالف فيه من خالف فإن مجرد وجود الخلاف
في المسألة لا يجعلها ظنية فضلا عن كونها مجهولة فيتبين بذلك أنه على القول بدلالة صيغة الأمر على الفور يكون الأصح هو القول بفوات الوجوب عند فوات
الفور ولا ينافي وجود القول بعدم فوات الموقت بفوات وقته وكونه محلا للخلاف نعم لو أراد بذلك بيان عدم الخلاف في الفوات على القول المذكور تم
ذلك وليس بصدده بل هو فاسد قطعا فالأظهر أن يكون ذلك معركة للآراء وقد يقال لم يعتبر بكون القضاء بالأمر الأول فحرر كون الفور مدلول الصيغة
لا يكفي في تحقيق المقام كما ترى إذ ليس مقصود المص تحقيق المقام بمجرد كون مدلول الصيغة ذلك بل بعد ما قرره من كون مفاد الصيغة هو التوقيت بما
تقرر عنده واتضح من فوات الموقت بفوات وقته ولا ينافي ذلك وقوع الخلاف فيه قوله حيث يعصي المكلف بمخالفته أورد عليه بأن طلب الفور والسرعة
إن لم يقتض تقييد الطلب بالزمان المعين لم يكن قاضيا به في الصورة الأولى أيضا وإن اقتضى التقييد به فلا يصرفه عن ذلك كون الدال عليه خارجا كما إذا
دل دليل من خارج على كون الواجب موقتا فإن ذلك الواجب أيضا يفوت بفوات وقته من غير فرق بينه وبين ما دل الخطاب الأول على توقيته فلا فرق
في ذلك بين الصورتين حسبما قرر وضعفه ظاهر إذ ليس مراد المص الفرق بين التوقيتين بل غرضه أنه لو دل نفس الصيغة على إرادة إيقاعه في الزمن
الأول كان ذلك لا محالة مقيدا للطلب المذكور وحيث إن الطلب واحد يلزم منه التوقيت إذ ليس مفاد التوقيت إلا طلب الفعل في الوقت أما لو دل الخارج
على وجوب المسارعة فلا يلزم منه التوقيت وتقييد الطلب الأول بحيث يكون المطلوب مقيدا بالوقت المفروض إذ لا دلالة في ذلك على اتحاد المطلوب بل الظ
من إطلاق الدليلين تعدد المطلوب فنفس الفعل على إطلاقه مطلوب والمسارعة إليه مطلوب آخر فلا باعث للحكم بفوات الفعل عند فوات الفور نعم لو دل الدليل

الخارج على توقيت ذلك الواجب بالفور كما هو الحال في الموقت الذي ثبت التوقيت فيه من الخارج كان الامر على ما ذكره لان ما دل على وجوب المسارعة والاستباق من الايتين لا دلالة فيه على ذلك فدعوى ان مجرد الامر بالمسارعة والاستباق قاض بتوقيت الفعل بذلك حقيقة خالية عن الدليل بل الاصل والظاهر الاطلاق قاضيان بخلافه قوله والذي يظهر من سياق كلامهم لا يخفى ان كلامهم كالصريح في ذلك فان الكلام في مفاد الصيغة ومقتضاها على ما هو الحال في دلالته على على الوجوب فالترديد الذي ذكره المصنف في المقام غير متجه نعم هناك قول لبعض المتاخرين بوجوب الفور من الخارج بدلالة الشرع عليه وهو قول شاذ ليس التفريع المذكور مبنيا عليه كما لا يخفى قوله الاكثرون على ان الامر بالشيء هذه المسألة انما ترتبط بالاوامر من جهة مدلولها الذي هو الوجوب فلا اختصاص لها بالاوامر اذ هو من احكام الوجوب سواء كان الدال عليه امرا او غيره فالمقصود ان وجوب الشيء هل يستلزم وجوب ما لا يتم ذلك الشيء الا به فيكون ذلك قاضيا بدلالة ما يفيد ثبوت الاول على الثاني وانه لا ملازمة بين الامرين فلا دلالة واذا كان الحكم المذكور من احكام الوجوب ولواحقه فهو من الاحكام المرتبطة بالمبادي الاحكامية بل هو الصق بها ولذا اختار الحاجبي ذكرها هناك وتبعه شيخنا البهائي ويمكن ادراجها في الادلة العقلية ايضا لاستقلال العقل بالملازمة بين الامرين فكما ان العقل قد يدرك بعض الاحكام بنفسه مع قطع النظر عن ورودها في الشرع فكذا قد يدرك ثبوت بعض الاحكام بعد حكم الشرع بثبوت حكم اخر لاستقلاله بالملازمة بين الامرين فثبوت الملازمة بين الامرين وثبوت المقدمة حكم عقلي صرف ويتفرع عليها ثبوت اللازم فاثبات الملازمة بين الامرين كما هو محط البحث في المقام مما يستقل به العقل ان كان الحكم بثبوت اللازم بعد ورود الشرع بثبوت الملزوم وملفقا من العقل والنقل ولذا ادرجها بعضهم في الادلة العقلية وكيف كان فتحقيق الكلام في المسألة يتوقف على رسم مقدمات احدها ان الواجب ما يذم تاركه في الجملة او يستحق تاركه العقوبة كذلك ولا يرد عليه المخير لوضوح استحقاق تاركه الذم او العقاب على فرض ترك الجميع فان الترك لكل منها داخل في الاستحقاق المفروض ولا الموسع ولو فرض موت المكلف فجاة في اثناء الوقت نظرا الى استحقاق الذم او العقوبة على ترك الطبيعة المامور بها الساري في تمام الوقت المضروب لها ولا يرد عليه وجوب المقدمة على القول به اذ لا استحقاق للذم ولا العقوبة على تركها عند القائل بوجوبها كما سيجيء بيانه انشاء الله وانما استحقاق الذم والعقاب على ترك ذيها ويمكن الجواب بان المأخوذ في الحد هو استحقاق تاركه الذم او العقوبة وهو يعم ما لو كان الاستحقاق المذكور على تركها او ترك غيره وذلك حاصل في المقدمة وبيانه انه لو بني على التعميم المذكور لزم انتقاض الحد بسائر الاحكام لشمول الحد ح كالمندوب والمباح بل المكروه والحرام اذا جامع ترك احدهما ترك الواجب اذ يصدق على كل منها انه ما يذم تاركه وان لم يكن الذم على تركه بل على ترك غيره مضافا الى ان البناء على التعميم المذكور خروج عن ظاهر العبارة فان المستفاد مما يذم او يعاقب تاركه ان يكون تركه سببا للذم وعقابه لا ما اذا كان تاركه تاركا لغيره وكان استحقاق الذم او العقوبة حاصلا من جهة ترك ذلك الغير من دون مدخلية تركه فيه ويمكن دفع ذلك بان تارك المقدمة مستحق للذم او العقوبة بسبب تركه لها لا على تركها بل على ترك ذيها فلها بعث على استحقاق الذم او العقوبة لا اصالة بل اداء الى ترك غيرها وتوضيح المقام ان ترك الفعل اما ان يكون باعثا على استحقاق الذم واما ان يكون مجامعا للترك فعل اخر يستحق الذم او العقوبة على ترك ذلك الفعل ويمكن بملاحظة اتحاد العنوانين في المصداق الحكم باستحقاق ذلك الفعل للذم او العقوبة وعلى الاول فاما ان يكون ترك الفعل المفروض باعثا على استحقاق الذم او العقوبة من حيث كونه تركا له فيكون سببا للاستحقاق المذكور اصالة او يكون باعثا على ذلك من جهة ادائه الى ترك فعل اخر يكون الاستحقاق المذكور من جهة ترتب ذلك الترك عليه فيكون ترك ذلك الفعل سببا للاستحقاق المذكور تبعا لترك غيره من حيث ادائه اليه فهذه وجوه ثلثة ومن البين انه اذا لم يكن الترك باعثا على استحقاق الذم او العقاب لا اصالة ولا تبعا لم يندرج في الحد المذكور لوضوح انه لا يعرف ان تاركه ما يذم تاركه بمجرد جامع ترك بعض الواجبات وان صح الحكم المذكور في لسان العقل لانه خارج عن الطريقة الجارية في المخاطبات العرفية واما الوجهان الاخران فالظ اندراجهما في الحد وكون الوجوب في احدهما نفسيا وفي الاخر غيريا فالواجب الغيري ايضا مما يستحق تاركه الذم او العقوبة من جهة تركه لكن لا لذاته بل لادائه الى ترك غيره فتارك الذهاب الى الحج مع الرفقة الاخيرة بعد حصول الاستطاعة مستحق للذم والعقوبة حين تركه له لا لاجل ترك الذهاب من حيث ذاته بل من حيث ادائه الى ترك الحج فهو عاص مخالف للامر المتعلق بالحج اصالة عند ترك المقدمة وللطلب المتعلق بالمقدمة تبعا وان فرض تعلق الامر بها اصالة كما سيجيء بيانه انشاء الله ولا يمنع من تحقق العصيان بالنسبة الى ذي المقدمة عدم مجيء زمان ادائه اذ حقيقة العصيان مخالفة الامر وكما يصدق المخالفة بترك الفعل الواجب في الزمان المضروب له كذا يصدق بترك المقدمة الموصلة اليه بحيث لا يتمكن منه بعد تركه ولو قبل مجيء الزمان المعين لادائه الفعل انما تعلق الوجوب به عند ترك مقدمته فيكون عاصيا مستحقا للعقوبة والعرف اقوى شاهد على ذلك نعم لا بد في تحقق المخالفة بحسب الواقع حصول سائر شرائط التكليف بالنسبة اليه في وقت الاداء واما اذا حصل هناك مانع اخر من اداء الفعل انكشف عدم تعلق الامر به بحسب الواقع فلا مخالفة للامر بحسب الواقع وان كان عاصيا من جهة التجري وهو امر اخر ثانيها ان الواجب باعتبار ما يتوقف عليه في الجملة قسمان احدهما ان يتوقف وجوده عليه من غير ان يتوقف عليه وجوبه كالصلوة بالنسبة الى الطهارة وثانيهما ان يتوقف وجوبه عليه سواء توقف عليه وجوده كالعقل بالنسبة الى العبادات الشرعية او لم يتوقف عليه كالبلوغ بالنسبة اليها بناء على القول بصحة عبادات الصبي ومن البين ان الثاني لا يتصف بالوجوب قبل وجود مقدمته المفروض توقف وجوبه على وجوده ولذا لا تامل لاحد في عدم وجوب مقدمته اذ لا يتعلق الوجوب بها قبل حصولها وبعد حصولها لا يمكن تعلق الوجوب بها وقد ظهر مما بينا ان الواجب المطلق والمشروط انما يعتبران بالاضافة الى خصوص كل مقدمة فان توقف عليها الوجود دون الوجوب كان الواجب مطلقا بالنسبة اليها وان كان مشروطا لوضوح ان الواجب لا يكون مط بالنسبة الى جميع مقدماته ولا مشروطا بالنسبة الى جميعها وقد ظهر بذلك ان ما ذكره جماعة في تعريف الواجب المشروط من انه ما يتوقف وجوبه والواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده ليس على ما ينبغي اذ قد يتوقف الوجوب على ما لا يتوقف عليه الوجود فيلزم خروجه من المشروط واندراجه في المطلق فينتقض بهما طردا وعكسا والمطلق منعا وكيف كان فهل يكون اطلاق الواجب على المشروط قبل تحقق مقدمته مجازا او حقيقة نص جماعة منهم بالاول فجعلوه من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه وح فلا حاجة الى تقييد الامر والواجب في المقام بالمطلق للاكتفاء في ذلك بظهور الاستعمال المنصرف الى الحقيقة ويلوح من كلام السيد كون اطلاق الواجب عليه على

سبيل

سبيل الحقيقة ايضا ولا يذهب عليك ان اطلاق الواجب عليه ح ان كان من جهة ثبوت العنوان المذكور له حين الاطلاق بملاحظة تلبسه به في المستقبل فلا ريب في كونه مجازا للاتفاق على كون المشتق مجازا في المستقبل وان كان بملاحظة حال تلبسه به فان كونه واجبا عند حصول شرائط وجوبه كان اطلاقه عليه حقيقة وان لم تكن تلك الشرائط حاصلة عند الاطلاق كما تقول ان الحج والزكوة من الواجبات في شريعة الاسلام فان المقصود بذلك تعلق الوجوب بهما عند وجود شرائط الوجوب من غير ان يكون هناك تجوز في الاطلاق فاطلاق جماعة ان اطلاق الواجب عليه قبل حصول الشرط على سبيل المجاز ليس على ما ينبغي وابعد منه دعوى كون الامر المطلق حقيقة في خصوص الواجب المطلق فاذا تعلق الامر بالواجب المقيد كان مجازا استنادا الى تبادر الاول من الامر حال اطلاقه في المطلق فيكون مجازا في غيره وهو ضعيف جدا كيف ولو كان كك لكان جميع الاوامر الواردة في الشريعة مجازات لوضوح كونها مقيدة بشرائط عديدة منها البلوغ والعقل وتبادر اطلاق الامر في المطلق اطلاقي حاصل من ظهور الاطلاق لكون التقييد على خلاف الاصل كما هو الحال في سائر الاطلاقات ومن البين ان تقييد سائر الاطلاقات لا يلزم ان يكون على سبيل التجوز وان امكن ان يكون مجازا ايضا فيما اذا ادرج التقييد في معنى اللفظ والحاصل ان تقييد الامر بشرط او شرائط لا يزيد على تقييد المامور به للنوع اطلاق الامر وكما ان الثاني يكون على وجه الحقيقة فكذا الاول من غير فرق اصلا وربما يقال ان لفظ الواجب قد تحرر بحسب الاصطلاح عن معناه الوضعي وصار حقيقة فيما تعلق به الخطاب في الجملة فيكون اطلاقه على المشروط حقيقة من تلك الجهة وهو كما ترى وح فالاولى ذكر القيد المذكور في المقام لاخراج الواجب المشروط كما صنعه المص وجماعة ثالثها ان الواجب باعتبار تعلق الخطاب به وعدمه ينقسم الى اصلي وتبعي وباعتبار كونه مرادا في نفسه وعدمه الى نفسي وغيري فالواجب الاصلي ما تعلق به الخطاب اصالة والواجب التبعي ما يكون وجوبه لازما للخطاب تابعا له من غير ان يتعلق به الخطاب اصالة والظاهر ان اللوازم المقصودة بالافادة في الخطاب بحسب فهم العرف كما في مفهوم الموافقة والمخالفة ودلالة الاقتضاء في حكم الخطاب الاصلية لاندراجها في المداليل اللفظية وان لم يكن على سبيل المطابقة والواجب النفسي ما يكون مطلوبا بالنفس والغيري ما يكون مطلوبا لاجل غيره اي لحصول الغير والاتيان به ولا يرد في المقام كون الواجبات المامور بها في الشريعة مطلوبة لغيرها من الفوائد الاخروية والدنيوية فلو بني على ما ذكر لزم ان يكون الجميع واجبات غيرية وهو بين الفساد لوضوح الفرق بين تعلق الطلب بالشيء لثمرة مترتبة عليه وتعلق الطلب به من جهة كونه وصلة الى اداء مطلوب اخر ووسيلة اليه من غير ان يكون ذلك الفعل مطلوبا في نفسه والواجب الغيري انما هو الثاني ثم ان كلا من القسمين المذكورين مما يصح اجتماعه مع كل من الاخرين فالاقسام المتصورة اربعة وح فالنسبة بين كل منهما مع كل من الاخرين من قبيل العموم من وجه الا ان اجتماع الواجب النفسي مع التبعي غير ظاهر بعد استقراء الواجبات وقد يجعل من ذلك وجوب الفرد بعد تعلق الامر بالطبيعة وفيه تامل وكيف كان فالواجب النفسي ما يترتب على تركه استحقاق الذم او العقاب بملاحظة ذاته والغيري لا يمكن ان يترتب عليه ذلك بملاحظة ذاته والا لوجب الاجتناب عن تركه من حيث انه تركه فيكون واجبا مع قطع النظر عن غيره هذا خلف والحاصل ان الواجب الغيري وان كان اصليا لا يمكن ترتب استحقاق الذم او العقاب على تركه من حيث انه تركه وانما يكون استحقاق ذلك على ترك ذلك الغير فالوجوب فيه تابع لوجوب الغير وان من قبله وان كان متعلقا للخطاب اصالة فان تعلق الخطاب به انما هو من جهة ايصاله الى الغير ومثل ذلك الوجوب ليس فيه الا استحقاق عقوبة مستقلة من جهة مخالفته كما لا يخفى فهناك استحقاق واحد اذا انتسب الى ذلك الغير كان استحقاقه من جهة تركه في نفسه واذا انتسب الى الواجب الغيري كان استحقاقه من جهة ادائه الى ترك الاخر بل الظ ان هناك عصيانا واحدا بالنسبة الى الامر المتعلق بذي المقدمة وتبعا الى المقدمة حتى انه لا يختلف الحال في عصيانه اذا ترك الواجب واتى بالمقدمات او تركها وبالجملة انه لما كان تعلق الامر بها من جهة الايصال الى الواجب والاداء اليه لا من جهة الاتيان بها في نفسها لم يكن يتحقق عصيانها بمخالفته الا من جهة عدم الوصول الى ذلك الغير والاتيان به فليس هناك الا جهة واحدة للعصيان وهي مخالفة ذلك الامر النفسي فيكون اسناد العصيان اليه على سبيل الاصالة والى الامر الغيري على وجه التبعية له من حيث كونه سببا موصلا اليه وكذا الحال في اجزاء الواجب فانها وان كانت واجبة تبعا عند تعلق الامر بالكل او اصالة عند تعلق الامر بكل منها من حيث ادائها الى اداء الكل فلا عصيان اصالة الا في ترك الكل ولو فرض ح تعدد المعصية فلا ريب في كون جهة العصيان فيها واحدة فلا يكون الجهة المقتضية لتلك المعاصي الا واحدة فلا يزيد القبح الحاصل عند ترك الكل على القبح المتفرع على ترك نفس الواجب ان في شرايطه وكثير من اجزائها فظهر بما قررنا ضعف ما تخيله بعضهم من بعض ترتب استحقاق عقوبة مستقلة على مخالفة الواجبات الغيرية زاعما ان ذلك من اللوازم العقلية والشرعية لها فانها اذا ثبت وجوب اتباع الامر وما دل شرعا على استحقاق العصيان للعقاب مطلق لتعليقه على حصول المعصية الحاصلة بمخالفة الامر وعدم الاتيان بما هو مطلوب للامر سواء كان ذلك مطلوبا بالنفس او للغير واضعف منه ما ذكره بعض الافاضل من ترتب استحقاق الذم او العقاب على ترك الواجب الغيري اذا كان متعلقا للخطاب اصالة دون ما اذا كان الخطاب به تبعا لاشتراكه مع الاول في الحكم باستحقاق عقوبة مستقلة على ترك الواجبات الغيرية في الجملة واختصاصه بالتفصيل بين الغيري الاصلي والتبعي مع انه لا فارق بينهما من جهة العصيان والمخالفة اصلا فلو فرض ترتب استحقاق العقوبة على الواجبات الغيرية فلا وجه للفرق بين ما تعلق به الخطاب اصالة او تبعا اذ الفرق بين الوجهين انما هو في مدرك الحكم دون الحكم نفسه فان الوجوب في الاصلي مدلول الخطاب اصالة وفي التبعي مدلول بملاحظة حكم العقل واختلاف الدليل مع اتحاد المدلول لا يقضي باختلاف الاحكام المترتبة على المدلول ثم ان كلا من الوجوه المذكورة من اقسام الوجوب على سبيل الحقيقة فيندرج الفعل المتصف بالوجوب على اي وجه منها في الواجب على وجه الحقيقة لصدق مفهومه عليه من غير توسع وان كان اطلاق الوجوب والواجب منصرفا الى بعضها فان مجرد ذلك لا يقضي بخروج الاخر عن الحقيقة نعم قد يتصف بعض الافعال بالوجوب على سبيل العرض دون الحقيقة فلا يكون الوجوب من عوارضه على سبيل الحقيقة وانما يكون من عوارض الغير ويكون اتصافه به بالعرض والمجاز كما هو الحال في لوازم الواجب فانه اذا وجب الملزوم اتصف اللازم بالوجوب من جهته بمعنى كونه غير جائز الترك لعدم جواز ترك ملزومه المؤدي الى تركه وليس ذلك من حقيقة الوجوب في شيء اذ لا يقوم الوجوب حقيقة الا بالملزوم وليس اللازم واجبا في ذاته لا لنفسه ولا لغيره الا انه لما كان السبب المؤدي اليه واجبا ولم يتصور انفكاكه عنه صح لذلك اسناد الوجوب اليه بالعرض والمجاز فهناك وجوب واحد يتصف به الملزوم بالذات على جهة الحقيقة واللازم بالعرض على جهة التبعية والمجاز ولذا لا يبعد اطلاق الامر ح بتجويز ترك اللازم نظرا الى عدم جواز تركه من جهة عدم جواز ترك ملزومه وان صح الحكم بجواز تركه في نفسه ووجوب فعله على الوجه المذكور ليس من افراد الوجوب على الحقيقة ولا يندرج

الفعل

في بيان ان الواجب الغيري لا يمكن ان يترتب على تركه استحقاق الذم بملاحظة ذاته

الفعل من جهته في الواجب الا على سبيل التوسع فتدبر حتى لا يختلط عليك الامر في الفرق بين الواجب الغيري والواجب على النحو المذكور فان هذا واجب بالغير وذاك واجب للغير ولذا كان اتصاف الاول بالوجوب مجازا دون الثاني وقد ظهر بما ذكرناه ان عد الوجوب على الوجه المذكور من اقسام الوجوب وجعل الواجب على ذلك الوجه واجبا على الحقيقة كما يستفاد من كلام بعض الافاضل بعيد عن التحقيق رابعها ان المقدمة كما عرفت قد تكون مقدمة للوجوب وقد تكون مقدمة للوجود والنسبة بينهما من قبيل العموم من وجه فقد يجتمع الامران كما في اشتراط العقل بالنسبة الى العبادات وقد ينفرد الاول كما في البلوغ بالنسبة الى الصلوة ونحوها بناء على شرعية عبادات الصبي المميز وقد ينفرد الثاني كما في قطع المسافة بالنظر الى الحج وقد تكون مقدمة للصحة كما في الطهارة بالنسبة الى الصلوة ومرجع ذلك الى مقدمة الوجود لتوقف وجود الصلوة الصحيحة عليه على القول بخروج الفرد الفاسد عن اصل الحقيقة فالامر واضح وقد تكون مقدمة للعلم كغسل جزء من الراس لحصول العلم بغسل الوجه وتكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين ومرجع ذلك الى مقدمة الوجود بالنسبة الى العلم فان تحصيل العلم باداء الواجب واجب ووجود ذلك الواجب يتوقف على ذلك هو ظ وايض ينقسم المقدمة الى عقلية كتوقف العلوم النظرية على المقدمتين وعادية كتوقف الصعود على السطح على السلم ونحوه وشرعية كتوقف الصلوة على الطهارة وايضا المقدمة قد تكون سببا وقد تكون شرطا وقد تكون مانعا وقد تكون معدا والاولان ماخوذان من حصول الواجب وجودا والثالث عدما والرابع وجودا وعدما وقد عرفوا السبب بانه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم والشرط بانه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود والمانع بانه ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود والمعد ما يلزم من كل من وجوده وعدمه المطلق العدم فيعتبر كل من وجوده وعدمه في الوجود فيوخذ كل من مفهومي الشرط والمانع وقد اورد على تعريف السبب بان السبب قد يجامع عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم من وجوده الوجود وقد يخلف السبب سبب آخر فلا يلزم من عدمه العدم وقد زاد بعضهم في الحد التقييد بقوله لذاته ليحترز من ذلك وانت خبير بان اقصى ما يستفاد من التقييد المذكور التحرز عن التخلف الحاصل من وجود المانع واما ما يكون بفقد الشرط فالاستلزام غير حاصل مع عدمه اذ ذات المقتضي مع قطع النظر عن وجود الشرط غير كاف في الوجود وايض فالتحرز به عن قيام سبب مقام آخر غير ظاهر ايضا اذ لا اقتضاء لانتفاء السبب الخاص في انتفاء المسبب حتى يكون قيام السبب الآخر مانعا وخارجا عن مقتضى ذلك السبب لوضوح ان اللازم قد يكون اعم ومن المقرر عدم اقتضاء انتفاء الملزوم انتفاء اللازم ويرد عليه صدق الحد المذكور على العلة التامة الجامعة للمقتضي والشرائط وانتفاء الموانع وهو خلاف ما اصطلح ارباب المعقول كيف وقد قابلوا السبب بالشرط والمانع وهو ظ في عدم اندراج احدهما في الآخر وقد اورد ايض على الحد المذكور بان كثيرا من الاسباب الشرعية معرفات للحكم وليست بمقتضيات حقيقة لثبوت الاحكام المتفرعة عليها فلا يندرج في الحد المذكور لظهوره في كون السبب هو الباعث على وجود المسبب لا مجرد كون العلم بحصوله باعثا على العلم بحصول مسببه كما هو الحال في المعرفات فان التسبيب هناك بين العلم باحدهما والعلم بالآخر دون نفسهما فارجاع التسبيب الى ذلك بعيد جدا ويمكن دفعه بان لزوم احد الشيئين للآخر لا يستدعي كون احدهما علة للآخر ولذا صرحوا بكون المتلازمين اما علة ومعلولا او معلولي علة واحدة فوجود احد المعلولين لازم لوجود المعلول الآخر فهو معرف لوجوده مع انتفاء العلية بينهما ويرد على تعريف الشرط بان كثيرا من الشروط مما يخلفه شرط آخر فلا يندرج في الحد اذ لا يلزم من عدمه العدم وايض فالشرط الواقع جزءا اخيرا للعلة التامة مما يلزم من وجوده الوجود فلا يندرج في حد الشرط بل يلزم اندراجه في السبب فينتقض كل من الحدين ويمكن دفع الاول بان الشرط هناك انما هو احد الامرين لا خصوص كل منهما والثاني بان الشرط الواقع جزءا اخيرا انما يلزم منه الوجود اذا وقع اخيرا واما اذا لم يقع في الآخر فلا يلزم منه الوجود فلا يندرج في الحد المذكور نعم قد يورد عليه بصدق الحد المذكور على الجزء الاخير من العلة التامة اذ يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم بل هو اولى بصدق الحد المذكور عليه من الاسباب الشرعية مع انه ليس سببا في الاصطلاح وان اطلق عليه السبب احيانا فالظ انه اطلاق مجازي ويمكن الايراد على حد المانع تارة بخروج بعض الموانع مما يلزم من عدمه الوجود فيما اذا وقع جزءا اخيرا للعلة التامة ويدفعه ما عرفت اخرى بان الضد من الموانع وقد يكون ارتفاع احد الضدين قاضيا بوجود الآخر فيما اذا لم يكن لهما ثالث كالحركة والسكون وقد يوجه بان المقصود من الحد انه لا يعتبر فيه ان يلزم من عدمه الوجود وان اتفق لزوم ذلك في بعض الموارد وهو تكلف بعيد عن العبارة جدا والبناء على ذلك في حد المانع يقضي بالبناء عليه في حد الشرط ايض وهو مما يقطع بفساده والاولى ان يكون الشرط اعم من السبب وهو بين الفساد خامسها لا اشكال في الملاقاة الواجب بالنسبة الى اسبابها اذ لا يعقل الامر بالشيء بعد كونه واجب الحصول فانه نظير الامر بتحصيل الحاصل واما بالنسبة الى الشرائط ونحوها فالذي نص عليه غير واحد من المتاخرين ان الاصل في الواجب الاطلاق الى ان يثبت التقييد وظ كلام السيد ره لزوم التوقف الى ان يظهر الاطلاق والتقييد فعلى هذا اذا لم يثبت احد الامرين اخذ باصالة عدم الوجوب مع انتفاء الشرط والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان وجوب الشيء اما ان يثبت بالادلة اللفظية وغيرها من الاجماع او العقل وعلى الاول فاما ان يكون ما تعلق الطلب به مطلقا او مجملا فهذه وجوه ثلثة احدها ان يكون الوجوب ثابتا من غير الدليل اللفظي وح فاذا دار الامر فيه بين ان يكون مطلقا او مشروطا فالظ التوقف بين الامرين في مقام الاجتهاد والحكم بالزام المقيد انتفاء الوجوب مع انتفاء القيد المفروض في مقام الفقاهة اما الاول فلان القدر الثابت من الاجماع او العقل هو القدر الجامع المشترك بين الامرين ولا دلالة للعام على خصوص شيء من قسميه فلا بد في التعيين من قيام دليل آخر عليه والقول بان الواجب المشروط قبل حصول شرطه ليس من انواع الواجب على الحقيقة فالدليل الدال على الوجوب من الاجماع او العقل لا يحتمل الانصراف اليه بين الاندفاع لوضوح ان الحكم بوجوب شيء على فرض حصول بعض مقدماته ليس حكما بوجوب ما ليس بواجب حتى يقال بعدم انصراف الدليل اليه مضافا الى ما عرفت من كون الواجب المشروط احد قسمي الواجب على سبيل الحقيقة ولو قبل حصول شرطه على الوجه الذي بيناه ومع الغض عنه فليس هناك اطلاق لفظي حتى يحمل على الحقيقة والمفروض كون القدر الثابت من الاجماع او العقل هو ما يعم الامرين سواء كان ذلك واجبا على الحقيقة او اعم منه ومن غيره وما قد يتوهم من انه بعد ثبوت مطلق الوجوب فالاصل عدم تقييده بشيء فان اعتبار القيد على خلاف الاصل مدفوع بان الاصل المذكور انما يفيد مع وجود الاطلاق في المقام اذ الاصل المذكور اصل اجتهادي ومقتضاه الاخذ بظ الاطلاق اللفظي الى ان يثبت التقييد اما مع عدم وجود اطلاق كما هو المفروض في المقام فليس هناك اصل يرجع اليه في مقام الاجتهاد واما الثاني فلان الاصل مما يفيد الدليل

المفروض موصولا الوجوب مع وجود ذلك القيد اما مع انتفائه فالمفروض الشك في حصول الوجوب وتعلق التكليف فالاصل عدمه في ذلك ولا فرق بين ما اذا وجد القيد المفروض ثم انتفى وبين ما اذا لم يحصل من اول الامر والقول بالاستصحاب في الصورة الاولى فاسد لدوران الامر المستصحب بين ما يقبل البقاء وبين ما لا يقبله ومثل ذلك لا يجري فيه الاستصحاب حسبما فصل في محله وثانيها ان يكون الوجوب مستفادا من اللفظ ويكون ما تعلق الوجوب به مجملا وح فان كان ما يشك في كونه شرطا للوجوب مما يشك في كونه شرطا للوجوب ايض فان تمكن من الشرط المفروض فقضية الاصل الاطلاق الوجوب حسبما سيجيء في الصورة الثالثة فيجب الاتيان بالشرط المشكوك اخذا بيقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال وان لم يتمكن منه فمقتضى الاصل البناء على فراغ الذمة لعدم ثبوت الاشتغال مع انتفائه وكذا لو فرض التمكن منه اولا ثم اتفق عدمه واستصحاب اشتغال الذمة في المقام ضعيف لكونه من قبيل استصحاب الجنس ومن ذلك يظهر الحال في صلوة الجمعة بالنسبة الى اعتبار المنصوب الخاص في وجودها او تعين وجوبها وثالثها ان يكون اللفظ مطلقا وح فلا اشكال في كون الوجوب المتعلق به مطلقا ايض اخذا بمقتضى اطلاق اللفظ الى ان يثبت التقييد وبالجملة كون قضية اطلاق اللفظ اطلاق الوجوب وحجية المطلق مما لا مجال للريب في شيء منهما ولا نظن ان احدا يتامل فيه نعم قد يتراءى من ظ اطلاق السيد البناء على التوقف في المقام نظرا الى ورود كل من الوجهين في الشريعة فلا يحمل الاطلاق على خصوص احدهما بدليل وضعفه ظ اذ الخروج عن الظ انما هو من جهة قيام الدليل عليه في غير الشريعة ولا يقضي ذلك بالتوقف مع انتفاء الدليل المخرج والا لما صح التمسك بشيء من الظواهر وح فلا وجه للتوقف في اطلاق الوجوب مع اطلاق الامر لوضوح قضاء اطلاقه باطلاق الوجوب فالواجب هو البناء عليه حتى يثبت خلافه ومن البعيد انكار السيد لما ذكرناه فلا وجه للتوقف في المقام ويمكن توجيه عبارة السيد بما يرجع الى ما ذكر وان حملها جماعة على ظ ما يتراءى منها وتوضيح ذلك انه بعد اطلاق المامور به وعدم اجماله اما ان لا يثبت تقييد وجوبه او وجوده بشيء من الامور الخارجة عنه مما يحتمل اعتباره على احد الوجهين المذكورين او يثبت ذلك فعلى الاول لا اشكال في البناء على الاطلاق في المقامين اخذا بظ اللفظ الى ان يثبت المخرج عنه حسبما اشرنا اليه وعلى الثاني فان ثبت تقييده على احد الوجهين المذكورين بخصوصه فلا اشكال ايض لوجوب الخروج عن مقتضى الاطلاق على حسب ما دل الدليل عليه وان لم يثبت ذلك لكن علم ورود التقييد على احد الوجهين المذكورين من دون علم بخصوص احدهما فهل يجب التوقف الى ان يعلم الحال من الخارج او يحكم برجحان احدهما وبالجملة لو دارت المقدمة بين كونها للوجوب او الوجود فهل هناك اصل يقتضي البناء على احد الوجهين ولا بد من التوقف والاخذ بمقتضى اصول الفقاهة فالذي يقتضيه ظ القواعد هو التوقف في مقام الاجتهاد والبناء على مقتضى مقدمة الوجوب في مقام العمل اما الاول فللقطع بورود التقييد على احد الاطلاقين اعني اطلاق الامر واطلاق الفعل المامور به ولا مرجح لاحد الوجهين فيتوقف التعيين على قيام الدليل عليه واما الثاني فلان غاية ما يثبت بعد ملاحظة ذلك هو وجوب الفعل عند حصول الشرط المذكور واما مع عدمه فلا دليل على الوجوب لما عرفت فينفى بالاصل وما قد يتخيل من ان تقييد الامر قاض بتقييد المامور به ايض بخلاف العكس فيترجح البناء على الثاني مدفوع بالفرق بين ورود التقييد على الاطلاق ورجوع الامر الى وجوب المقيد والمرجوح بملاحظة ظ اللفظ انما هو الاول واما الثاني فلا مرجوحية فيه بعد قيام الدليل عليه الا ترى ان تقييد متعلق الوجوب قاض بتقييد الوجوب من حيث المتعلق الا ان ذلك لا يعد تقييدا آخر وخروجا عن الظ من جهة اخرى كما لا يخفى اذا تقرر ذلك فنقول تنزيل كلام السيد على الصورة المفروضة غير بعيد عن سياق كلامه فيكون مقصوده انه لو دل دليل على اشتراط الواجب بشيء ودار الامر في المقدمة بين الوجهين المذكورين لا بد من التوقف بالنسبة الى غير السبب كما هو الحال فيما هو بصدده من رد استدلال المعتزلة فان اقامة الحدود مما يعتبر فيه اذن الامام في الجملة لكن لم يقم دليل على كونه شرطا في وجوبها او وجودها ولا يتم الاحتجاج الا بعد اثبات كونه من الثاني وحيث لا دليل فلا بد من التوقف وعدم الحكم باحد الوجهين الى ان يدل عليه دليل من الخارج اذا تمهد تلك المقدمات فنقول لا كلام في ان المقدمة لا بد من حصولها في اداء الواجب ويعبر عنه مجازا بالوجوب العقلي بل ليس ذلك الا مفاد كونها مقدمة فهو في الحقيقة مقوم لمفهوم الموضوع لا انه حكم من احكامه ويصح لذلك نسبة الوجوب اليها بالعرض والمجاز فانه لما لم يمكن انفكاك الواجب عنها لم يجز تركها نظرا الى عدم جواز ترك ما لا ينفك عنها حسبما ذكرنا في لوازم الوجود فالظ انه لا كلام ايض في وجوبها على الوجه المذكور فما اختاره بعض الافاضل من القول بوجوب المقدمة على النحو المذكور نظرا الى عدم امكان انفكاك الواجب عنها لا من جهة ادائها الى اداء الواجب وتوقف وجود الواجب عليها ولذا لم يفرق بينها وبين لوازم الوجود وقال بوجوب الكل هو عين القول بعدم وجوبها مط اذ وجوبها على الوجه المذكور مما لا ينبغي الخلاف فيه ولا يظهر من كلام المنكرين لوجوبها انكار ذلك اصلا اذ ليس ذلك من وجوب المقدمة في شيء كما عرفت مما يستفاد من كلامه من كون ذلك قولا بوجوب المقدمة على الحقيقة وان المنكر لوجوبها مط ينكر ذلك ليس على ما ينبغي هذا ولا كلام ايض في عدم اقتضاء وجوب الشيء وجوب مقدمته وجوبا نفسيا بان يكون المقدمة واجبة لنفسها على سبيل الاستقلال كوجوب بها لوضوح عدم دلالة وجوب الشيء على وجوب ما يتوقف عليه على الوجه المذكور بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكة ولا يحوم حوله ريب وشبهة اذ لا يعقل ربط بين الوجوبين على النحو المذكور ويدل عليه مع غاية وضوحه ان ذلك هو المستفاد مما قرر من الادلة على الوجوب فيكون ذلك هو مقصد القائل به نعم يوجد في كلام بعض الافاضل استحقاق العقاب على ترك المقدمة بناء على القول بالوجوب وعدمه على القول الآخر وفرع عليه ايض استحقاق الثواب على فعلها وعدمه وبه قطع بعض الافاضل ممن عاصرناه وايد ما اسند اليهم من الحكم بثبوت العقاب باستدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمته ويترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب ترك النهي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي ووجه التاييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا وانت خبير بما فيه اذ كون النهي المستلزم للفساد خصوص ما يكون فاعله معاقبا دون غيره غير متجه فان اقتضاء النهي المتعلق بالعبادة للفساد انما يجيء من جهة عدم جواز اجتماعه مع الطلب المتعلق بفعلها المقوم لماهية العبادة وذلك مما لا يختلف فيه الحال بين ما يترتب عليه العقاب ولا نم هناك فرق بين النهيين من جهة اخرى لا يترتب من جهة الفساد على النواهي الغيرية في بعض الصور ولو كانت اصلية كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وايض لو سلم ذلك فكون المستند المذكور قائلا بذلك غير معلوم فلعله يتخيل عدم جواز اجتماع الامر والنهي في العبادة مط ومجرد فساد الدعوى المذكورة على فرض تسليمه لا

يقضى بحمل كلامه على ما ذكر مع فساده ايض مضافا الى ان ما ذكره لو تم لقضى بكون النهى المتعلق بالمقدمة نفسيا لا غيريا لما عرفت من عدم ترتب عقاب مستقل
على ترك الواجبات الغيرية ومن الغريب نص الفاضل المذكور بكون النزاع فى المقام فى الوجوب الاصلى التبعى حيث قال واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان
يقول بوجوبها غيرا لوجوب التوصلى ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلى والا فلا معنى للثمرات التى اخذوها لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة
فى حد ذاتها ايض كما انها واجبة للتوصل الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب بها اصليا ليترتب العقاب عليه انتهى وانت خبير بان الثمرات
التى ذكرها ان سلمنا عدم ترتبها على الوجوب الغيرى التبعى فليس عدم ترتبها عليه بديهيا ولو سلم ظهوره فليس باوضح من فساد القول بوجوبها
النفسى الاصلى فان فساد ذلك يشبه ان يكون ضروريا فالايراد عليهم بعدم ترتب الثمرات المذكورة على وجوب المقدمة اولى من حمل الوجوب فى كلامهم على
هذا المعنى السخيف الذى لا ينبغى صدوره عن احد من العقلاء فضلا عن افاضل العلماء ثم ان ما ذكره من ان ترتب العقاب عليها مما يتفرع على كون الخطاب
بها اصليا قد عرفت وهنه لوضوح ان العقاب انما يترتب على ترك الواجبات النفسية ولو كانت تبعية على فرض ثبوتها كما مرت الاشارة اليه واما
الواجبات الغيرية فلا يترتب عليها عقوبة ولو كانت اصلية كما عرفت الحال فيه فتفريعه استحقاق العقاب على ذلك مما لا وجه له كتفريعه عدم اجتماعه مع
الحرام على كون الوجوب نفسيا حسبما يجىء تفصيل القول فيه انش ثم ذكر الفاضل المذكور وجها اخر لوجوب المقدمة على القول بها وهو ان يكون نفس
نفسيا عقليا لا من ما للام بذى المقدمة بان يكون هناك خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان الرسول الظاهر والاخر بلسان الرسول الباطن قال والى
هذا ينظر استدلالهم الاخير على اثبات وجوب المقدمة وهذا ايض فى الوهن كسابقه وما ذكره من ان استدلالهم الاتى ناظر الى ذلك كانه اراد به الاستدلال
الى استحقاق الذم على ترك المقدمة فانه بما يوهم ذلك مع انه لا دلالة فيه على ما ذكره اصلا كما سيأتى الاشارة اليه انش تع وكيف يعقل تفريع النزاع فيما ادعاه
مع ان جمهور العلماء ذهبوا الى الوجوب وادعى جماعة عليه الاجماع بل جعله البعض من الضروريات وقد اعترف الفاضل المذكور بان حكاية الاجماع ودعوى
الضرورة يبعد حمل كلامهم على ما قرره فقلت بل يقضى بالقطع بخلافه سيما بعد ملاحظة ما قررناه هذا واما استحقاق الثواب على فعل المقدمة فلا مانع
منه لو اتى بها من جهة الايصال الى اداء مطلوب الشارع فيكون واجبا غيريا مستحبا نفسيا حسبما مر بيانه بل لا يبعد القول بتفرعه عليه ح على القول بعدم
الوجوب ايض نظرا الى انها جهة مرجحة للفعل يصح قصد التقرب من اجلها ولعل ذلك قولا باستحباب المقدمة مطلقا بل ذاك وقوعها على الجهة الخاصة كان المستحبات
بل المكروهات ايض تندرج فى المندوبات بعد ملاحظة الجهات قال بعض الافاضل بعد الحكاية عن بعض المحققين ترتب المدح والثواب على فعلها حاكيا له
عن الغزالى انه لا غائلة فيه الا انه قول بالاستحباب فيشكل الا ان يقال باندراجه تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه
فان اراد استحبابها اذا اتى بها على الجهة التى ذكرناه فهو كذلك الا انه لا اشكال اذن فى استحبابها ولو على القول بعدم وجوب المقدمة ولا حاجة الى التمسك
بما ذكره مع ضعفه وان اراد استحبابها مطلقا فهو موهون جدا اذ لا دليل عليه اصلا والاستناد الى ما ذكره ضعيف جدا ثم الظاهر انه لا اشكال ايض فى عدم
كون وجوب المقدمة على فرض ثبوته اصليا لوضوح ان الخطاب بالمقدمة ليس عين الخطاب بذيها ولا جزئه ولا خارجه اللازم بحيث يفهم منه بحسب اللفظ
الدال على وجوب شىء وجوب مقدمته حتى يندرج فى الدلالة الالتزامية اللفظية لوضوح جواز الانفكاك بينهما عند الجاهل بالترتب فالظاهر ان القائلين
بالوجوب لا يقولون به وهو مع وضوح فساده ليس فى شىء من ادلتهم ولا المعروف من كلماتهم المنقولة فى المسئلة دلالة على ذلك بوجه وما قد يتخيل من
دلالة بعض ما ذكروه على ذلك قد عرفت ما فيه فلا وجه لجعل النزاع فى المسئلة فى خصوص الوجوب الاصلى الا بان يكون اللفظ الدال على وجوب ذى المقدمة دالا على
وجوب مقدمته ليكون الخطاب متعلقا بها اصالة كيف وفساد ذلك ايض يشبه ان يكون ضروريا فتنزيل كلماتهم على ارادة ذلك كما فى كلام الفاضل المتقدم واحتمله
بعض الافاضل مما لا وجه له اصلا بل فاسد قطعا ومع ذلك فلا ثمرة لاثبات تعلق الخطاب بها اصالة اذ بعد وضوح كون الخطاب بها غيريا كما مر لا يترتب على
تركها عقوبة مستقلة حسبما عرفت وتعلق الطلب الحتمى بها حاصل على الوجهين غاية الامر اختلافهما فى مدرك الحكم وذلك مما لا يترتب عليه ثمرة كما لا
يخفى فالحق فى تحرير محل النزاع فى المسئلة ان يقرر الخلاف فى الوجوب الغيرى التبعى فالقائلون بالوجوب يقولون بكون المقدمة مطلوبة للشارع للتوصل الى
ذيها ويستفاد ذلك الطلب بحكم العقل بعد ملاحظة الطلب المتعلق بذى المقدمة والقائل بعدم الوجوب ينكر ذلك ويقول انه لا يثبت للمقدمة سوى
اللابدية الماخوذة فى معناها او يقول مع ذلك بثبوت الوجوب لها بالعرض على ما مر تفصيل القول فيه الا ان يتعلق بها امر من الخارج كالطهارة بالنسبة الى الصلوة
ونحوها مما ورد الامر به من مقدماتها ثم ان لهم فى المسئلة اقوالا عديدة احدها القول بوجوب المقدمة مط وهو المختار واليه ذهب المعظم من العامة والخاصة
بل لا نعلم قائلا بخلافه من الاصحاب ممن تقدم على المص وحكاية الاجماع عليه مستفيضة على ما ذكره جماعة ويستفاد من تتبع مطاوى المباحث الفقهية ان ذلك من
المسلمات عندهم وعن المحقق الدوانى دعوى الضرورة عليه وربما يستفاد ذلك من كلام المحقق الطوسى ايض وقد حكى الشهرة عليه جماعة ثانيها القول بعدم
وجوبها كما حكاه الفاضل الجواد والعضدى قولا وحكى عن المنهاج ايض حكاية ذلك ولم ينسباه احد الى قائل معروف بل نص جماعة من الاجلة منهم المص على جهالة القائل
ثالثها التفصيل بين السبب وغيره حكاه فى النهاية عن الواقفية وعزى القول به الى السيد ره وليس كذلك كما بينه المص بل كلامه صريح فى وجوب مقدمة الواجب
المطلق مط بل ظاهر كلامه انه من الامور الواضحة حيث لم يجعله موردا للتامل والاشكال رابعها التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره ذهب اليه الحاجبى والعضدى
وظاهر كلامه ويحتمل نسبته الى الشرط الشرعى انه ثبت الاجماع على وجوب الاسباب او كان القائل بها اعم اليه والحاصل انه يدور الامر فى التفصيل المذكور بين الكل
خامسها التفصيل بين الشرط وغيره من المقدمات ذكره فى المانع وهذا القول غير معروف فى اقوال المسئلة الا ان ظاهر العلامة فى النهاية حكايته عن جماعة شذ وقد يتخيل
لثمرة النزاع فى المسئلة امور منها انها تظهر فى النذور والايمان ونحوها كما اذا نذر الاتيان بواجب عدية فانه يكفيه الاتيان بواجب واحد ومقدماته على القول
بوجوب المقدمة بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها وكذا اذا نذر دفع درهم لمن اتى بواجبات شتى وهكذا وقد يشكل فى ذلك بانه لا يبعد انصراف اطلاق الواجب
فى النذور وغيرها الى الواجب المستقل دون الغيرى التابع لوجوب الغير ثم لو صرح بارادة الاعم صح ذلك الا انه فرض نادر على ان ذلك ليس من ثمرات مسئلة

الاصول اذ لا ربط لها باستنباط الاحكام عن الادلة فلا يعد ثمرة لعقد المسئلة فى عداد مسائل الفن ومنها استحقاق الثواب على فعل المقدمة والعقاب على تركها بناء
على القول بوجوبها بخلاف ما لو قيل بعدمه وقد عرفت ضعفه لابتنائه على كون وجوب المقدمة نفسيا لا غيريا وقد مر ان دعوى وجوبها كذلك موهون جدا
بل لا يعرف قائل به اصلا ووجوبها الغيرى كما هو مذهب القائل بالوجوب لا يستلزم ترتب الثواب على فعلها ولا العقاب على تركها من حيث انه تركها نعم يترتب
الثواب على فعلها اذا اتى بها على الوجه الخاص كما مر ولا يتفاوت الحال فى ذلك بين القول بوجوبها وعدمه ومنها لزوم ترتب الفسق على ترك المقدمات اذا كانت متعددة
بحيث يقضى بصدق الاصرار المتفرع على الاكثار ولو اكتفينا فى صدقه بمجرد العزم على معصية اخرى ولو من غير جنسها جرى ذلك مع وحدة المقدمة ايض بخلاف ما لو
قيل بعدم وجوبها اذ لا عصيان الا فى ترك نفس الواجب فكانت معصية لم يكن هناك فسق وان تكثرت مقدماتها وفيه ان العصيان المترتب على ترك المقدمات
على نحو العقوبة المترتبة عليها انما يكون بالنظر الى ادائها الى ترك ذيها اذ المفروض كون ذات المقدمة من حيث انها هى غير مطلوبة للامر فلا يزيد العصيان الحاصل
من جهة ترك الف من المقدمات على العصيان المترتب على ترك الواجب لاتحاد جهة العصيان فى الجميع على نحو جهة الامر المتعلق بها فان كلا منها انما يتعلق الامر به من حيث
ادائه الى ذيه فلا يزيد العصيان الحاصل بترك واحد منها وليس العصيان الحاصل بملاحظة مخالفة كل منها الا من تلك الجهة الواحدة فلا يتجه جعل كثرة المقدمات
المتروكة باعثة على حصول الفسق وصدق الاصرار مع اتحاد جهة العصيان واتحاد ما هو الواجب لذلك وما دل على حصول الفسق بالاصرار على الصغائر انما هو على
غير المعاصى الغيرية كما يشهد به الاعتبار الصحيح فان الظاهر منه تعدد وجوه العصيان مع حصول الاصرار وهو غير حاصل فى المقام كما عرفت ومنها عدم جواز تعلق الاجارة
بها على القول بوجوبها كغيرها من الافعال التى يجب على المكلف الاقدام عليها مجانا بخلاف ما لو كانت غير واجبة اذ لا مانع ح من تعلق الاجارة بها فيصح العقد وتستحق
الاجرة المعينة باداء تلك الافعال هذا لو حصلت الاستطاعة الشرعية جاز له ان يوجر نفسه لقطع المسافة عن غيره ثم اذا بلغ الميقات استاجر غيره لاداء افعال الحج من الميقات
او يتبعض الافعال عن نفسه بناء على الثانى بخلاف الاول الى غير ذلك من الفروض ويمكن دفع ذلك بان ما لا يجوز الاستيجار عليه من الواجبات هو ما يكون
الاتيان به واجبا على المكلف فى نفسه لا على الواجبات الغيرية الملحوظ فيها حال الغير فان المقصود هناك حصول ذلك الغير وانما يراد المقدمة من جهة كونها
موصلة الى الواجب والحاصل ان اقصى ما دل عليه الدليل عدم جواز وقوع الاجارة على الواجبات النفسية دون غيرها وفيه تامل بظهور الوجه فيه بملاحظة خصوص ما
حكوا بالمنع من جواز اخذ الاجرة عليه من الواجبات ثم ان الثمرات المذكورة على فرض تفرعها على المسئلة لا ربط لها باستنباط الاحكام عن الادلة ليكون من ثمرات
المسائل الاصولية كما اشرنا اليه فى الثمرة الاولى ومنها عدم جواز اجتماعها مع الحرام على القول بوجوبها بناء على ما هو التحقيق من عدم جواز اجتماع الامر والنهى
بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها للاجتزاء ح باداء ما فى ضمن الحرام وبه ضايق المقدمة ان كانت عبادة فى نفسها كالوضوء والغسل فلا ريب فى عدم جواز اجتماعها
مع الحرام وان قلنا بعدم وجوب المقدمة وان لم تكن عبادة فعدم جواز اجتماع الوجوب مع الحرمة لا يقضى بعدم حصول المقصود من المقدمة اعنى التوصل الى الواجب ضرورة
ان حصول التوصل امر عقلى او عادى حاصل بحصول المقدمة سواء كانت واجبة او محرمة ومع حصول التوصل يصح الاتيان بذى المقدمة من غير حاجة الى اعادتها
لحصول الغرض منها فالمقدمة المحرمة وان لم تكن واجبة الا انها تغنى عن الواجبة فيسقط وجوبها بعد الاتيان بها فرق من الجهة المذكورة بين القول بوجوب المقدمة
وعدمه ومجرد عدم اجتماع المقدمة الواجبة مع الحرام لا يفيد شيئا فى المقام بعد الاجتزاء بالحرام فى اداء ما هو المقصود من المقدمة من التوصل الى ذيها هذا اذا
قلنا بعدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة فى المقدمة ايض كما هو المختار واما على ما ذهب اليه البعض من جواز الاجتماع فيها فلا اشكال رأسا ومنها لزوم كون الامر
بالشىء نهيا عن ضده بناء على القول بوجوب المقدمة حيث ان ترك الضد من مقدمات حصول الضد الاخر اذ وجود كل من الضدين مانع من حصول الاخر ومن
البين ان رفع المانع من جملة المقدمات فح لو كان المامور به واجبا مضيقا وكان الضد واجبا موسعا او من المندوبات لم يصح الاتيان به ووقع فاسدا اذ
بعد تعلق التكليف بالمضيق نظرا الى وجوب تركه فلا يتعلق التكليف بفعله لعدم جواز اجتماع الامر والنهى وبقضاء النهى فى العبادة بالفساد وفيه انه لا ملازمة
بين القول بوجوب المقدمة واقتضاء الامر بالشىء النهى عن ضده كما سيجىء بيانه فى كلام المص ره فيسقط الثمرة المذكورة وفيه نظر يعرف الوجه فيه مما قررناه
وسيجىء تفصيل القول فيه انش تع والتحقيق ان يقال ان النهى المتعلق بفعل الضد من باب المقدمة لا يقضى بالفساد حسبما سنقرر الوجه فيه انش تع ولا مانع من
من اجتماع وجوب التوصلى والحرمة الغيرية فى بعض الوجوه كما سنفصل القول فيه انش تع نعم لا يبعد البناء على فساد الضد فيما اذا كانت ارادة الضد هى الباعثة
على ترك الضد الواجب كما ياتى بيانه انش فيتم جعل تلك ثمرة للخلاف فى المسئلة ومنها انه اذا كانت المقدمة عبادة متوقفة على رجحانها والامر بها ولم يتعلق بها
امر اصلى يفيد وجوبها لما يتوقف عليها من الغاية توقفت صحة الاتيان بها لاجل تلك الغاية على وجوب المقدمة فانه اذا كانت المقدمة واجبة فضى الامر بالغاية
بالامر بمقدماتها فيفيد ذلك رجحان الاتيان بها لاجل الغاية بخلاف ما لو قلنا بعدم وجوب المقدمة وذلك كالوضوء والغسل لمس كتابة القرآن فان قضى ما
يستفاد من الادلة تحريم المس على المحدث واما الامر بالوضوء لاجله فلا يجب باحد اسبابه الموجبة له فلا بد من توقف ذلك على البناء على وجوب المقدمة فان قلنا
بوجوبها صح الاتيان بالطهارة لاجلها لرجحانها اذن كان نظرا الى تعلق الامر بها تبعا للامر بما يتوقف عليها فلا فرق ح بين الغاية المذكورة وسائر الغايات
التى تعلق الامر بالطهارة لاجلها غاية الامر تعلق الامر بها هناك اصالة وههنا تبعا وقد عرفت ان ذلك لا يكون فارقا بينهما بحسب المعنى غاية الامر ان يختلف لذلك
وجه الدلالة والاستنباط وذلك لا يقضى باختلاف الحال فى المدلول حسبما بيناه وان قلنا بعدم وجوبها لم يصح الاتيان بها لاجل تلك الغاية اذ لا رجحان ح
فى الطهارة من جهتها فلا يصح التقرب بها لاجلها بل لا بد من الاتيان بها لسائر الغايات التى يثبت رجحان الطهارة لاجلها حتى يصح الطهارة المواقعة
ويجوز له الاتيان بتلك الغاية وبيان ان الاتيان بالفعل لاجل التوصل الى الواجب جهة مرجحة لذلك الفعل وان لم نقل بوجوب مقدمة الواجب كما مرت
الاشارة اليه ولذا قلنا بترتب الثواب عليه اذا اتى به على الوجه المذكور على القول بعدم وجوب المقدمة ايض وذلك كاف فى رجحان الاتيان بالمقدمة
للغاية المفروضة نعم يتم ما ذكره فى جواز قصد الوجوب فى الفعل المذكور او وجوب قصده على القول بوجوب نية الوجه فلو مع كونه مقدورا له قد يقال
ان قوله مط يقضى بخروج الواجب المشروط عن محل النزاع مط ولا ريب ان التكاليف كلها مقيدة بالنسبة الى المقدمة على نفس الواجب على مقدماته فلا

يكون الامر بالشيء مع عدم القدرة على مقدمته مطلقا لا يحتاج في اخراجها الى التقييد بكونها مقدورة وقد يدفع ذلك بان قوله مطلقا ليس لاخراج الواجب المشروط
بل المقصود منه بيان تعميم اعتبار الامر مقايسا له بالنظر الى مقدماته فيكون قوله شرطا كان او سببا او غيرهما بيانا للمفاد الاطلاق وح فلا بد من اعتبار مقدمة
المقدمة لوضوح عدم وجوبها مع انتفاء القدرة عليها ومع ما فيه من التكلف اذ لا يلزم ح اندراج غير المقدورة من مقدمات الواجب المشروط في العنوان
مع خروجها عن محل النزاع والواجب بان اطلاق الامر بالشيء انما ينصرف الى المطلق دون المشروط لعدم تعلق الامر به قبل وجود شرطه ففيه ان ذلك انما يجري بالنسبة
اليها فلا حاجة الى القيد المذكور اذ لا فرق بين المقدمة المذكورة وسائر مقدمات الواجب المشروط وقد يراد بالاطلاق في المقام هو الاطلاق بحسب
اللفظ وهو لا يستلزم الاطلاق بالمعنى المصطلح اذ قد يكون الواجب مقيدا بحسب العقل لانتفاء القدرة على مقدمته وحيث ان تقييد الواجب عقلا
منحصر في الجهة المذكورة والمفروض اطلاقه بحسب اللفظ افاد القيد المذكور اطلاق الواجب بحسب المصطلح لا اطلاقه بحسب العقل والنقل وهو كما ترى وهو
من وجوه شتى وقد يوجه ايضا بان مقدمة الواجب قد تكون مقدورة وقد لا تكون مقدورة فاذا كانت مقدورة فالتقييد بالمقدورية من جهة الاحتراز
عن تلك المقدمة اذا لم تكن مقدورة فالكلام في قوة ان يقال مقدمة الواجب المطلق واجبة مادام مطلقا لا دائما وانت خبير بما فيه من التكلف كيف ولو لم يكن اعتبار
اطلاق الامر به كافيا في الدلالة على اعتبار بقاء الاطلاق لم يكن اعتبار المقدورية كافيا في اعتبار بقائها لصدق كونها مقدورة في الجملة بعد تعلق القدرة
بها فالاولى ان يقال ان التقييد المذكور لاخراج الافراد والانواع الغير المقدورة من المقدمات اذا كانت غيرها مقدورا او عليه لا اطلاق الامر بالفعل ح فلا يقتضي
اعتبار اطلاق الواجب بخروج ذلك مع ان الامر بالفعل ح فلا يقتضي بالشيء على وجه الاطلاق لا يقتضي بوجوبها فالامر بالشيء مطلقا على القول بوجوب المقدمة انما
يقتضي ايجاب النوع او الفرد المقدورين دون غيره لعدم تعلق التكليف بغير المقدور مطلقا وان اكتفى بها في اداء الواجب على فرض حصولها فظهر بذلك ان
ما ذكره جماعة من عدم الحاجة الى القيد المذكور ليس على ما ينبغي قوله والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل صريح في ذهابه الى وجوب مقدمة الواجب
المطلق مطلقا سواء كانت شرطا او سببا وسواء كانت شرطا شرعيا او غيره وان كان ما ذكره من المثال من قبيل الشرط الشرعي وظاهر كلامه يشير الى ان ذلك
امر واضح لا حاجة الى اقامة الدليل عليه ثم ان الظاهر مرادفة الوجوب بالمعنى الذي يتبناه لا لمجرد وجوب الاتيان بها بالعرض بمعنى وجوبها بوجوب الاتيان
بما يتوقف عليها اذ ليس ذلك من حقيقة الوجوب في شيء حسب ما مر بيانه فاحتمال حمل كلامه على ذلك بعيد غاية البعد كاحتمال حمله على ذلك بعيد غاية البعد
كاحتمال حمله على ارادة الوجوب الاصلي او الوجوب الذي يترتب عليه عقاب مستقل على ترك الفعل اذ لا باعث لحمل كلامه عليه مع وضوح فساده قوله الا ان
يمنع مانع ظاهر كلامه يفيد تفسير السبب بالملزومات العادية مما يترتب عليه غيره بحسب العادة بحيث يكون التخلف عنه خارقا للعادة وهو كما ترى اخص من المقتضي
واعم من العلة التامة لعدم امكان التخلف في الثاني وجواز التخلف في الاول من غير خرق للعادة كما اذا قارنه عدم الشرط او وجود المانع الذي يمكن حصوله
على النحو المعتاد قوله وهذا كما ترى ينادي بالمغايرة قد عرفت ان كلامه صريح في وجوب مقدمة الواجب مطلقا وانما منعه من وجوب غير السبب بعد تعلق
الامر بما يتوقف عليه من جهة دوران الامر عنده بين كون الواجب مطلقا بالنسبة اليها او مقيدا وذلك حال الارتباط بمنع وجوب مقدمة الواجب بعد ثبوت
اطلاقه بالنسبة اليها كما هو محل النزاع في المقام قوله وما اختاره السيد فيه محل تامل قد عرفت ان ظاهر ما يتراءى من كلام السيد قدس سره انما لا وجه له فيما
اذا كان الامر المتعلق بالفعل مطلقا وما احتج به من تعلق الامر بالشيء تارة مطلقا واخرى مقيدا ولا دلالة فيه على شيء من الصورتين قد عرفت ضعفه كيف و
لو تم ما ذكره لجرى بالنسبة الى غير المقدمة ايضا اذ كما يكون الواجب بالنسبة الى مقدمته قسمين فكذا بالنظر الى غير مقدمته اذ قد يتوقف وجوب الشيء
على ما لا يتوقف عليه وجوده وقد يحتج له ايضا بانه لو بقي الامر على اطلاقه ولم يتقيد بوجود مقدمته فاما ان يبقى بوجوب المقدمة او عدمه لا سبيل الى الثاني
والا لزم وجوب التوصل الى الواجب بما ليس بواجب ولا الى الاول لمخالفته للاصل فكما ان قضية الاصل اطلاق الامر الى ان يثبت التقييد فكذا الاصل
عدم وجوب المقدمة الى ان يثبت وجوبها وضعفه ايضا ظاهر اما على القول بعدم وجوب المقدمة فواضح واما على القول بوجوبها فمن البين تقديم حال
الاطلاق ولا وجه للقول بمقاومته لاصالة عدم وجوب المقدمة اذ تلك من اصول الفقاهة واصالة عدم التقييد من اصول الاجتهاد كيف ولو صح ذلك
لزم ان لا يصح الاستناد الى شيء من الاطلاقات في اثبات الاحكام المخالفة للاصل وهو فاسد بالاتفاق هذا وقد عرفت تمام الكلام في توجيه كلام السيد بما
لا ينافي المشهور وكانه الاظهر فان ما يتراءى من ظاهر كلامه موهون جدا لا يليق صدوره عنه قدس سره ولم يعهد منه الجري عليه في شيء من المطالب الفقهية
والاتفاقات ليس في المسائل المتداولة قوله انه ليس محل خلاف يعرف انت خبير بان مجرد عدم ظهور الخلاف لا ينهض حجة في مسائل الفروع فكيف في مسائل
الاصول لجعله حجة في المقام غير صحيح سيما على طريقة المصنف ره قوله بل ادعى بعضهم فيه الاجماع قد حكى الاجماع عليه جماعة منهم التفتازاني في شرح الشرح وانت خبير
بان حكاية التفتازاني لا ينهض حجة عندنا سيما بعد حكاية الخلاف فيه عن البعض ولا يعرف حال غيره من النقلة بل كونه من الاصحاب غير معلوم ايضا فالاستناد
الى الاجماع محصلا او منقولا غير متجه نعم عدم ظهور الخلاف في ذلك المنضم الى الاجماع المحكي مؤيد قوي في المقام وقد يستدل عليه ايضا بالاجماع على وجوب التوصل
الى الواجب ليس التوصل بالشرط واجبا لما دل على عدم وجوبه كما سيجيء فتعين ان يكون الواجب هو التوصل بالسبب وهذا اذا سلم من وجوب التوصل الى الواجب
هو تحصيل والاتيان به في الخارج واما فعل ما هو وصلة اليه ووسيلة في ايجاده فوجوبه اول الدعوى ولو سلم ذلك لجرى في الشرط ايضا وما ذكره في الاستدلال
على عدم وجوب المقدمة ان تم جرى في السبب ايضا فزاحم الدليل المذكور الا ان يقال ان الوصلة الى الواجب انما يكون بالسبب دون الشرط وتوضيحه انه قد يراد بما
يتوصل به الى الواجب ما يكون بالسبب حصوله معتبرا في الوصول الى الواجب سواء كان الاتيان به هو الموصل اليه كما في السبب او لا كما في الشرط وقد يراد به ما يتحقق
به الايصال الى الواجب فيختص بالسبب ح فاذا اخص الدعوى بالثاني كما هو الظاهر من العبارة لم يجر في الشرط الا انه لا حاجة ح الى التمسك بما دل على عدم وجوب
التوصل بالشرط نعم قد يقال بجريانه بالنسبة الى الشرط ايضا اذ هو جزء من اجزاء العلة لا ايصال اذن الى الفعل ح فيفتقر التمسك به لو جوه خصوص السبب الى ضم
ذلك اليه قوله وان القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها فانها انما تكون مقدورة مع ضم اسبابها اليها فالظاهر تعلق التكليف بها على نحو ما يتعلق

القدرة بها نظرا الى اعتبار القدرة في التكليف فانه للاشارة الى عدم ذلك غير معقول مع المسببات لا بالنظر الى عدم اقترانها القدرة بها بملاحظة نفسها او حصول
القدرة عليها بملاحظة ضم الاسباب اليها ولو اراد عدم حصول القدرة على المسببات مطلقا كما يتراءى من ظاهر العبارة لم يتجه التمسك بالاستبعاد لوضوح
امتناع التكليف بغير المقدور وايضا قضية ذلك عدم جواز تعلق التكليف بغير المقدور وايضا قضية ذلك عدم جواز بها مطلقا لا وحدها على ان ذلك بعينه
هو الوجه الاول فلا وجه لتكراره هذا وانت خبير بان الاستبعاد المدعى محل تامل اذ لا شك في كون المسببات مما يتعلق القدرة بها ولو بتوسط الاسباب و
القدرة المعتبرة في تعلق التكليف بالافعال كونها مقدورة للمكلف سواء كانت مقدورة للمكلف بالذات او بواسطة غيرها فاي استبعاد في تعلق
بها وحدها يعني من غير ان يتعلق باسبابها الموصلة اليها كما هو محل الكلام في المقام واما ايجادها وحدها اي من غير ان لا يكون معها اسبابها فلا شك
في استحالته وعدم جواز تعلق الامر به ولا كلام فيه ولو سلم الاستبعاد المدعى فاي حجية في مجرد استبعاد العقل حتى يجعل ذلك دليلا شرعيا على تعلق الامر
بالاسباب ومع الغض عن ذلك لو تم الوجه المذكور لجرى بالنسبة الى الشرائط ايضا فان القدرة على المشروط غير حاصلة الا مع الشرط فيستبعد ايضا تعلق التكليف
به وحده فيكون الدليل المذكور على فرض صحته قاضيا بوجوب المقدمة مطلقا لا خصوص السبب كما هو الملحوظ في المقام قوله لعدم تعلق القدرة بها مما لا
كما ذكره جماعة عند احتجوا به على وجوب الاسباب وهو كما ترى بعيد نفي المقدمة السببية وانحصار مقدمة الواجب في غيرها اذ مع عدم تعلق الامر بالمسببات
لا تكون واجبة حتى ينظر في حال مقدماتها وارتباط ما ذكره بالمقام من جهة ان الانتقال الى وجوب الاسباب انما حصل عندهم من ظاهر الامر المتعلق بالمسببات
فكان ايجاب المسببات في الظاهر قاضيا بايجاب الاسباب ثم ان الوجه المذكور موهون جدا من وجوه شتى اما اولا فبانه لو تم ما ذكر لقضى بعدم امكان تعلق
الامر بالاسباب ايضا فانها ايضا مسببات عن اسباب اخر وهكذا الى ان ينتهي السلسلة الى الواجب تع واما ثانيا فلان اقصى ما ذكر انها مع انتفاء اسبابها تكون
ممتنعة ومع وجودها تكون واجبة وذلك لا ينافي تعلق التكليف بها اذ لا يخرج الفعل بذلك عن كونه اختياريا لما تقرر من ان الوجوب والامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار نعم لو كانت واجبة او ممتنعة لا باختيار المكلف منع ذلك من تعلق التكليف بها وهو خارج عن محل الكلام كيف ولو صح ما ذكر لقضي بعدم
جواز تعلق التكليف بشيء من الاشياء فانها مع وجود اسبابها واجبة الحصول غير قابلة لتعلق التكليف ومع عدمها ممتنعة والفرق بين ما يكون سببه القريب
نفس الارادة والاختيار وما لا يكون كذلك غير متجه فانه ان لم يكن الاختيار من جملة اسبابه الموصلة اليه ولو كان بعيدا كان خارجا عن محل البحث لوضوح كون الاختيار
من شرائط التكليف وان كان من جملتها فاي فرق بين كون الاختيار سببا قريبا لحصوله او بعيدا لوضوح حصول الفعل في الصورتين عن اختيار المكلف وكان
الوجوب او الامتناع بالاختيار غير مناف للاختيار في الصورة الاولى فكذا في الثانية واما ثالثا فباختيار تعلق التكليف بها في حال انتفاء اسبابها والقول بامتناع
وجودها لم يلزم انتفاء اسبابها الا في حال عدمها لجواز الاتيان بها ح فيقصد بذلك على الاتيان بمسبباتها حسب ما ذكره من جواز تكليف الكافر بالفروع في حال
الكفر واما رابعا فبما اشار اليه المص بقوله لان المسببات وان كان القدرة لا تتعلق بها ابتداء الخ وتوضيحه ان غاية ما يستفاد من الدليل المذكور عدم تعلق
القدرة بالمسببات بلا واسطة واما القدرة عليها بواسطة الاقتدار على اسبابها فلا مجال لانكاره كيف والمستدل معترف بتعلق القدرة بالاسباب ومن البين
ان الاقتدار على السبب اقتدار على المسبب بالواسطة وذلك كاف في جواز تعلق الامر به اذ لا يعتبر في جواز التكليف ما يزيد على ذلك قوله ثم ان انضمام الاسباب اليها
لا يخفى ان قضية ما ذكره وجوب المقدمة السببية اذ مع انضمام الاسباب الى مسبباتها في التكليف والقول بتعلق التكليف بالامرين يرتفع الاستبعاد المدعى
في تعلق التكليف بالمسببات وحدها من دون انضمام اسبابها اليها حسب ما ذكره في الاستدلال وانت خبير بان ذلك عين ما اراده المستدل فان مقصوده
من دعوى الاستبعاد المذكور ضم الاسباب الى المسببات في التكليف فيكون الامر بالمسببات دليلا على تعلق الامر بالاسباب ايضا ودفع اختصاص المسببات في تعلق
التكليف بها كما يقتضيه القول بعدم وجوب المقدمة مطلقا وليس غرضه من دعوى الاستبعاد اثبات اختصاص الاسباب في التكليف بها بان ينصرف الامر بالمسببات
الى الامر باسبابها حسب ما نسبه اليه القيل فان ذلك دعوى اخرى مبنية على امتناع التكليف بالمسببات لا على مجرد الاستبعاد حسب ما اخذ في الوجه الاول
ويمكن توجيهه بجعل ذلك من تتمة دفع القول بعدم تعلق الامر بالمسببات فيكون مقصوده دفع ما قد يتوهم من جريان الاستبعاد في تعلق التكليف بالمسببات
مطلقا فقال انه لا استبعاد في تعلق الامر بها منضما الى اسبابها غاية الامر تسليم الاستبعاد في حال الانفراد كما ادعاه القائل الاول فمقصوده من ذلك انه لما
لم يقم دليل قطعي على عدم تعلق التكليف بالمسببات كذا لم يقم عليه دليل ظني ايضا وفيه انه لا يرتبط بذلك قوله ومن ثم حكى بعض الاصوليين الخ لوضوح ان دفع الاستبعاد
من تعلق الامر بالمسببات والاسباب معا لا ربط له بالقول بتعلق الامر بالمسببات وحدها وقد يتكلف في تصحيحه بجعله اشارة الى ما ذكرنا ولا من دفع الدليل القطعي على عدم
المسببات فالمراد انه لما لم يقم دليل قطعي على عدم صرف الامر بالمسببات الى الاسباب حكى بعض الاصوليين القول باختصاص الوجوب بها من دون اسبابها وهو كما ترى
ويمكن توجيهه ايضا بارجاعها الى دفع ما ادعي اولا من الاستبعاد بان يقال انه مقصوده من ضم الاسباب الى المسببات ضمها اليها في التكليف بالمسببات من غير ان يتعلق
التكليف بالاسباب بيان ذلك ان هناك وجوها اربعة احدها ان يكون الاسباب هي المتعلقة للتكليف من غير ان يكون المسببات مكلفا بها ثانيها ان يتعلق التكليف
بالمسببات وحدها من غير ان يكون الاسباب ملحوظة معها في التكليف بها ثالثها ان يكون المسببات متعلقة للتكليف ملحوظة مع اسبابها من غير ان يكون الاسباب
مكلفا بها رابعها ان يتعلق التكليف بالاسباب والمسببات جميعا وهذا هو مقصود المستدل بالاستبعاد المذكور ولا يتم له ذلك فان الذي يقتضيه الا ما
المفروض عدم تعلق التكليف بالمسببات على الوجه الثاني فانه لما كانت القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها استبعد تعلق الامر بها بملاحظتها على الوجه
المذكور وذلك لا يستدعي تعلق الامر باسبابها ايضا لامكان وقوع الامر بها على الوجه الثالث بان يكون المسببات مامورا بها بملاحظة اقترانها مع اسبابها
من غير ان يكون الاسباب مامورا بها اصلا فان تعلق القدرة بها من جهة اسبابها لا يقتضي ازيد من تعلق التكليف بها بملاحظة اقترانها وقد يستدل على
تعلق التكليف بالاسباب دون مسبباتها بوجوه منها ان كل ما يتعلق به التكليف من افعال المكلفين ولا شيء من المسببات بفعل للمكلف وانما هي امور تابعة
للفعل الصادر عنه من الحركات الارادية الحاصلة بحركات العضلات حاصلة عند حصولها من غير ان يباشر النفس ايجادها فلا يكون شيء منها متعلقا للتكليف

ومنها ان المكلف به بالتكاليف المتعلقة بالافعال ليس الا ايجادها فان نفسها اذ ليس لوجودها في الخارج لا وجود من حيث هو فلا التعلق التكليف به يرجع فممنوع
ان ايجاد المكلف للمسبب اما ان يكون عين ايجاده للسبب بان ينتسب الايجاد الى السبب نسبا بالذات والى المسبب نسبا بالعرض واما ايجاد اخر غير ايجاد السبب
لا سبيل الى الثاني ضرورة انه ليس هناك الا تاثير اختياري واحد صادر عن المكلف كما يشهد به الوجدان فتعين الاول فيكون الامر بالمسبب عين الامر بسببه
لاتحاد السبب والمسبب في الايجاد الذي هو متعلق الامر وحيث ان الايجاد يتعلق بالسبب اولا وبالذات وبالمسبب ثانيا وبالعرض يكون متعلق التكليف
في الحقيقة هو السبب ومنها انه لا شك في انقطاع التكليف بفعل المكلف به وانما وقع الخلاف في انقطاعه حال حصول الفعل او في الان الذي بعده واما
قبل حصول ما كلف به فلا كلام في بقاء التكليف وعدم انقطاعه وح نقول انه بالاتيان بالسبب المؤدي الى المامور به اما ان ينقطع التكليف بالمسبب
او لا لا سبيل الى الثاني اذ بعد حصول السبب المستلزم لحصول المسبب يكون حصول المسبب بالوجوب ولو بالنظر الى العادة فلا يكون محلا لتعلق التكليف
بداهة من شرائط التكليف كون المكلف به جائز الحصول والانتفاء كما قرر في محله فتعين الاول وذلك قاض بكون المامور به في الحقيقة هو ما اوجد من
السبب لما عرفت من عدم انقطاع التكليف قبل حصول الواجب ويرد على الاول ان ما يتعلق التكليف من فعل المكلف يعم ما يكون فعلا له ابتداء او بالواسطة
فان الافعال التوليدية هي افعال المكلف ولذا يتصف بالحسن والقبح ويتعلق به من جهتها المدح والذم فان اريد بفعل المكلف المتولد وسط فخصوص
الاول فكلية الصغرى مم ومعه لا ينتج الكلية ليثبت به المدعى وان اريد به الاعم فالكبرى مم وعلى الثاني انه ان اريد باتحاد التاثير والايجاد ان الامر الحاصل
من المكلف بذاته تاثير واحد فمسلم وهو انما يتعلق بالسبب ثم يحصل بعد حصول السبب تاثير اخر اما من نفس السبب ان قلنا بكونه علة فاعلية لحصول
المسبب ومن المبدأ الفياض وغيره ان قلنا بكون الاسباب العادية علل اعدادية وعلى التقديرين يستند فعل المسبب الى المكلف لكونه الباعث عليه و
ان لم يكن مفيضا لوجوده ابتداء او مط اذ لا يعتبر في جواز التكليف ان يكون المكلف به فعلا ابتدائيا للمكلف مفاضا منه على سبيل الحقيقة بل يكفي فيه كونه
فعلا له عرفا مستندا اليه ولو كان فعلا توليديا كما مر وان اريد به وحدة التاثير في المقام مط فهو بين الفساد فان ذلك يكون ايجاد المسبب بالعرض بمعنى
انه لم يتعلق به ايجاد على الحقيقة وانما تعلق به بنحو من المجاز فهو واضح الفساد اذ لا يعقل تحقق موجود ممكن في الخارج من غير ان يتعلق الايجاد به على الحقيقة و
ان قيل بعدم تعلق الايجاد به منفردا بل به وبسببه معا فهو ايض في الفساد كسابقه اذ من الواضح كون كل من السبب والمسبب فعلا مغايرا للاخر بحسب الخارج
مباينا له ومن المستبين في اوائل العقول عدم امكان حصول فعلين متعددين متباينين في الخارج بتاثير واحد شخصي متعلق بهما لتوقف كل من فعلين مختلفين
كذلك على تاثير منفرد متعلق به ودعوى شهادة الوجدان باتحاد التاثير في المقام فاسدة جدا كيف ومن البين ان التاثير المتعلق بجز الرقبة مثلا غير التاثير
المتعلق بزهوق الروح فكيف يقع بحصول الامرين بتاثير واحد غاية الامر ان يكون التاثير المتعلق باحدهما حاصلا بواسطة التاثير المتعلق بالاخر ومنوطا
به في العادة وان حصل التاثير الثاني من مؤثر اخر بحسب الواقع كما قررنا وقد ظهر بذلك اتحاد مناط الاستدلال في الوجهين المذكورين وفي الجواب عنهما
ثم مع الغض عن جميع ما ذكرنا وتسليم اتحاد التاثير المتعلق بهما يكون نسبة الايجاد اليهما على نحو واحد فكما يمكن ان يكون السبب متعلقا للتكاليف يمكن ان
يكون المسبب متعلقا له من غير فرق اصلا وح فلا وجه لجعل انتساب احدهما اليه ذاتيا والاخر عرضيا والحكم بكون الاول متعلقا للتكليف حقيقة دون الاخر
نعم لو جعل الوجه المذكور دليلا على عدم تعلق الامر بالمسبب وحدها مع اسبابها لكان له وجه نظرا الى ما ادعي من اتحادهما في الايجاد فيكون الامر بايجاد المسبب
امرا بايجاد سببه ايض لكنك خبير بانه لا يتم الاحتجاج بالنسبة الى ذلك ايض فانه مع وضوح فساده بما عرفت مدفوع بان مجرد اتحادهما في الايجاد لا يستدعي تعلق
الامر بهما اذ قد يكون ملحوظ الامر حصول احدهما من غير التفات الى حصول الاخر معه فمطلوبية الايجاد من احدى الجهتين لا يستلزم مطلوبيته من الجهة الاخرى
فضلا عن ان يكون عينه نعم غاية الامر ان يقال انه لما كان ايجاد الواجب متحدا مع الاخر بحسب الواقع وكان المط نفس ذلك الايجاد صح بملاحظة ذلك اسناد التكليف
الى ذلك الامر الاخر بالعرض والمجاز نظرا الى اتحاده مع الواجب فيكون الامر بالمسبب امرا بالسبب على النحو المذكور نظير ما مرت الاشارة اليه في سائر المقدمات وقد
عرفت خروجه عن محل النزاع وعلى الثالث ولا انه لا دليل على توقف انقطاع التكليف على فعل المكلف به بل لو قيل بحصوله بالامتثال لو اتى بالسبب المستلزم له في
العادة نظرا الى ادائه الى اداء المط لم يكن بعيدا اذ لم يحصل هناك ما يقضي بتخلفه عن المسبب كما انه يحصل عصيان النهي بالاتيان بالسبب المفضي الى الحرام من
حيث ادائه اليه لا ليس في كلامهم تصريح بخلافه وما ذكر من اختلافهم في زمان سقوط الواجب على قولين منزل على غير الصورة المفروضة وثانيا انه لا مانع
من التزام بقاء التكليف بعد حصول السبب وما ذكر من اعتبار امكان الفعل في جواز التكليف انما هو بالنسبة الى التكليف الابتدائي دون الاستدامي
اذ لا مانع من القول ببقائه الى صدور الفعل منه لعدم صدق الامتثال قبله فتم قوله لان تعلق الامر بالمسبب نادر لما كان مراد القائل بتعلق الامر
بالاسباب هو وجوب الافعال التي يتعلق بها ارادة المكلف واختياره ابتداء دون ما يتسبب عن ذلك من الافعال كما هو ظاهر كلاما واراد المصنف بيان ثمرة
الثمرة في المسئلة ليس هناك فرق يعتد به بين القول باختصاص الوجوب بالاسباب او المسببات او تعلقه بالامرين وذلك لكون الاوامر الشرعية متعلقة
في الغالب بنفس الافعال الصادرة من المكلف ابتداء كالوضوء والغسل والصلوة والصوم ونحوها وتعلق الامر بفعل توليدي للمكلف على فرض ثبوته
نادر قوله واثر الشك في وجوبه هين لكنك خبير بان قضية وجوب السبب وجوب نفس الارادة المستلزمة فان ذلك هو السبب في صدور الافعال وليست الاوامر
متعلقة بها في الغالب فاختصاص كلام القائل بانصراف الاوامر الى الاسباب نظرا الى ما يوهمه من اختصاص القدرة وتعلقها بما يتعلق به الارادة والاختيار
بلا واسطة لا يقضي بتخصيص السبب في المقام بذلك وح فدعوى تعلق الامر غالبا بالاسباب كما ترى قوله لنا انه ليس لصيغة الامر الى لما كان مختار المصنف ملفقا
من امرين اعني نفي الدلالة على وجوب المقدمة لفظا ونفي الملازمة لها عقلا اراد اثبات الاول بقوله انه ليس لصيغة الامر دلالة واثبات الثاني بقوله ولا يمتنع
تصريح الامر الى فجعل كلا من الوجهين دليلا مستقلا على المط كما في كلام الفاضل المحشي ليس على ما ينبغي اذ ليس في العبارة ما يفيد ذلك بل في سياقها ما
عنه فلا داعي لحملها عليه مضافا الى انها لو حملت على ذلك كان استناده الى الوجه الاول فاسدا جدا اذ اقصى ما يفيده نفي الدلالة اللفظية ولا اشعار فيه بنفي

اللفظية ولا اشعار فيه بنفي الدلالة العقلية التابعة للملازمة بين ايجاب الشيء وايجاب مقدمته قوله ولا يمتنع عند العقل الى فلو كان هناك ملازمة عقلية
بين الامرين لامتنع عند العقل تصريح الامر بعدم وجوبها لما فيه من الحكم بتفكيك الملزوم عن اللازم وفيه اولا انه لو تم فانما يتم في دفع اللزوم البين ولو بالمعنى الاعم
واما اللزوم الغير البين المفتقر الى ملاحظة الوسط في الحكم بالملازمة فتجويز العقل للانفكاك بينهما وتجويزه في بادي النظر ترك المقدمة لا يفيد
جوازه بحسب الواقع ويتضح ذلك بانه ان اريد بجواز التصريح بجواز تركها ادراك العقل لجوازه بحسب الواقع فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي مم كيف هو اول
الدعوى ومجرد تجويز العقل في بادي الراي تصريحه بجواز تركها لا يفيد جوازه بحسب الواقع وان اريد به امتناع التصريح بعدمه في نظر العقل فالملازمة مم
لامكان ان يكون هناك ملازمة بين الامرين ويكون تجويز العقل للتصريح بنفيه مبنيا على جهله بالحال وثانيا بالمنع من جواز تصريح الامر بجواز تركها كيف
كيف وقد نص المصنف بعد ذلك بعدم جواز تصريح الشارع بجواز تركها ومعلوم ان المانع من ذلك هو العقل اذ لا نص يدل عليه فالظاهر ح كون ذلك بتصريح
الشارع بل يعم غيره فبين كلاميه تدافع بين والتحقيق ان يقال ان اريد بجواز تصريح الامر بجواز تركها تصريحه بالجواز بملاحظة ذاتها فمسلم ولا يفيد ذلك المدعى اذ
اقصى الامر ان يفيد ذلك عدم وجوبها لنفسها ولا كلام فيه وان اريد بجواز التصريح بجواز تركها ولو بملاحظة توقف الواجب عليها واداء تركها الى تركه فهو مم بل
البين خلافه والاعتبار الصحيح شاهد عليه وقد اجاب عنه بعض الافاضل بمنع الملازمة اذ جواز تصريح الامر بخلافه لا يمنع من اقتضائه وجوبها من الاطلاق كما
ان افادة الظواهر ثبوت مدلولها لا ينافي التصريح بخلافه لقيام القرائن الظنية اللفظية او غيرها عليه وبالجملة ان استلزام ايجاب الشيء وجوب مقدمته ظنو
فلا ينافي جواز التصريح بخلافه ولا يخفى ما فيه بعد ملاحظة ما قررناه كيف ولو كان الاقتضاء المذكور ظنيا لم ينهض حجة في المقام لعدم اندراجه في الدلالة
اللفظية التي يكتفى فيها بمجرد المظنة والظنون المستندة الى الوجوه العقلية لا عبرة بها في استفادة الاحكام الشرعية ثم ان الدليل المذكور هو حجة لنفا
بعدم وجوب المقدمة مط وكان المص يفصل في تجويز العقل تصريح الامر بتجويز ترك المقدمة بين المقدمة السببية وغيرها حتى يصح جعله دليلا على نفي الوجوب
في غير الاسباب ومن ذلك يظهر وجه اخر لضعف الاحتجاج المذكور اذ لو صح حكم العقل بذلك فلا فرق بين السبب وغيره وان لم يحكم به بالنسبة الى المسبب فلا
يحكم به بالنظر الى غيره ايض لاتحاد المناط فيهما هذا وللنافين من وجوب المقدمة مط حجج اخرى موهونة لا باس بالاشارة الى جملة منها منها الاصل بعد
تضعيف حجج الموجبين مضافا الى ان المسئلة مما تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة فعدم قيام الدليل في مثلها على الوجوب بل عدم تصريح الشارع به و
عدم سؤال احد من الاصحاب عنها مع غاية الاحتياج اليها دليل على انتفاء الوجوب بل وضوح انتفائه وانت خبير بان قضية الاصل بعدم وجوب المقدمة امر ظ
لا سترة فيه لكن الشان في تضعيف ما دل على وجوب المقدمة وستعرف الحال فيه ومنه يظهر فساد التايد المذكور وكان الوجه في عدم وروده في الاخبار
غاية وضوح الحال في وجوبه على الوجه الذي بيناه وعدم تفرع ثمرة مهمة عليه كما عرفت الحال فيه ومنها انه لو وجبت المقدمة لكان بايجاب الامر لها وتعلق الطلب
به ومن البين ان ايجاب الامر لشيء يتوقف على تصوره لذلك الشيء ضرورة استحالة الامر بالشيء مع الذهول عن المامور به بالمرة ويتوقف على تصوره لايجابه
ضرورة ان صدور الفعل الاختياري يتوقف على تصور ذلك الفعل ولو بوجه ما ومن البين انتفاء ذلك في كثير من صور الامر بذي المقدمة لوضوح انه
يمكن الامر بالشيء مع الذهول عن مقدمته بالمرة فضلا عن ايجابه واجيب عنه بوجوه احدها منع كون ايجاب الشيء مستلزما لتصوره وتصور ايجابه فانه
انما يلزم ذلك بالنسبة الى الايجاب الاصلي دون التبعي لتبعية ايجابه لايجاب متبوعه بمعنى حصوله بحصول ايجاب متبوعه فهو من قبيل لوازم الافعال الحاصلة
بحصولها والافعال المتفرعة على فعل الفاعل لا يلزم ان يكون الفاعل شاعرا بها فانك اذا اكرمت زيدا ولزم من اكرامك له اهانة عمرو لا يلزم منه تصور
الاهانة المفروضة ولا القصد اليه قطعا وهو امر واضح لا يسترب فيه عاقل وقد يقرر ذلك بوجه اخر وحاصله منع المقدمة الاولى فان وجوب المقدمة
لا يتوقف على ايجاب المقدمة لا يتوقف على ايجاب الامر لها بل انما يتوقف على ايجاب الامر لذيها فان ايجاب ذي المقدمة يستلزم وجوب مقدمته من غير ان
يحصل هناك ايجاب من الامر للمقدمة فوجوبها تابع لايجاب ذيها وان من قبله ولا يلزم من ذلك التفكيك بين الوجوب والايجاب فان ايجاب ذي المقدمة
ايجاب اصلي لها فوجوبها ايض وجوب اصلي وذلك بعينه ايجاب للمقدمة تبعا فوجوبها الحاصل به تبعي ايض فان شئت قلت ان كان المقص مما ذكر في المقدمة
الاولى من ان وجوب المقدمة انما يكون بايجاب الامر لها انه لا بد ان يكون الى يكون وجوبها بايجاب مستقل متعلق به فهو مم فان ذلك انما يتم لو كان
وجوبها اصليا واما الوجوب التبعي فلا يفتقر الى ذلك وان كان المقص ان وجوبها يفتقر الى ايجاب الامر له ولو تبعا لايجاب غيره فالمقدمة الثانية مم اذ ايجاب
الشيء تبعا لا يتوقف على تصور حسبما قررناه ثانيها منع امكان الامر بالشيء والذهول عن مقدمته بالمرة وانما الممكن جواز الذهول عن التفصيل
المانع من تعلق الايجاب بها مما هو الاول دون الثاني وفيه ما لا يخفى ثالثها انا لا نقول ان الامر بالشيء يستلزم الامر بمقدمته مط من اي امر صدر بل المقص
انه اذا صدر عن الحكيم العالم الشاعر بها كان مستلزما للارادة المقدمة والامر بها كما هو الحال في اوامر الشرع التي هي محط الكلام في المقام وهذا الكلام منظور
فيه لوجهين احدهما مخالفته لما سيجيء من الادلة الدالة على وجوب المقدمة فانها ان تمت افادت الملازمة بين الامر بالشيء والامر بمقدمته من اي امر صدر
حكيما كان او لا شاعرا بالمقدمة او لا وثانيهما انه قد يكون الامر حكيما شاعرا بها ومع ذلك لا يوجبها كما اذا كان نافيا للملازمة بين ايجاب الشيء وايجاب مقدمته
على ما هو حال المنكرين لوجوب المقدمة او كان شاكا فيه نعم لو كان الامر حكيما شاعرا بالمقدمة معتقدا للملازمة بين الامرين كان ايجابه للشيء مستلزما
لايجابه للمقدمة ولا يتم ذلك في الاوامر الشرعية الا بعد اثبات الملازمة المذكورة وهو دوري ظ ويمكن دفعه بانا انما نقول بكون الامر بالشيء مستلزما
للامر بمقدمته اذا كان الامر حكيما شاعرا بالمقدمة غير مسبوق بالشبهة القاضية بانكار وجوب المقدمة او الشك فيه ومنها انه لو كان وجوب المقدمة لازما
لوجوب ذيها لاستحال الانفكاك بينهما مع انا نرى جواز ذلك فان من يقول بعدم وجوب المقدمة اذا تعلق منه الامر بذي المقدمة لا يحصل منه ايجاب
مقدمته ولا يرى وجوبها على المامور ويدفعه انه انما ينكر حصول وجوب المقدمة بايجابه لذي المقدمة ولا ينافي ذلك حصول وجوبها بذلك بحسب
الواقع وغفلته عنه وقصده بصريح بعدم ايجابه للمقدمة بناء على ذلك وان كان غافلا عن مناقضته له ومنها ان كل واجب متعلق للخطاب فان الوجوب قسم

من اقسام الحكم الشرعي الذي هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس متعلقا للخطاب لا يكون واجبا فنقول
ان المقدمة ليست متعلقة للخطاب وكل ما ليس متعلقا للخطاب فليس واجبا ينتج ان المقدمة ليست واجبة وقد ظهر الحال في الكبرى واما الصغرى فلوضوح ان
الخطاب المتعلق بذي المقدمة لا يشمل مقدمته حتى يكون متعلقا للخطاب وجوابه انه ان اريد بكون كل واجب متعلقا للخطاب خصوص الخطاب الاصلي
فالكلية ممنوعة وما ذكر في حد الحكم انما اريد به الاعم من الاصلي والتبعي وان اريد به الاعم من الامرين فالصغرى المذكورة ممنوعة وما ذكر في بيانها انما يفيد عدم تعلق الخطاب
الاصلي بها ومنها انه لو وجبت المقدمة لتحقق العصيان بتركها والتالي باطل لتعلق العصيان بترك ذي المقدمة خاصة وجوابه واضح فانه ان اريد به لزوم العصيان
بتركها لذاتها فالملازمة ممنوعة والسند له ظاهر فان ذلك من خواص الواجب النفسي ولا يمكن تحققه في الواجب الغيري وان اريد به تحقق العصيان ولو من حيث
ادائها الى ترك غيرها فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع لوضوح ترتب العصيان على ترك المقدمة على الوجه المذكور ومنها انه لو وجبت المقدمة لثبت قول
الكعبي بانتفاء المباح وفساد التالي ظاهر اما الملازمة فلان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال لعدم خلو المكلف عن فعل والمفروض وجوب ما لا يتم
الواجب الا به فيكون تلك الافعال واجبة على سبيل التخيير وجوابه ان اندفاع شبهة الكعبي غير متوقف على نفي وجوب المقدمة بل هي ضعيفة على القول بوجوبها ايضا
كما سيجيء الكلام فيها انشاء الله ومنها انه لو كانت المقدمة واجبة لوجب فيها النية لوجوب امتثال الواجبات ولا يتحقق ذلك الا بقصد الطاعة والتالي باطل بالاجماع
وهو واضح فانه ان كانت المقدمة عبادة كالوضوء والغسل والعبادة المتكررة لاجل تحصيل العلم بالواجب كما في الصلوة في الثوبين المشتبهين فلا اشكال
في وجوب النية فيها فبطلان التالي واضح البطلان وان لم تكن عبادة فالملازمة المذكورة ظاهرة الفساد لعدم وجوب النية في غير العبادة اذ ليس المقصود الا حصول
الفعل لا خصوص الطاعة والانقياد كما هو قضية اطلاق الامر فانه انما يفيد وجوب اداء متعلقه والاتيان به لا خصوص الطاعة المتوقفة على النية غاية الامر انه لا
يترتب عليه ثواب من دونها ومنها انه لو وجبت المقدمة لكان تارك الوضوء على شاطئ النهر مستحقا العقوبة واحدة واذا كان بعيدا عن الماء مستحقا للعقوبات
متعددة كثيرة على حسب تعدد المقدمات الموصلة الى الماء مع ان الاعتبار قاض بعكسه والجواب عنه يظهر بملاحظة ما مر من عدم استحقاق العقوبة على ترك
المقدمة وانما يكون بترك الواجب في الاول متسع من جهة تهاون فيه مع سهولة ادائه ومع الغض عن ذلك فاي مانع من ان يكون عقوبة التارك للوضوء
على شاطئ النهر اقوى كيفية من الاخر وان كان عقوبة الاخر اكثر كمية نظرا الى اختلاف الحال في العقوبة بحسب صعوبة الفعل وسهولته فبعد ملاحظة العقوبة
المترتبة على كل منهما ومواز نة احدهما بالاخر يكون عقوبة الاول اعظم على انه يمكن المعارضة بانه لو لم يجب المقدمة لكان ثواب الاتي بالوضوء على شاطئ
النهر مماثلا لثواب من اتي به مع بعده عن الماء بعد تحمل مشاق عظيمة لتحصيله مع ان العقل حاكم قطعا بزيادة الثواب في الثاني وليس ذلك الا لوجوب المقدمة
ويمكن دفع ذلك بانه ان كان تحمله المشاق تلك المقدمات لاجل ايصالها الى الطاعة بل لاغراض نفسانية فلا ريب في عدم استحقاقه زيادة المثوبة لاجلها وان
كان من جهة الايصال الى الطاعة فلا مانع من القول بترتب الثواب على المقدمات ولو على القول بعدم وجوبها نظرا الى رجحان الجهة المذكورة فيصح قصد
الطاعة بفعل المقدمة من جهة التوصل بها الى مطلوب الشارع فتصير راجحة عبادة بالنية كما هو الحال في المباحات اذا اتي بها للمقاصد الراجحة كما مرت اليه الاشارة
قوله لولم يقتض الوجوب الخ هذه الحجة ذكرها العلامة في النهاية والتهذيب وقد حكيت عن الرازي في المحصول وقيل كانها ماخوذة من كلام ابي الحسين البصري قوله
وح فان بقي ذلك الواجب واجبا الخ يعني انه اذا تحقق منه ترك المقدمة نظرا الى جوازه تركها لزم احد المحذورين فانه اذا جاز له تركها لم يكن هناك مانع من اقدامه عليه
فاذا اقدم عليه ح يترتب عليه المفسدة المذكورة وليس غرض المستدل تفريع تلك المفسدة على مجرد جواز الترك ابتداء حتى يرد عليه ما قيل من ان المفسدة المذكورة
انما يتفرع على وقوع الترك لا على جوازه فيجوز ان يكون جائزا غير واقع فلا وجه لتفريعه على مجرد جواز الترك وقد يورد عليه ح بان المفسدة المذكورة اذا تفرعت
على الاقدام على ترك المقدمة مترتبة تلك المفسدة بعينها في صورة عدم جواز الاقدام على تركها ايضا فان ترك المقدمة لا يتوقف على جوازه شرعا بل على امكانه
وهو حاصل في المقام نظرا الى قدرة المكلف على الفعل والترك فلا يستفاد منه ما هو المقصود من تفريع الحال المذكور من جهة ذلك على جواز الترك حتى يتم
ويمكن دفعه بان الحال المذكور انما يتفرع حسب ادعاء المستدل على ترك المقدمة فليس غرض المستدل تفريع ترك المقدمة على جواز تركها في الشرع وتفريع الحال
المذكور على مجرد ترك المقدمة ليقال عليه ان حصول الترك ممكن على فرض عدم جوازه في الشرع ايضا فيكون ذلك شبهة واردة على القولين غير متفرعة على جواز
الترك فان قلت ان المفسدة المذكورة اذا ترتبت على امرين اعني حصول الترك وجوازه شرعا لم يفد ذلك خصوص امتناع الثاني اذ قد يكون متفرعة على الاول
فلا يتم الاستدلال قلت لما كان الاقدام على ترك المقدمة امرا ممكنا قطعا لم يكن استناد الحال المذكور اليه فيكون متفرعا على الاخر كما هو الملحوظ في الاستدلال
وقد يورد في المقام بانه وان كان ملحوظ المستدل تفريع الحال المذكور على جواز ترك المقدمة ليثبت بذلك منعه الا ان ذلك بعينه جار على القول بعدم جوازه
ايضا فانه اذا ترك المقدمة عصيانا فاما ان يبقى معه التكليف بذي المقدمة او لا الى اخر ما ذكر فلا مدخلية لجواز ترك المقدمة وعدمه في خروج ذيها من
الوجوب وعدمه فما يجاب به من ذلك في الغرض المذكور فهو الجواب عنه في الصورة الاخرى ايضا ويمكن دفعه بانه لا استحالة في الالتزام لامكان القول باختيار
كل من الوجهين المذكورين اما الاول فلانه لو قيل ح بسقوط الواجب لم يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا للفرق بين سقوط الواجب بعصيان الامر وسقوطه
من دون عصيان الا ترى ان من ترك الواجب في وقته فقد سقط عنه وجوبه بعد مضي الوقت وليس فيه خروج الواجب عن كونه واجبا فكذا في المقام فان من ترك
المقدمة فقد عصى الامر في الترك المذكور من جهة ادائه الى ترك ذي المقدمة فيكون مخالفته وعصيانا للامرين لا ان المتحقق عصيان الاول بالثاني بخلاف ما لو قلنا
بعدم عصيانه من جهة ترك المقدمة لا اصالة ولا اداء فيلزم ح سقوط الواجب من غير عصيان وهو ما ذكر من خروج الواجب عن كونه واجبا وقد يقال انه كما يمكن
القول بحصول العصيان بالنسبة الى نفس الواجب بترك مقدمته بناء على وجوب المقدمة فاي مانع من القول بحصول العصيان بالنسبة اليه على القول بعدم
وجوبها ايضا فان مخالفة الامر كما يحصل بتركه كذا يحصل بالاقدام بعد توجه الامر اليه على ما يستحيل معه الاتيان به وان بقي وقت الفعل والتحقيق انه ان كان
الاقدام على ذلك الامر من حيث كونه مؤديا الى ترك الواجب محرما عند الامر كما هو ظاهر في الفرض المذكور فذلك بعينه مفاد وجوب المقدمة بالمعنى الذي

فرضناه وان لم يكن محرما عنده ولا ممنوعا منه من الجهة المذكورة ايضا فلا معنى لحصول العصيان بالاقدام عليه واما الثاني فلانه لا مانع من القول ببقاء التكليف
وما قيل من لزوم التكليف بالمحال مدفوع بانه لا مانع منه في المقام فانه انما يقبح التكليف بالمحال ابتداء من قبل المكلف واما اذا كان عن سوء اختيار المكلف فلا كما هو الحال
فيمن دخل متعمدا الى المكان المغصوب فان كلا من خروجه وبقائه في ذلك المكان حرام عليه مع انحصار امره في الوجهين وليس ذلك الا لسوء اختياره في الاقدام على الدخول
فظهر بذلك الفرق بين القول بوجوب المقدمة وعدمه اذ ليس التكليف بذي المقدمة على فرض ترك المقدمة من سوء اختيار المكلف بناء على المنع من جواز ذلك
له بخلاف ما اذا قيل بالاول وقد يقال بان الاستحالة في المقام انما نشات ايضا من قبل المكلف فلا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب اختياره ترك
مقدمته بعلم كونها مقدمة له وان لم يكن ترك تلك المقدمة محرما كما انه لا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب سوء اختيار المكلف من جهة اقدامه
على الحرام كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل وفيه انه ان اريد ان الاختيار المذكور لما كان سببا لترك الواجب كان مصححا للعقوبة على ترك ذلك الواجب من غير ان
يبقى التكليف بالفعل بعد امتناعه ولا ان تكون تلك العقوبة على نفس اختياره ذلك فهو عين ما ذكرناه في الوجه الاول وقد عرفت ان مفاد كون الاختيار المذكور
باعثا على استحقاق العقوبة من حيث ادائه الى ترك الواجب هو عين مفاد الوجوب الغيري ولذا يقبح عند العقل تجويز الامر لاختياره ذلك من حيث ادائه الى
ترك الواجب كيف ولو جوز له ذلك ولو من الحيثية المذكورة فيجيء منه العقاب بعد ذلك فيه خروج الواجب عن الوجوب وان اريد ان ترك المقدمة انما يقتضي
استحقاق العقوبة على ترك الواجب بعد ذلك وان لم يبق هناك امر بالفعل بعد ترك مقدمته فلا يكون المكلف عاصيا بمجرد ترك المقدمة وانما يحقق عصيانا
واستحقاقه للعقوبة عند ترك الواجب في زمانه المضروب له فيكون عاصيا للامر المتعلق به قبل ترك مقدمته بتركه للواجب في زمانه وان سقط الامر بعد ترك
المقدمة اذ لا يمنع ذلك من تحقق العصيان بالنسبة الى الامر السابق ففيه انه اذا سقط عنه الامر عند ترك المقدمة من غير تحقق عصيان ولا استحقاق عذاب ولو
من جهة ادائه الى ترك الواجب لم يعقل هناك عصيان ولا استحقاق للعقاب بعد ذلك اذ لا معنى لعصيان الامر الساقط كما لا يخفى فدعوى ان سقوط الامر لا يمنع من
استحقاق العقاب مما لا وجه له بل الحق حصول العصيان للامر عند ترك مقدمته من حيث ادائه الى ترك الواجب بتعلق الامر بالفعل قبل مجيء زمانه كما في الحج بعد حصول
الاستطاعة وذلك قول بوجوب المقدمة حسب ما قررناه والا منع ترك المقدمة من تعلق الامر به فلا وجوب حتى يلزم بذلك خروج الواجب عن كونه واجبا وان اريد
انه لما كان ترك المقدمة ناشئا عن اختياره كان ذلك مصححا لبقاء التكليف بذي المقدمة مع امتناعه بعد ذلك حيث نشا الامتناع عن اختياره كما هو ظاهر
الفاضل المذكور وقد نص ايضا بعد ذلك بان العلم بعدم الصدور وامتناعه لا يستلزم الا قبح ارادة وجود الفعل وطلبه قصد تحصيله بعد العلم بعدم
الوقوع قطعا لا يجوز من العاقل ان يكون بصدد حصول ذلك الشيء ويقضي العقل بان الغرض من الفعل الاختياري يجب ان يكون محتمل الوقوع وان لم يجب ان
يكون مظنونا او معلوما الا انه قد تقرر ان الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء لا بمعنى تحصيل العلم بما لم يكن معلوما بل بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهرا على
العقول القاصرة والاحلام السخيفة انتهى ففيه انه اذا لم يتعلق منع من الامر بترك المقدمة ولو من جهة ادائها الى ترك ذيها لم يصح بعد اختيار ترك المقدمة ارادة
اداء ذي المقدمة وايجاب ذلك عليه مع امتناع صدوره عنه لما تقرر عندنا من امتناع التكليف بغير المقدور وتفسير حقيقة التكليف بما ذكره مخالف لما
هو المشهور بين علمائنا من اتحاد معنى الطلب والارادة الا انه موافق للتحقيق كما سيفصل القول فيه وبه يصح القول بجواز التكليف بغير المقدور اذا كان
من سوء اختيار المكلف اذ لو كان حقيقة التكليف ارادة الفعل على الحقيقة امتنع تعلقها بالمحال مط لكنه لا يثمر في المقام اذ اقصى ما يترتب عليه ان يتعقل حصول التكليف
بعد عروض الامتناع ولا يصح ذلك حسن التكليف مع امتناع الفعل فان ايراد التكليف المفروض على المكلف من دون ورود تقصير منه ظلم عليه نعم لو كان ذلك
متفرعا على عصيانه وسوء اختياره صح ذلك وليس وروده عليه ح من قبل الامر فيتعين التفرقة بين الوجهين حسب ما رامه الفاضل المذكور غير متجه فان قلت قد مر ان ما
ينفي وجوب المقدمة قد يلتزم بوجوبها بالعرض من جهة اتصافها بما لا ينفك عنها بالوجوب وح فالاقدام على تركها مع وجوبها كذلك كاف في انتفاء القبح عن
بقاء التكليف بذيها قلت قد عرفت ان الحكم بوجوبها على الوجه المذكور ليس قولا بوجوبها حقيقة ولا لاجل الغير وانما هو اتصافها بالوجوب على سبيل المجاز حسب ما
مر تفصيل القول فيه فلا يثمر شيئا في المقام اذ لا يتحقق بسببه سوء اختيار من المكلف ليحسن من جهته الزامه بالمحال مضافا الى عدم اشتماله على ما جعل غاية التكليف
من الابتلاء والاختيار اذ لا يعقل حصوله بعد علم الامر والمامور بامتناع الفعل فيكون التكليف به عبثا خاليا عن الفائدة قوله وايضا فان العقلاء لا يرتابون
اراد بذلك ترتب استحقاق الذم على ترك المقدمة وان لم يكن الذم من جهة تركها في نفسها اذ لا كلام وجوبها نفسيا وهو خلاف المدعى فالمقصود ترتب الذم على
تركها من حيث ادائها الى ترك ذيها وورود الذم عليه على الوجه المذكور مما لا يكاد يرتاب فيه ومقتضاه ثبوت الوجوب الغيري كما هو الحال فيما يتعلق به صريح الامر من
الواجبات الغيرية فان الذم الوارد هناك ايضا انما هو من جهة ادائها الى ترك الغير لا على ترك نفسها كما مرت الاشارة اليه والحاصل ان ترك المقدمة سبب لاستحقاق
الذم لكن لا على تركها بل لادائها الى ترك غيرها وبه يثبت المدعى ولا فرق في ذلك بين ما يكون زمان قطع المقدمة متقدما على الزمان الذي يصح فيه الفعل كما
في قطع المسافة من البلدان النائية بالنسبة الى الحج وما لا يكون كذلك واستحقاق الذم في الاول انما يحصل قبل مجيء زمان الفعل ترك الواجب حينئذ او بترك المقدمة
ح يحصل الاداء الى ترك الواجب في وقته فيستحق به الذم على الوجه المذكور من غير ان يجيء هناك استحقاق اخر على ترك نفس الواجب في وقته واستحقاق الذم لترك المقدمة
من جهة الاداء الى ترك الواجب هو بعينه استحقاق الذم على ترك ذلك الواجب فينسب الى ترك المقدمة من جهة الاداء والى ترك الواجب الى ترك نفس الواجب اصالة
بما ذكرنا ان ما توهم في المقام من ان الدليل المذكور على فرض صحته انما يفيد الوجوب النفسي وما نحن فيه ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك لو ادعى استحقاق الذم
على تركها مع قطع النظر عن ادائها الى ترك غيرها وهو مع وضوح فساده لا يدعيه المستدل في المقام وان كان اطلاق كلامه قد يوهم ذلك كما مر في المقام من
ان الذم هنا انما هو على ترك نفس الواجب لما تقدم عليه لا على مجرد ترك المقدمة وانما توهم المستدل ذلك من جهة تقارنهما في الخارج فانه كثيرا ما يقع الاشتباه
في احوال المتقارنين في الوجود فيثبت حال احدهما للاخر ولذا يتخيل كون الذم الوارد على ترك ذي المقدمة واردا على ترك مقدمته وذلك للقطع بعدم ورود
الذم على ترك المقدمة من حيث ادائها الى ترك الواجب وهو كاف فيما هو المقصود كيف ولو كان الاشتباه من جهة المقارنة بينهما في الوجود لاحكم بورود الذم على

زايد المقدمة بملاحظة ذاتها مع انه لا يحكم العقل به اصلا بل كثيرا ما لا ننظر اليها في الخارج الا ترى ان تارك المسير الى الحج مع الرفقة الاخيرة يذم على ذلك عند
العقلاء بل يحكم بفسقه مع انه لم يتحقق منه ح الا ترك المقدمة وقد يقال ان تم الوجه المذكور في الجملة فلا يجري في جميع الموارد كما اذا كان المكلف غافلا عن وجوب
المقدمة او لا يكون قائلا بوجوبها نظرا الى الخلاف او لا ننظر في ذلك اذ لا وجه لترتب الذم على تركها ولا للقول بوجوبها وبدخلها لتحقق في وجوب المقدمة
لا يزيد على ساير الواجبات فاذا لم يكن الغفلة عن ساير الواجبات باعثة على سقوط وجوبها في اصل الشريعة وان كان عذرا لخصوص الغافل في تركه لها فكذا في
المقام على انه قد يقال بان الغفلة عن وجوب المقدمة مع عدم الغفلة عن كونها مقدمة لا يقضي بسقوط وجوبها ولذا يصح ورود الذم على تركها سواء كان عالما
بوجوب المقدمة او لا غافلا عن وجوبها او لا غافلا عن وجوبها او لا وذلك لان المفروض كون وجوبها غيريا وقد فرض علمه بوجوب الغير وباداء تركها الى ترك ذلك
الغير وذلك كاف في استحقاق الذم على تركها من جهة الاداء الى ترك الغير فلم تمنع الغفلة المفروضة عن تعلق الوجوب بها على النحو المذكور اذ العلم بالمقدمة
والعلم بوجوب ذيها لا ينفك عن العلم بوجوبها لاجلها غاية الامر ان يكون غافلا عن علمه به فالعلم المعتبر في تعلق التكليف حاصل في المقام وان كان غافلا
عن حصوله فيه قوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا اه قلنا نختار بقاء الواجب على وجوبه بعد اختيار المكلف ترك مقدمته قولكم ان حصول الواجب حال انتفاء ما يتوقف
عليه ممتنع فيلزم التكليف الخ قلنا مفاد فاسد الكلام في المقام انما هو في المقدمات المقدورة حسب ما ذكر في عنوان البحث فح فلا يعقل ان يكون المقدور
ممتنعا حال تركه كيف ومن الواضح ان الخلاف في وجوب مقدمة الواجب ليس في خصوص المقدمة الموجودة فاذا كانت المقدمة المقدورة مع كونها مقدورة
محلا للنزاع فكيف يعقل ان يكون مجرد ترك المكلف غير مقدورة فاذا تحقق حصول القدرة على المقدمة فلا محالة يكون الواجب المتوقف عليها مقدورا ايضا
اذ لا باعث على انتفاء القدرة عليه من وجه اخر كما هو المفروض في محل البحث وقد تحقق ان عدم الاقدام على ايجاد المقدمة لا يجعلها خارجة عن القدرة فاين يجري
التكليف الخ كيف وقد اعترف المستدل بحصول القدرة على الواجب مع البناء على وجوب مقدمته فكيف لا يكون مقدورا مع البناء على عدم وجوبها وتاثير الايجاب
في القدرة غير معقول بل لا يتعلق الايجاب بالفعل الا بعد مقدوريته فالقول بكون التكليف بالفعل ح من قبيل التكليف بغير المقدور واضح الفساد
وقد يقرر الجواب المذكور بوجه اخر بان يقال بعد اختيار الشق الاول من لزوم بقائه ان الممتنع هو الاتيان بذي المقدمة بشرط انتفاء مقدمته لا في حال عدمها الا
ترى ان الكافر مكلف بالعبادات الشرعية في حال الكفر لا بشرط اتصافه به وكذا المحدث مكلف بالصلوة في حال كونه محدثا لا بشرط كونه محدثا ويرد عليه على
كل من التقريرين ان ترك المقدمة قد يفضي الى امتناعها كما اذا ترك الذهاب الى الحج مع الرفقة الاخيرة او كان الماء منحصرا عنده في معين فاتلفه فان ترك المقدمة
ح يحصل بامتناعها ويتفرع عليه ح امتناع ما يتوقف عليها فان اراد بقوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا ان المقدور حال كونه مقدورا لا يعقل ان يكون ممتنعا
ثم وليس الكلام فيه وان اراد ان المقدور لا يمكن ان يطرئه الامتناع فهو واضح الفساد قوله وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول يعني ان تاثير ايجاب المقدمة في
القدرة عليها بكون ذلك باعثا على القدرة على ما يتوقف عليها او ان تاثير ايجاب المقدمة في القدرة على ما يتوقف عليها غير معقول ويجري الوجهان في
قوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا فانه يمكن ان يريد به المقدمة المقدورة كما اشير اليه في قوله والبحث انما هو في المقدور ولما قيد به عنوان البحث ولما ادعى
المستدل امتناع ذي المقدمة حال ترك مقدمته وكانت استحالته حسب ما قرره مبنية على استحالة المقدمة افاد بذلك حصول القدرة عليها حين تركها
فلا يعقل استحالة الواجب من جهة انتفائها ويمكن ان يريد به ان الواجب المقدور كيف يكون ممتنعا حال انتفاء مقدمته مع ان المفروض حصول القدرة عليه
فان البحث في المقام انما هو في المقدور اذ لا وجوب مع انتفاء القدرة ثم ان ظاهر العبارة ان ذلك من تتمة الجواب حسب ما مر من تقريره وجعله بعضهم جوابا اخر
على سبيل النقض بانه لو تم الدليل المذكور لجرى على القول بوجوب المقدمة حسب ما مر الكلام فيه وفيه خروج عن ظاهر سياق العبارة ويرد عليه ما مرت الاشارة اليه
منا وقد يورد على الدليل المذكور بوجوه اخر منها انه ان اريد بالملازمة المدعاة من انها لو لم تكن واجبة لجاز تركها انها اذا لم تكن واجبة بالامر المتعلق بذيها
جاز تركها فالملازمة ممنوعة لجواز ان تكون واجبة بامر اخر وان اريد انها لو لم تكن واجبة مطلقا فالملازمة مسلمة لكنها لا تثبت المدعى وضعفه ظاهر اما اولا فلان المقصود في
المقام دلالة مجرد ايجاب الشيء على وجوب مقدمته مع عدم قيام شيء من الادلة الخارجية على وجوب المقدمة ومن الواضح انه مع قيام دليل من الخارج على وجوبها عن
المفروض خروج في المقام واما ثانيا فلانا نختار الوجه الاول وما ذكر من منع الملازمة ان اريد به منع الملازمة بين عدم الوجوب من تلك الجهة وجواز تركها بالنسبة
اليه فهو واضح الفساد وان اريد منع الملازمة بين عدم الوجوب بذلك الامر وعدم وجوبها بامر اخر فهو كذلك الا انه لا … الاحتجاج فان المقصود منه تفرع الفساد
المذكور على جواز تركها نظرا الى الامر المذكور فانه اذا جاز تركها بملاحظة الامر المتعلق بذيها … المكلف ان يبقى ذلك … بحاله كان تكليفا بما لا يطاق
اخر ما ذكره ووجوب المقدمة بامر خارجي مستقل لا ربط له بالمقام مضافا الى انه لا قائل بوجوب المقدمات على الملازمة بامر مستقل اصلي لا مرة ولا ينهض الدليل
بالنسبة الى بعض المقدمات مما ثبت وجوبه من الخارج ونهوضه بان … الى البعض كاف في اثبات المقصود واما ثالثا فلان المدعى ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء
ووجوب كل مقدمة بحسب الواقع والدليل المذكور قاض بثبوتها اذ على فرض عدم وجوبها في الواقع يكون تركها جايزا بحسب الواقع الى اخر ما ذكر ولم يؤخذ في المدعى
كون ايجاب ذي المقدمة سببا لايجاب مقدمته في الواقع غاية الامر كون العلم بوجوبه سببا للعلم بوجوبها الاخر سواء كانت السببية حاصلة على الوجه الاول
ايضا او لا ومنها النقض بانه لو صح ما ذكر من الدليل لزم عدم جواز التكليف من راس وتقريره للملازمة بوجهين احدهما ان كل فعل لم يصل الى حد الوجوب او
الامتناع لم يكن موجودا ولا معدوما فهو في حال وجوده متصف بالوجوب وفي حال عدمه بالامتناع ولا يصح التكليف بالفعل في شيء من الحالين لو تم
ما ذكر في الدليل على الامكان المنفي في الصورتين والقول باتصافه بالامكان قبل مجيء الزمان المفروض على فرض صحته لا يثمر في المقام اذ المعتبر من الامكان
المعتبر في المكلف به هو ما كان في زمان ايجاد الفعل او تركه لا ما كان متقدما عليه ثانيهما ان كل حادث … او لم يوجد فلزوم وجوبه في ذلك
الزمان او امتناعه حاصل في الاول لما تقرر من استناد الممكنات الى الواجب وان الشيء ما لم يجب لم يوجد وما اوجد في زمان فهو مما يجب في الاول حصوله
في ذلك الزمان وما لم يوجد يمتنع حصوله فيه غاية الامر عدم علمنا باسباب الوجوب والامتناع قبل مجيء ذلك الزمان وقد يحصل العلم ببعضها كما هو المفروض

في المقام

في المقام فان ترك المقدمة سبب لامتناع الاتيان بالفعل فاذا لم يصح التكليف بسبب الامتناع المفروض لم يصح في شيء من التكاليف للعلم الاجمالي بحصول
اسباب امتناع مع عدم الاتيان به بالفعل لحصول اسباب وجوبه مع الاتيان به وان لم يعلم خصوص السبب الموجب لاحد الامرين ومنها الحل فانا نختار
بقاء الوجوب ولزوم التكليف بما لا يطاق ممنوع اذ ليس التكليف باي ممتنع من قبيل التكليف بما لا يطاق اذ من الممتنعات ما يكون امتناعه من جهة اختيار المكلف
ولا مانع من تعلق التكليف به فنقول ان ترك المقدمة لما كان باختيار المكلف كان ترك ذي المقدمة ايضا عن اختياره ومن المقرر ان الامتناع بالاختيار لا
ينافي الاختيار وبعضهم حمل الجواب المذكور في كلام المصنف على ذلك وحاصل الجواب ان الوجوب او الامتناع ان كان لا من جهة اختيار المكلف فهو المانع من جواز التكليف
واما ان كان من جهة اختياره فهو لا يمنع جواز التكليف بل يصححه فان من شرايطه قدرة المكلف ووجوب الفعل او امتناعه بسبب الاختيار مصحح للقدرة عليه
ويدفعه ان ما قيل من ان الوجوب والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار انما اريد به الاختيار المقارن لصدور الفعل بان يكون اختيار ذلك الفعل او الترك
هو الموجب لوجوده او عدمه في الخارج فان ذلك لا ينافي كون الفعل او الترك اختياريا بل يصححه اذ لولا وجوبه او امتناعه بذلك لما كان اختياريا اصلا على
الاختيار حسب ما ذكروا اما ما كان بسبب الاختيار المتقدم على الفعل المتعلق بامر اخر معد لحصول ذلك الفعل من غير ان يكون الفعل الثاني صادرا عن اختيار
المكلف حين حصوله فلا يجعل ذلك الفعل اختياريا حال صدوره عن الفاعل ولا مقدورا عليه حين حصوله غاية الامر حصول القدرة المتقدمة السابقة
على اختيار الاتيان بذلك المعد واما بعد الاتيان به فلا ومن البين ان المعتبر من القدرة والاختيار بناء على عدم جواز التكليف بما لا يطاق مط هو
ما كان مقارنا للفعل كيف ولولا ذلك لزم انفتاح باب عظيم في الفقه فان من اجنب متعمدا مع عدم الماء او اتلف الماء الموجود عنده عمدا مع علمه بعدم
تمكنه من غيره لزم ان يكون مكلفا باداء الصلوة مع الطهارة الاختيارية نظرا الى قدرته السابقة واقدامه على ايجاد المانع باختياره وكذا من كان عنده
استطاعة الحج فاتلف المال عمدا قبل مضي الرفقة ان يكون مكلفا بالسير معهم مع عدم تمكنه منه وكذا من كان عنده وفاء الدين فاتلفه عمدا ان يكون مكلفا
بالوفاء مع عدم تمكنه منه وكذا بل فاسقا مقيما على العصيان بعدم الاداء الى غير ذلك من الفروض الكثيرة مما يقف عليه المتتبع فان قلت لا شك في كون الافعال
التوليدية حاصلة عن اختيار المكلف ولذا يجوز التكليف بها ويصح وقوعها متعلقا للمدح والذم مع انها لا قدرة عليها حين حصولها وانما يتعلق
القدرة بها بتوسط اسبابها قلت لا يلزم مما قلناه ان لا يكون الافعال التوليدية متعلقة للقدرة مط ولا عدم جواز التكليف بها راسا فانه لا شك
في جواز التكليف بها قبل الاتيان بالاسباب المولدة لها مع حصول القدرة على تلك الاسباب لوضوح انه مع القدرة على السبب يقتدر على المسبب ايضا الا
ان ذلك لا يقضي بحصول القدرة عليها وجواز تعلق التكليف بها بعد حصول اسبابها كما هو المدعى فالتكليف بها ينقطع عند الاتيان باسبابها وارتفاع
القدرة عليها وعدم مقدورية الفعل كما يمنع من تعلق التكليف به ابتداء يمنع عن استدامته لاتحاد جهة المنع فكما انه مع الاتيان بنفس الواجب ينقطع التكليف
فكذا مع الاتيان بالسبب المولد له لوجوب ذلك الفعل ح وتعلق المدح او الذم به انما هو من جهة الاقدام على سببه من حيث ايصاله اليه ولذا لو تاب المكلف
عن ذلك بعد الاقدام على السبب قبلت توبته وحكم بعدالته بعد ثبوتها وان لم يات زمان اداء الواجب ولا يحصل منه معصية في زمان ايقاع الفعل كما
اذا ترك الذهاب الى الحج مع الرفقة ثم تاب بعد ذلك فانه لا يكون عاصيا ولا فاسقا ايام اداء الحج وذلك واضح فنقول ان تعلق التكليف باسبابها من
حيث انها موصلة اليها كما هو المدعى فلا اشكال واما ان تعلق التكليف بها ح وحدها من غير ان يتعلق التكليف باسبابها اصلا ولو من جهة ايصالها
اليها فلا مانع عنه ايضا من تلك الجهة لحصول القدرة عليها ح من جهة الاقتدار على اسبابها الا انه يلزم سقوطها عن المكلف من دون عصيان اذا ترك الاسباب
المولدة لها مع ارتفاع القدرة على تلك الاسباب بعد تركها اذ المفروض انه لا مانع عند الامر من ترك المفروض ولو من جهة ايصاله الى ترك المامور به فلا
عصيان بترك تلك الاسباب بملاحظة ذاتها ولا من جهة ادائها الى ترك مسبباتها وتحقق العصيان عند انتفاء المسببات بعد ذلك مما لا وجه له للمعروف
من ارتفاع التكليف بها بعد ارتفاع القدرة عليها ونحوه الكلام بالنسبة الى ترك الشروط ونحوها والحاصل ان حصول القدرة على الفعل بعد زمان
الامر في الجملة كاف في حصول التكليف وصحة العقوبة اذا تحقق ترك الواجب بتعمد المكلف ولو بترك بعض مقدماته لكن لا يكون ذلك الا مع وجوب المقدمة
والمنع من تركها من جهة الايصال الى الواجب والاداء الى تركه ولذا لو صرح الامر بعدم وجوب شيء من مقدماتها اصلا وتساوي جهتي فعلها وتركها في
نظره مط ولو بملاحظة ايصالها الى الواجب واداء تركها الى تركه لكان مناقضا وادى ذلك الى عدم استحقاق العقوبة على ترك ذلك الواجب اصلا وهو مناف
لخروجه عن كونه واجبا ومجرد كون الترك المذكور بعد حصول القدرة عليه في الجملة غير كاف في تصحيح استحقاق العقوبة على الغرض المذكور كما لا يخفى على المتامل
وما يرى من ان العرف والعادة شاهدا على صحة الذم ح الا ترى ان كافة ذوي العقول يذمون يوم النحر الجالس في بلده البعيد مع استطاعته للحج ويقولون
له لم اخترت الجلوس في بلدتك في هذا الحال على طواف بيت الله تع واداء المناسك المقربة الى الله الباعثة على نجاتك من عذاب الله ولا يقبلون اعتذاره
بعدم تمكنه من ذلك ح لبعد المسافة وعدم قطعه الطريق بعد تمكنه منه في وقته بل يقولون له ان ذلك كان امرا ضروريا لاداء المناسك وقد كنت متمكنا
من ذلك وارجاع هذا الذم الى الذم على ترك قطع الطريق خلاف مقتضى اللفظ بل الوجدان يحكم بانه قد لا يخطر ذلك بالبال بين لا مدفع للفرق البين
بين ذمه على عدم اتيانه في ذلك الزمان بتلك الافعال واقدامه على القبيح في تلك الحال وذمه على انه لم يكن في جملة المتلبسين بتلك الافعال الاتين بها
في تلك الحال فان هذا الذم وارد عليه من جهة تركه الذهاب مع الرفقة الاخيرة فانه لما كان الواجب في ذمته هو اداء المناسك كان الذم متوجها اليه من
جهة ترك ذلك وان كان قبل وقت ادائها بعد تركه المقدمة الموصلة اليها اذ الذم الوارد على ترك المقدمة انما هو من جهة ادائه الى ذلك فالذم المذكور
انما يرد بالاصالة على ترك ذي المقدمة وبالتبع على ترك المقدمة ولذا يرد الذم عليه مع قطع النظر عن ملاحظة تركه قطع الطريق حسب ما ذكر لكن لا دلالة فيه
على ما هو بصدده ثم انه يظهر من ملاحظة ما ذكرنا تقرير اخر للدليل المذكور وقد اشار اليه بعض المتاخرين وذلك بان يقال انه لو لم تكن المقدمة واجبة لزم
عدم تحقق المعصية واستحقاق العقوبة بترك الواجب والتالي واضح الفساد لخروج الواجب بذلك عن كونه واجبا اما الملازمة فلانه اذا كانت المقدمة حيث

لو تركها المكلف لم يتمكن من الاتيان بها بعد ذلك كقطع المسافة بالنسبة الى اداء الحج فتركها المكلف فاما ان يكون عاصيا عند ترك قطع المسافة او عند ترك الحج في موسمه المعين لا سبيل الى الاول اذ المفروض عدم وجوب ذلك عليه بوجه من الوجوه فلم يصدر عنه فعل حرام ولا ترك واجب اصلا ومع ذلك لا يعقل صدور العصيان منه بوجه من الوجوه ولا الى الثاني لامتناع الاتيان به في وقته بالنسبة اليه ومعه لا يمكن حصول العصيان ولا استحقاق العقوبة بتركه اذ لا يتصف بالحسن والقبح الا الفعل المقدور وملاحظة العرف اقوى شاهد على ذلك الا ترى انه لو امر السيد عبده بفعل معين في بعض البلاد النائية والعبد تارك للمسير قبل الحضور في ذلك الزمان فعاقبه المولى بعد حضور الزمان المعين على ترك ذلك الفعل فيه واخذه عذر ذلك العمل معتذرا بعدم صدوره قبح من العبد ان يستحق به العقوبة الى ذلك الزمان اصلا وانما يجد منه صدور القبح حين تعمد ترك الفعل في الزمان الحاضر لسفهه العقلاء وحكموا بضعف عقله وفساد رايه كيف ولو فرض ان العبد كان نائما في الزمان الحاضر او محبوسا بحيث لم يقدر على الخلاص لم يعقل استحقاقه للعقوبة بترك الفعل في ذلك الزمان بقبح تكليف النائم والمحبوس عليه مع ان من الواضح عدم تفاوت الحال في استحقاق العقوبة بين كونه نائما او ممنوعا من الفعل وغيره فليس استحقاقه للعقوبة الا من جهة ترك المقدمة من حيث ادائه الى ترك ذي المقدمة فهو مفاد الوجوب الغيري وانت بعد التامل فيما قررناه تعرف ما يمكن ايراده على التقرير المذكور وما يدفع به عنه قوله والحكم بجواز الترك اه ليس ذلك من تتمة الجواب انما هو دفع دخل يورد في المقام وقد عزي ايراده الى ابي الحسين البصري حيث زعم انه بناء على عدم وجوب المقدمة شرعا يكون تركه جائزا مع ان خطاب الشرع بجواز تركها بعد امره بذي المقدمة قبيح ذلك وقد اجاب عنه المص بان الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي يعني ان العقل يدرك جواز ترك المقدمة من غير ان يصرح الشارع بذلك فانه لما لم يكن الامر بذي المقدمة مستلزما للامر بمقدمته ولم يكن هناك دليل اخر على وجوبها جاز عند العقل ترك المقدمة اذ هو اللازم بعد نفي الوجوب من جهة انتفاء الدليل عليه فاذا ثبت عدم حكم الشارع بوجوب المقدمة لزمه الحكم بجواز تركه فحكم العقل بالجواز مستفاد من عدم حكم الشارع بالوجوب من غير ان يصرح بالجواز وانما لم يحكم الشارع بالجواز مع انه لازم لعدم حكمه بالوجوب لانه لما كان الاتيان بذي المقدمة مطلوبا للشارع على جهة الالزام وكان الاتيان به لا ينفك عن الاتيان بمقدمته كان الحكم بجواز تركه عبثا بل منافيا لغرضه اذ فائدة الحكم به هو اقدام المكلف على الترك اذا شاء وهو غير ممكن في المقام اذ لا يجامع ذلك الاتيان بذي المقدمة الواجب في الشريعة فيشبه الحكم بجواز الاتيان بالممتنع كالطيران في السماء والمشي على الماء فليس عدم جواز حكم الشارع بالجواز في المقام من جهة انتفاء الجواز حتى يتوهم ثبوت وجوب المقدمة بل من جهة كونه لغوا لا ينبغي صدوره عن الحكيم فحاصل الجواب ان جواز حكم الشرع بجواز الترك انما هو اذا تفرع عليه فائدة على حكمه واما اذا خلا عنها فلا بخلاف حكم العقل به فان من شانه ادراك الواقع وان خلا ذلك عن ثمرة تترتب عليه في الاعمال وهذا هو الوجه فيما ذكره من جواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي كما اشار اليه بقوله لان الخطاب به عبث اه وقد ظهر بذلك دفع ما قد يورد عليه من ان المقرر في محله مطابقة حكم العقل للشرع بمعنى ان ما حكم به العقل قد حكم به الشرع فكيف يبنى على الانفكاك بينهما في المقام اذ ليس المدعى انفكاك حكم الشرع عن حكم العقل بان لا يطابق حكم الشرع ما حكم به العقل كيف وقد كان الحكم المذكور من لوازم عدم ايجاب الشارع للمقدمة فهي ايضا في حكم الشرع مما يجوز تركه لكن عدم جواز تصريح الشارع بجواز تركه للزوم اللغو حسبما ذكر لكنك خبير بان القول بعدم جواز تصريح الشرع بالحكم الثابت مع ان من شانه بيان الاحكام غير متجه وما ذكر من لزوم اللغو في الحكم به فاسد اذ لا يعقل لغو في بيان الاحكام الشرعية وكيف يتصور ذلك في المقام وفي حكمه المذكور تصريح بعدم وجوب المقدمة واتحاد الواجب لا يتوهم هناك وجوب مرتين كيف ولو كان ذلك لغوا لكان بيان هذه المسئلة وعقد الخلاف فيها واقامة الحجج من الفريقين على كل من الجانبين والنقض والابرام الواقع فيه من اظهر افراد اللغو فانما يجعل فائدة في ذلك فهي الفائدة في تصريح الشارع به كيف ولو صرح به وثبت ذلك عنه لم تكن المسئلة محلا للخلاف فلا اقل من ظهور الحق لمن يبذل الوسع فيه واي فائدة اعظم من ذلك فيمكن ان ينهض الوجه المذكور حجة على وجوب المقدمة بان يقال لو لم تكن المقدمة واجبة شرعا لجاز تركها والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو جاز تركها لجاز حكم الشارع بجواز تركها اما الملازمة فلجواز حكم الشارع بما هو الواقع بل من شانه بيان حكمه في الواقع واما بطلان التالي فلقبحه وركاكته كما اعترف المص به ويمكن الايراد عليه بان الوجه في عدم جواز حكمه بجواز ترك المقدمة امتناع انفكاك الواجب عنها فهي واجبة بالعرض من جهة وجوب ذيها كما هو الحال في لوازم الواجب فلا يجوز تركها لعدم جواز ترك ملزومها ولذا لا يصح اطلاق الحكم بجواز تركها ويصح الحكم بجواز تركها في نفسها وكما لا يجوز حكم الشرع بجواز تركها على الاطلاق كذا لا يحكم به العقل فلا فرق بين الحكمين كما توهم المص ولا دلالة في ذلك على وجوب المقدمة كما لا دلالة على وجوب لوازم الواجب فقوله لو لم يكن المقدمة واجبة لجاز تركها ان اريد به وجوبها بالذات على ان يكون الوجوب من عوارضها فالملازمة ممنوعة لامكان ان لا يكون واجبة كذلك لكن لا يجوز تركها بالعرض من جهة عدم جواز ترك ملزومها وان اريد به الاعم من وجوبها بالذات وبالعرض على ان يكون الوجوب من عوارض ذلك الغير وتتصف هي بالوجوب بالعرض على سبيل المجاز من جهة عدم انفكاك الواجب عنها فالملازمة مسلمة ولا يثبت المدعى لما عرفت من خروج ذلك عن محل البحث اذ هو من لوازم اللابدية المسلمة بعد الحكم بوجوب ذي المقدمة وقد ظهر بما قررناه ضعف ما قد يمنع في المقام من عدم جواز تصريح الشارع بجواز ترك المقدمة اذ لا يعقل هناك مانع منه بعد البناء على عدم وجوبها لما قد عرفت من ظهور الوجه فيه لكنه لا يفيد الوجوب حسبما عرفت حاوله المستدل هذا ويمكن تقرير الاستدلال بوجه اخر ينهض باثبات المدعى وذلك بان يقال انه لا شك بعد مراجعة الوجدان في عدم جواز حكم العقل ولا الشرع بجواز ترك المقدمة اذ لا يعقل هناك مانع منه بعد البناء على عدم وجوبها لما قد عرفت من ظهور الوجه فيه لكنه لا يفيد الوجوب حسبما حاوله المستدل هذا ويمكن تقرير الاستدلال بوجه اخر ينهض باثبات المدعى وذلك بان يقال لا شك بعد مراجعة الوجدان في عدم جواز حكم العقل ولا الشرع بجواز ترك المقدمة من حيث ادائها الى ترك ذي المقدمة وكيف يجوز عاقل ان يوجب الشارع علينا الحج مثلا ثم يقول يجوز لكم ترك قطع المسافة الى مكة من حيث انه يؤدي الى ترك الحج وهل يكون مفاد ذلك الا تجويزه لترك الحج فيتناقض الحكمان وهو بعينه مفاد الوجوب الغيري اذ لولا وجوبها لاجل الغير لجاز الحكم بجواز تركها من الحيثية المذكورة وان لم يجز من جهة اخرى فتم قوله منع كون الذم على ترك المقدمة ان اريد به منع كون الذم على تركها بنفسها فلا يبطل به المدعى اذ ليس

الماخوذ

الماخوذ في الاحتجاج ورود الذم على تركها بالوجه المذكور والا لكان واجبا نفسيا لا غيريا وان اريد منع الذم على ترك المقدمة من حيث ادائها الى ترك ذيها فهو واضح الفساد كيف وتعلق الذم بتركها بالاعتبار المذكور من الواضحات كما مرت الاشارة اليه ثم ان هنا حججا اخر للقول بوجوب المقدمة قد اشار اليها جماعة من الاجلة بعضها متينة وبعضها مزيفة ولا باس بالاشارة الى جملة منها منها ان حقيقة التكليف هي طلب الفعل او الترك من المكلف اتفاقا من الكل وذهب العدلية الى ان حقيقة الطلب هي الارادة المتعلقة بفعل الشئ او تركه وعليها مدار الاطاعة والعصيان والالفاظ الدالة على ذلك من الامر والنهي انما هي لاعلام المكلف الذي هو من شرائط التكليف والذي قد لا يكون الاعلام باللفظ بل شيئا اخر من دلالة العقل وغيره من الامارات المنصوبة على حصول الارادة المذكورة واستدلوا على ذلك بانه لا يعقل الانسان بعد رجوعه الى وجدانه عند امره بالشئ امرا وراء الارادة المذكورة يصلح لان يكون معلوما بالوجدان كسائر الكيفيات الحاصلة للنفس من العلم والقدرة والكراهة والشهوة والفرح والالم والجبن ونحوها فاذا لم يتعقل هناك معنى غير وراء ما ذكر من الارادة تبين انه ليس معنى الطلب الا الارادة كيف ولو سلم ان هناك معنى اخر لا يدركه الا الاوحدي من الخواص فكيف يصح القول بوضع صيغ الامر والنهي لذلك مع ان المقرر ان الالفاظ الظاهرة الشائعة الدائرة بين العامة غير موضوعة بازاء المعاني الخفية التي لا يدركها الا الاوحدي من اهل الدقة وقد خالف في ذلك الاشاعرة فزعموا ان الطلب امر غير وراء الارادة وجعلوه من اقسام الكلام النفسي المغاير عندهم للارادة والكراهة وقد عرفت ان ما ذكروه امر غير معقول مبني على فاسد الزعم من الكلام النفسي وليس بيان ذلك محررا بالمقام فانما يطلب من علم الكلام فاذا تبين ان حقيقة التكليف هو ما ذكرناه من الارادة فمن البين ان الارادة المذكورة لا تحدث بواسطة اللفظ فانها امر نفساني لا يمكن حصولها باللفظ وانما يكون اللفظ كاشفا عنها دليلا عليها فهو متاخر عنها في الوجود دال على حصولها في النفس شرط لتعلق الارادة بالمكلف اذا تقرر ذلك فنقول ان الايجاب على ما ذكرناه هو الارادة الحتمية المتعلقة بالفعل فاذا صدر ذلك منا متعلقا بفعل من الافعال وعلمنا ان ذلك الفعل لا يتم في الخارج الا بفعل اخر وكانت الارادة الحتمية متعلقة بالفعل الاول على جهة الاطلاق فبالضرورة الوجدان يحكم العقل بتعلق الارادة الحتمية بذلك الفعل المتوقف عليه من جهة ايصاله الى ما هو المطلوب وادائه اليه بحيث لا مجال للريب فيه وليس معنى الوجوب الغيري الا ذلك لما عرفت من ان حقيقة التكليف ليس شيئا وراء الارادة المذكورة ولا يذهب عليك ان ما ذكر من ان الطلب الذي هو مدلول الامر عين الارادة التي هي من الامور القائمة بذات الامر الحاصلة قبل ايجاد الصيغة فاسد حسبما مر تفصيل القول فيه وللشرح في المقام الى ما فيه من وجوه الفساد منها انه لو كان كذلك لم يمكن تعلق الطلب بمن يعلم الامر عدم صدور الفعل منه فان صدور الفعل منه مستحيل ولو بالغير ومن الواضح عدم امكان تعلق الارادة بالامر المستحيل فان احتمال وقوع المراد ولو مرجوحا شرط في تعلق الارادة ومنها انه لو كان كذلك لكان الفعل واجب الحصول عند ارادة الله صدوره من العبد على نحو ما يريد الامر منا صدور الفعل ممن يامره بل لعدم امكان تخلف ارادة الله كذلك عن مراده ومنها ان دلالة الانشاء على حصول الارادة من قبيل دلالة الاخبار لكونه حكاية عن امر حاصل في الواقع فقد يطابقه ولا يطابقه فيكون قابلا للصدق والكذب في ذلك مع انه لا يقول به احد مخالف لما نصوا من الامر وسائر الانشاءات فان الجمل الانشائية كما نصوا عليه يستفاد منها بحسب العرف واللغة ثبوت معانيها في الخارج فالنسبة الانشائية نسبة تامة حاصلة باستعمال الجملة الانشائية في معناها كما ان الجمل الخبرية انما تفيد احضار النسبة التامة ببال السامع وح فاما ان تطابقها او لا تطابقها بخلاف الانشاء اذ ليس للنسبة التي يشتمل عليها الا حاصلة بارادتها من اللفظ فالاخبار حكاية عن امر واقعي والانشاء ايجاد للنسبة الخارجية فجعل الطلب المدلول للامر عبارة عن الارادة بالمعنى المذكور مما لا وجه له اصلا والتحقيق ان يقال حسبما بيناه في محله ان الطلب المدلول للامر ليس الا اقتضاء الفعل منه في الخارج الذي يعبر عنه في الفارسية بخواهش كردن وهو امر انشائي حاصل بتوسط الصيغة لا الارادة النفسية المعبر عنها بخواهش داشتن والارادة على الوجه الثاني مما لا يمكن تخلف المراد عنها بالنسبة اليه تعالى ويعبر عنها بالارادة التكوينية بخلاف الاول ويعبر عنها بالارادة التشريعية ولا ملازمة بين الارادتين بل يمكن التخلف من كل من الجانبين عن الاخر وح فما ذكره العدلية من اتحاد الطلب والارادة ان ارادوا بها الارادة على الوجه الثاني ففساده واضح لوضوح المغايرة بينهما كما عرفت وان ارادوا بها الارادة على الوجه الاول فهو الحق الذي لا محيص عنه وما ذكره الاشاعرة من المغايرة بينهما ان ارادوا بها الوجه الاول فهو فاسد قطعا كما عرفت وان ارادوا بها الوجه الثاني كما يومي اليه ما استدلوا به عليه فهو متجه ومما بيناه يقوم احتمال ان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا وكيف كان فالحق في المسئلة ما قررناه وح فما ذكره الفاضل المستدل من اتحاد الطلب والارادة على الوجه الذي قرره فاسد فلا يتم ما فرع عليه من وجوب المقدمة بالمعنى الذي حرره لكن يمكن ان يقرر ان اقتضاء الفعل على وجه الحتم حسبما قررناه قاض باقتضاء ما يتوقف عليه ذلك الفعل ولا يتم الا به لاجل حصوله وللحصر ان العقل بعد تصور وجوب ذي المقدمة ومعنى المقدمة ووجوبها الغيري لاجل حصول ذي المقدمة يقطع بلزوم الثاني للاول وعدم انفكاكه عنه من غير حاجة الى الوسط فهو لازم بين له بالمعنى الاعم وهو امر ظاهر بعد امعان النظر في نصوص الاطراف وكان هذا هو مقصود بعض المحققين حيث حكم ببداهة وجوب المقدمة كما مرت الاشارة اليه ومنها انه قد تقرر عند العدلية كون ايجاب الشارع وتحريمه وسائر احكامه تابعة للمصالح ودفع المفاسد فاذا كانت المصلحة الداعية الى الفعل بالغة الى حد لا يجوز اهمالها وتفويتها على المكلف وجب امر الشارع به وكذا الحال في المصلحة الداعية الى تركه ومن البين ان المصالح الداعية الى الفعل او الترك قد تكون مترتبة على نفس ذلك الفعل او الترك وقد تكون مترتبة على فعل شئ اخر او تركه فيتعلق الطلب ح من حيث كونه مؤديا الى ما يترتب عليه ذلك فان من الواضح ان ملاحظة ترتب المصلحة او المفسدة على الفعل او الترك لا يجب ان يكون بلا واسطة وح فاللازم من ذلك تكليف الشارع بالمقدمات على نحو تكليفه باداء نفس الواجبات نظرا الى ما ذكر من مراعاة المصلحة اللازمة والمفسدة المترتبة ويمكن الايراد عليه بان القدر اللازم الذي يقضي به وجوب اللطف هو اعلام المكلف بالحال والزامه بالفعل او الترك على نحو ما يقتضيه المصلحة من الفعل او الترك لئلا يفوته نفع تلك المصلحة او يلحقه ضرر تلك المفسدة وذلك حاصل بالزامه بنفس الفعل الذي يترتب عليه ذلك من غير حاجة الى الزامه بما يؤدي الى ذلك وقد يدفع ذلك بانه ان كان ترتب المصلحة والمفسدة على الفعل كذلك قاضيا بحسن التكليف على مقتضى ذلك فلا يجوز اهمال الشارع له وان لم يكن قاضيا به فلا يجوز وقوع الطلب والالزام من الشارع على

ازيد

الوجه المذكور والثاني بالمثل قطعا لتعلق التكاليف الشرعية بكثير من الافعال على الوجه المذكور فان الواجبات التوصلية المامور بها في الشريعة [illegible] الى الواجبات الغير عزيزة في الشريعة فلا بد اذن من حصول التكاليف على حسب المصالح المترتبة على الافعال بالواسطة ايضا كما في حصول التكليف على الوجه المذكور ومراعات العقلاء له في اوامرهم ونواهيهم امر واضح غني عن البيان فان من تامل في القواعد العملية ومارس المصالح الحكمية والتدبيرات الكلية وعرف مجاري احكام العقلاء واهل المعرفة عرف ان ما يجب عليه وما يحرم قد يكون مما يترتب عليه المصلحة لذاته وقد يكون مؤديا الى ما يترتب عليه المصلحة الا ترى ان من اراد تدبير عسكر او بلد كما انه يامر بالامور التي فيها صلاحهم وينهى عن الامور المضادة لصالحهم كذا يامرهم بما يؤدي الى ما فيه نفعهم وينهى عما يؤدي الى ما فيه ضررهم وذلك طريقة جارية بين العقلاء لا يرتابون فيه وقد جرى عليه الشارع في كثير من التكاليف الشرعية فيكون ذلك برهانا انيا على مراعاته ذلك فيما يتعلق به صريح الامر فتامل ومنها انه قد تقرر ان تحريم المسبب قاض بتحريم سببه المؤدي اليه فح نقول ان ترك كل من الشرائط والمقدمات سبب لترك مشروطه وما يتوقف عليه ومن البين ان ايجاب المشروط والمتوقف قاض بالمنع من تركه فيكون الشرائط والمقدمات ايض ممنوعا من تركها لافضائها الى الحرام فاذا كان تركها حراما لكونه سببا للحرام كان فعلها واجبا وهو المدعى وفيه بعد الغض عن المناقشة في تحريم سبب الحرام اذ قد ينكره من ينكر وجوب المقدمة ان سبب الحرام انما يكون محرما اذا كان هو الباعث على حصول الحرام والمفضي اليه دون ما يكون من شانه ذلك فاذا لم يستند اليه حصول المحرم وانما كان [illegible] من المقارنات لوجوده فلا يحرم بهذا [illegible] ومن البين ان انتفاء الواجب انما يتفرع على انتفاء الداعي اليه فلا يستند الترك الا اليه وهو السبب لحصوله دون ترك ساير المقدمات وان كان لترك كل منها شانية السببية فقد يق ح ان مقتضى الدليل المذكور وجوب خصوص السبب دون غيره من المقدمات اذ الداعي الى الفعل هو الارادة الجازمة المسماة بالاجماع وهو السبب لوجود الفعل وفيه مناقشة ظاهرة والاولى ان يق ان مفاد ذلك تحريم خصوص ترك المقدمة التي يستند ترك الواجب الى تركها لا مطلقا ومن البين ان ترك الواجب في الحقيقة انما يستند الى ترك بعضها ويكون ترك البواقي مجرد مقارنة لترك الواجب من غير ان يكون لها باعث على تركه فاقصى ما يفيده الدليل المذكور تحريم الترك المفروض دون ترك ساير المقدمات مما يثبت لها شانية التسبيب الا ان يتم ذلك ح بعدم القول بالفصل وفي اثباته في المقام تامل ومنها انه لو امر المولى كلا من عبديه بفعل مخصوص في بلد بعيد في وقت معين واتم الحجة عليهما في التكليف فتعمدا ترك المسير الى البلد المذكور حتى تضيق الوقت الذي يجب المسير فيه من غير عذر باعث على الترك فاتفق موت احدهما قبل حضور وقت الفعل وبقي الاخر فاما ان يكونا عاصيين بذلك مستحقين للعقوبة او لا يتحقق العصيان منهما ولا استحقاق العقوبة او يثبت ذلك بالنسبة الى الحي دون الميت او بالعكس والاخير واضح الفساد وكذا الثاني والثالث فاسد ايضا لاستوائهما في الافعال الاختيارية ولا تفاوت بينهما الا في اتفاق موت احدهما وبقاء الاخر وليس ذلك من الافعال الاختيارية ليكون دخيلا في اثبات الاستحقاق ونفيه بمقتضى قواعد العدلية وانما هو من فعل الله تع واذا بطل الوجوه الثلثة تعين الاول وبه يتم المقصود اذ لولا وجوب المقدمة لم يعقل تحقق العصيان منهما اذ ليس المتروك بالنسبة الى الميت منهما سوى مقدمة الواجب فيه ولانه لو تم ما ذكر لزم كونهما عاصيين بترك نفس الفعل المفروض لوضوح كون الثاني عاصيا بذلك فيلزم ان يكون الثاني عاصيا الاول ايض عاصيا به لاستوائهما في الافعال الاختيارية التي هي مناط التكليف حسبما اخذ في الاستدلال المذكور مع انه لا يقول به المستدل والا لم يثبت بذلك وجوب المقدمة كيف و من المقرر عدم جواز الامر بالفعل المشروط مع علم الامر بانتفاء الشرط واذا لم يكن ثمة امر لم يعقل حصول العصيان من جهته وثانيا بالمنع من كونهما عاصيين اذ بعد تسليم عدم تكليف الاول بنفس الفعل كما عرفت لا يعقل عصيانا بالنسبة اليه من جهة تركه ذلك الفعل ولا من جهة ترك مقدمته لوضوح عدم وجوبها فلا وجه للحكم باستوائهما في العصيان واستوائهما في الافعال الاختيارية لا يقضي بحصول العصيان منهما مع انكشاف انتفاء القدرة بالنسبة الى احدهما وكونها من شرائط التكليف قطعا نعم ربما يصح ما ذكره بالنسبة الى غير امر الشرع فيما اذا اعتقد الامر ولو بحسب ظاهر الحال بقاء العبد فاطلق الامر بالنسبة اليه فانه يجب عليه ح اداء الفعل في الوقت الذي عينه لادائه ويكون بقاء ذلك التكليف ح مشروطا ببقاء العبد فح يعقل القول بوجوب مقدمته قبل سقوط التكليف عنه بسبب انتفاء الشرط عند حضور وقت الفعل بناء على كون الوقت شرطا لاداء الفعل لا لوجوبه كما سيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله الا ان الفرض المذكور خارج عن محل البحث فان محط الكلام في المقام خصوص اوامر الشرع ولا يعقل ذلك بالنسبة اليها وثالثا بان ذلك لو تم لدل على استحقاق العقوبة على ترك نفس المقدمة لتسليمه ما بناء كلامه على عدم وجوب ذي المقدمة بالنسبة اليه كما عرفت وذلك قاض بوجوب المقدمة لنفسها وقد عرفت وضوح فساده والتحقيق ان يق باستحقاق العبدين المفروضين للعقوبة الا انه يختلف جهة الاستحقاق بالنسبة اليهما فان العبد الباقي انما يستحق العقوبة من جهة اقدامه على ترك الواجب بسبب اختياره لترك المقدمة واتيانه بالسبب المفضي الى تركه واما الاخر فلا يستحق العقوبة على ترك ذلك الواجب لما عرفت من انتفاء الوجوب بالنسبة اليه وانما يستحق العقاب من جهة تجريه على ترك الواجب حيث انه اعتقد بقاءه الى حين الفعل ومع ذلك تصدى لما يفضي الى ترك ذلك الفعل عند حضوره فما نحن فيه بحصول العصيان واستحقاق العقوبة انما هو من جهة ترك نفس الواجب ايضا او من جهة التجري عليه وذلك مما لا مدخل له في وجوب المقدمة وعدمه ولو نتبح بحصول العصيان والمخالفة بسبب ترك المقدمة وان كان لادائه الى ترك ذيها وهو كاف في افادة المقصود كان ذلك رجوعا الى الوجه المتقدم فلا حاجة الى ضم المقدمات المذكورة ولا فرض المسئلة في العبدين المفروضين كما لا يخفى ومنها انه قد تقرر عند العدلية لزوم العوض على الله سبحانه بالزامه المشقة على العبد حيث ان الزامها على المكلف من غير عوض قبيح عقلا وذلك قاض بترتب الثواب على المقدمة ايض اذ لا كلام لاحد في لزوم الاتيان بها ولا بدية المكلف من فعلها نظرا الى عدم امكان حصول الواجب بدونها فيكون التكليف بنفس الواجب باعثا على الزام المكلف باداء مقدماتها واللازم من ذلك كما عرفت ترتب العوض بازائها ويتفرع عليه ترتب الثواب عليها بحيالها ومن البين ان مطلق الرجحان لا يقوم بنفسه فلا بد من انضمامه الى احد الفصول وحيث انه لا قائل باستحباب المقدمة تعين ضم المنع من الترك اليه فيكون واجبة وانت خبير بما فيه اما اولا فلان العوض الثابت من الزام الشارع بالمقدمة حسبما ذكره هو الالزام التبعي الحاصل بالزامه على ما يتوقف عليها بالعرض وهذا النحو من الالزام انما

بقضي

يقضي بترتب الثواب على ذي المقدمة لا على المقدمة نفسها لعدم تعلق غرض الشارع بفعلها ولا بالزامه المكلف بها فكما ان الالزام بها حاصل بالعرض من جهة الالزام بما يتوقف عليها يكون ترتب الثواب عليها كذلك ايض الا ترى ان الالزام المذكور حاصل بالنسبة الى اجزاء الواجب وليس هناك استحقاق ثواب على كل من الاجزاء وانما يكون الاستحقاق بالنسبة الى الكل وان امكن اسناده الى الاجزاء ايض بالعرض فكذا الحال في المقدمة واما ثانيا فلان ايجاب الشيء انما يستلزم ترتب الثواب عليه اذا اتى بالفعل من جهة امر الامر به وبسبب ارادته لحصوله فيكون الباعث على الفعل هو امتثال الامر والانقياد له وقضية ذلك عدم ترتب الثواب على المقدمة الا مع ايقاعها على الوجه المذكور والظاهر ان القائل بعدم وجوب المقدمة يقول ايض بترتب الثواب عليها اذا اتى بها من جهة ادائها الى اداء الواجب كما هو الحال في المباح اذا اتى بها بالوجوه المرجحة لفعلها كما مرت الاشارة اليه وح فلا وجه لدعوى الاتفاق على عدم ترتب الثواب عليها على القول بعدم وجوبها فتامل ومنها انه اذا كان حصول الشيء على بعض التقادير ممكنا وعلى بعضها ممتنعا فالامر الطالب لذلك الشيء العالم بحاله اما ان يريد حصوله على جميع تلك التقادير او على التقدير الذي يمكن فيه حصول ذلك الشيء لا سبيل الى الاول للزوم التكليف بالمح فتعين الثاني اذا تمهد ذلك فنقول انه لو لم يجب المقدمة لم يستحق تارك الفعل العقاب اصلا وبطلان التالي ظ اما الملازمة فلانه اما ان يريد الاتيان بذي المقدمة على كل من تقديري وجود المقدمة وعدمها او على تقدير وجودها والاول فاسد لما عرفت فتعين الثاني وح يكون وجوب الفعل مقيدا بوجود مقدمته فلا يكون تاركه بترك شيء من مقدماته مستحقا للعقاب اذ المفروض عدم وجوب المقدمة وعدم وجوب الفعل مع عدمها وهذا الاستدلال موهون جدا اما اولا فلانه لو تم لقضى بتقييد وجوب الواجب بوجود مقدمته وهو مع كونه فاسدا قطعا ومخالفا لما هو المفروض في المقام من اختصاص البحث بمقدمات الواجب المطلق غير مفيد للمقص اذ مجرد القول بوجوب المقدمة لا يرفع الفساد المذكور اذ غاية الامر ح استحقاق العقوبة على ترك المقدمة ولا يقضي ذلك باستحقاق العقوبة على ترك ذي المقدمة حتى يرتفع الفساد على ان ذلك انما يقضي وجوب المقدمة لنفسها لا لغيرها ففيه فساد من جهة اخرى ايض واما ثانيا فلانا نختار تعلق الامر بذي المقدمة على كل من تقديري وجود المقدمة وعدمها وما ذكر من ان ذلك من قبيل الطلب للشيء على تقدير امكانه واستحالته فاسد فان الشيء في حال انتفاء مقدمته لا يكون ممتنعا لامكان الاتيان ح بمقدمته فيمكن الاتيان بالواجب نعم لو تعلق الطلب به بشرط عدم مقدمته او في حال امكان مقدمته وامتناعه لزم الفساد المذكور ولكن من المعلوم ان الامر انما يتعلق بالفعل مط مع امكان مقدمته لا امتناعه فان قلت انما يتم الاستدلال ح بالنسبة الى المقدمات التي لا يتمكن منها بعد تركها قبل انقضاء وقت وجوب الفعل المتوقف عليها كما في قطع المسافة بالنسبة الى الحج اذ نقول ح انه اما ان يجب الحج في زمانه المخصوص مط سواء تمكن من قطع المسافة او لا او انه لا يجب الا مع التمكن منه والاول فاسد لاستلزامه التكليف بالمح والثاني قاض بسقوط الحج والعقاب عن تارك المسافة والحج اما سقوط الحج فظ واما سقوط العقاب فلعدم اخلاله بالواجب اما بالنسبة الى المقدمة فلانه المفروض واما بالنسبة الى الحج فلسقوطه ثمة قلت اما سقوط العقاب بسقوط الواجب فم الا ترى انه يسقط الواجب بتعمد تركه في وقته او بعد تضيق وقت التمكن من فعله ولا ريب في تحقق العصيان مع سقوطه فنقول بمثله في المقام فيلزم سقوط الحج مع ارتفاع التمكن من قطع المسافة لكن مع مخالفة لامر الحج وعصيانه له فانه لما وجب عليه الحج في حال التمكن من قطع المسافة وكان قطع المسافة مما لا بد منه في اداء الحج كان مخالفا للامر المتعلق بالحج مع تعمده لترك القطع المؤدي الى ترك الواجب فيكون مستحقا للعقوبة على ترك الحج لا على ترك القطع اذ يصدق ح تعمده لترك الواجب وانت خبير برجوع ذلك الى ما هو المقص من القول بوجوب المقدمة فاذا تحقق مخالفة الامر بتركه لقطع المسافة كان ترك القطع عصيانا له من حيث ادائه الى ترك الحج لحصول مخالفة الامر المتعلق بالحج من جهته وهذا هو المقص من الوجوب الغيري اللازم في المقام للوجوب النفسي وح فيمكن تقرير الدليل على هذا الوجه بان يق ان ترك المقدمة اما ان يكون محرما ممنوعا منه من حيث ادائه الى ترك الواجب او لا والاول هو المدعى والثاني قاض بعدم استحقاق العقوبة في الصورة المفروضة اصلا فانه اما ان يتعلق الامر بذي المقدمة مع التمكن من مقدمته وعدمه او في خصوص الصورة الاولى الى اخر ما ذكر وقد يجاب عنه تارة انا نختار تعلق الامر به حال التمكن من مقدمته بعد تعلق الامر به في الجملة وح فان خرج ذلك الفعل عن قدرته من جهة اختياره لم يكن مانعا من بقاء ذلك التكليف نظرا الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار واخرى بالتزام حصول العصيان واستحقاق العقاب بترك الفعل في الزمان المضروب له وان لم يتمكن ح من مقدمته ولم نقل ببقاء التكليف حال انتفاء التمكن من المامور به نظرا الى تعلق التكليف به حال التمكن عن المقدمة فان الامر اذا اراد ايجاد المامور للشيء في الزمان اللاحق وكان ذلك الشيء متوقفا على مقدمة سابقة عليه في الوجود وكان المكلف قادرا على الاتيان بها لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف بذلك الشيء من غير اشكال نظرا الى امكان حصول الفعل وصدوره من المامور لامكان اتيانه بمقدمته المقدورة ثم بالواجب فاذا تعمد المكلف ترك المقدمة المفروضة فوضوح العصيان للامر حين مجيء زمان الفعل وان ارتفع الامر بارتفاع المكنة من اداء الفعل فهو عاص ح للامر المتعلق به حال تمكنه من مقدمته وان لم يبق ذلك الامر حين عصيانه اذ لا دليل على لزوم بقاء الامر حال تحقق العصيان وقد عرفت ضعف كل من الوجهين المذكورين فلا حاجة الى اعادة الكلام فيها ومنها ما ذكره جماعة منهم الغزالي والامدي والحاجبي من ان الاجماع قائم على وجوب تحصيل الواجب وتحصيله انما يكون بتعاطي ما يتوقف عليه وقضية ذلك وجوب ما يتوقف عليه والا لزم التناقض اذ مفاد ذلك وجوب تحصيل الشيء بما لا يجب تحصيله به وجوابه ظاهر فانه ان كان المراد بوجوب تحصيل الواجب هو الاتيان به فالاجماع على وجوبه مسلم ودلالته على وجوب ما يتوقف ذلك الاتيان عليه اول الدعوى وان اريد به غير ذلك فدعوى الاجماع على وجوبه ممنوعة ولو سلم ذلك فانما يسلم بالنسبة الى الاسباب حيث انها المفضية الى وجود المسببات وان تحصيل المسببات انما يكون بايجاد الاسباب واما بالنسبة الى غير السبب فلا نسلم ذلك ومنها ان ترك المقدمة يشتمل على جهة مقبحة لافضائه الى ترك الواجب فيكون قبيحا فكان فعلها واجبا وهو راجع الى بعض ما مر من الادلة وجوابه يظهر بعد ملاحظة ما قررناه فانه ان اريد باشتمال ترك المقدمة على الوجه المقبح اشتماله بنفسه على ذلك فهو ممنوع لكون المؤدي الى ترك الواجب قبيحا ممنوعا منه اول الدعوى وان اريد اشتماله على ما يفضي اليه اعني ترك الواجب على القبح فهو مسلم ولا يقضي ذلك بقبح ترك المقدمة الا مع البناء على وجوبها ويمكن دفعه بنحو ما مر فانا نرى انه قد منع الشارع من امور كثيرة من غير ان تكون هي بنفسها مشتملة على جهة مقبحة

واما فى الشارع عنها لافضائها الى القبيح وذلك بعينه حاصل في المقام فانه اذا كان الافضاء الى القبيح سببا للتحريم والمنع من حيث ادائه اليه كما هو قضية حكم العقل وجرت عليه كتابنا الصادرة من العقلاء وجرى ذلك في المقام نظرا الى ادائه الى القبيح والا لم يصح الحكم بالمنع فيما علم انحصار جهة المنع منه في ذلك ومن الظاهر انه والحاصل ان الشارع كما يلاحظ في المنع من الشيء جهة القبح الحاصلة فيه كذلك يلاحظ جهة القبح الحاصلة فيما يترتب على ذلك الشيء والعلة المذكورة حاصلة في المقام فلا وجه للتخلف المعلول عنه وانت خبير بان ذلك ان تم فانما يجري فيما اذا كان ترك المقدمة هو السبب المفضي الى ترك الواجب واما اذا استند ترك الواجب الى غيره وكان ذلك مقارنا لتركه من غير ان يكون مستندا اليه فلا يتم ذلك اقصى ما يلزم ح ان يكون من شانه ترتب ذلك عليه وذلك لا يفيد قبحه فعلا مع عدم ترتبه عليه كما مرت الاشارة اليه نعم ان تم القول بعدم القول بالفصل امكن اتمام الدليل بضمه ومنها انا اذا تتبعنا موارد الشرع وجدنا حكم الشارع بوجوب كثير من المقدمات الا ترى انه حكم بمنع نكاح الزوجة المشتبهة بالاجنبية ولبس احد الثوبين المشتبهين بالنجس واستعمال احد الانائين المشتبهين بالنجس الى غير ذلك فانه يمنع من ذلك الا لتوقف حصول الاجتناب من الحرام على ذلك ولتوقف العلم بالاجتناب عليه وانت خبير بان اقصى ما يفيده الاستقراء الظن بالحكم ولا حجية في مطلق الظن بالنسبة الى الموضوع فكيف بالاصول على انه قد يناقش في حصول الاستقراء في المقام بحيث يعلم ثبوت الحكم بالنسبة الى الغالب حتى يمكن تحصيل الظن بالحاق الباقي بها لكون الظن يلحق المجهول بالاعم الاغلب ومنها ان ضرورة العقل قاضية بالتناقض بين القول بان المطلب منك الشيء الفلاني على سبيل الحتم والجزم ولا الزمك بمقدمته المتوقف عليه الذي لا بد منه في الوصول الى ذلك بوجه من الوجوه ولو من جهة ايصاله الى ذلك الفعل وادائه اليه بل انت بالخيار عندي في فعله وتركه ولو من جهة الايصال الى ما هو مطلوب كيف ومن المعلوم بالضرورة ان المنع من الشيء وتحريمه والاذن في السبب الموصل اليه كالمنع من قتل زيد والتهديد عليه والاذن في ضرب عنقه والحكم بجوازه بعد عدم المهدد بان لوضوح التناقض بينهما بضرورة الوجدان والقول بالواسطة بين المنع من الشيء والاذن فيه من العاقل المتفطن العالم بحقيقة الامر حتى يقع في المقام بعدم جواز الاذن فيه وان لم يكن ممنوعا منه ايضا فاسد لوضوح ان عدم المنع من الفعل مع التفطن له اذن في الاتيان به بالنسبة الى من لا يعقل في شانه التردد في الامر ولو سلم ذلك فهو في حكم العقل اما ان يكون ممنوعا منه اولا والاول يثبت المدعى والثاني قاض بجواز الترك والفرق بين حكم العقل والشرع وجواز الانفكاك بين الحكمين بين الفساد اما مرح بتعقل جواز ترك المقدمة مع المنع من ترك ذي المقدمة وعدم جوازه اقول انه اذا تحقق الملازمة بين الشيئين اما من جانب او من جانبين كان الحكم الثابت للملزوم ثابتا للازم بالعرض بمعنى انه اذا وجب الملزوم كان اللازم واجب الحصول لا بمعنى انه واجب اخر حتى يتعدد الواجب بل بمعنى ان الوجوب المتعلق بالملزوم ذاتا متعلق باللازم عرضا فليس وصف الوجوب عارضا له على الحقيقة وانما هو من عوارض ملزومه الا انه لعدم انفكاكه عنه بحسب الوجود يكون الاتيان به واجبا بالعرض من جهة وجوب ملزومه وليس وجوبه كاتصافه بالوجود على الحقيقة فمفاد وجوبه في الخارج هو وجوب ملزومه فلذا يصح سلب الوجوب عنه على الحقيقة حسبما مر تفصيل القول فيه اذا تقرر ذلك فنقول ان هذا النحو من الاتصاف بالوجوب يمنع من حكم العقل والشرع بجواز ترك ذلك الفعل على سبيل الاطلاق لوضوح ان الاذن على تركها انما يكون بالاقدام على ترك ملزومها المفروض المنع منه غاية الامر صحة الحكم بجواز تركه بملاحظة ذاته لا مطلقا فظهر بما ذكرنا ان اقصى ما يفيده الدليل المذكور هو وجوب المقدمة على النحو المذكور لحصول الملازمة بين وجود ذي المقدمة ومقدمته قاض بالمنع من اجتماع الحكمين المذكورين على سبيل الاطلاق ولا يتم الحكم بجواز ترك المقدمة بملاحظة ذاتها من غير لحاظ اقترانه وقد عرفت ان المقصود من القول بوجوب المقدمة غير ذلك وان ما تخيله بعض الاعلام من ان الوجوب الثابت للمقدمة انما هو على الوجه المذكور على نحو لوازم الواجب لواحقه قول بانكار وجوب المقدمة مطلقا فان القائلين بعدم وجوبها يقولون بذلك قطعا اذ هو من لوازم الابدية المعتبرة في مفهوم المقدمة بعد ثبوت الوجوب لما يتوقف عليها كما مرت الاشارة اليه وان اتصاف المقدمة بالوجوب على القول به حقيقي فالوجوب ح حال من احوالها وان كان غيريا حسبما عرفت ولا يستفاد من الدليل المذكور ذلك ومنها انه لو لم يجب المقدمة لصح الاتيان بالفعل بدونها والتالي واضح الفساد لامتناع وجود الموقوف بدون ما يتوقف عليه واما الملازمة فلان ما لا يجب الاتيان به يجوز تركه وجواز ترك شيء عند الامر الموجب لايجاد شيء قاض بجواز الانفكاك بين الشيئين اذ لا يعقل جواز ترك الشيء مع عدم جواز ترك ما لا يمكن انفكاكه عنه ومنها ان المقدمة لا بد منها في ايجاد الفعل فيمتنع تركها بالنسبة الى فاعل ذلك الفعل فالامر المتعلق بذلك الفعل القاضي بالمنع من تركه قاض بالمنع من ترك اللازم وما يمنع من تركه يحكم بوجوبه والجواب عنهما بعد ما بيناه ظ فان اقصى ما يستفاد منها هو وجوب المقدمة بالعرض والمجاز تبعا للوجوب بها على الوجه الذي قررناه نظرا الى عدم امكان انفكاكها عنها وهو غير المدعى كما مرت الاشارة اليه مرارا هذا ويمكن الاستدلال في وجوب المقدمة الى وجه اخر بان يقال ان من تصور معنى المقدمة وتصور مفاد الوجوب الغيري على ما ينبغي وتصور النسبة بين الامرين جزم باللزوم بينهما من غير تشكيك فيكون الوجوب على الوجه المذكور من لوازمه البينة بالمعنى الاعم من غير ان يتوقف اثباته على الاستدلال وقد ينبه على ذلك العلامة الدواني حيث ما يلوح من كلام المحقق الطوسي كما مرت الاشارة اليه وليس المقصود بذلك وجوبها بالعرض والمجاز كما زعمه بعض الاعلام اذ ليس ذلك اتصافا لها بالوجوب على الحقيقة وقضيته ما ذكر من الوجه هو وجوب المقدمة على سبيل الحقيقة على ان يكون الوجوب صفة ثابتة لها وان كان غيريا لا وجوبها بوجوب غيرها كما هو الحال في اللوازم ولذا يجد العقل فرقا بينها وبين لوازم الواجب ولواحقه من الامور التابعة لوجوده وما يتوقف عليه وجود الواجب لا يمكن حصوله بدونه والوجوب المحكوم به في المقام انما هو من جهة التوقف دون مجرد الاستلزام كما لا يخفى على المتامل كيف ولو كانت واجبة على الوجه الثاني فاقتصر لا كتفي في وجودها بمجرد الوجوب فان وجوبها ح انما يتفرع على عدم انفكاكها عن الواجب فيثبت لها الحكم الثابت له بالعرض والمجاز وليس الحال كذلك بالنسبة اليها بل الامر فيها بالعكس بالنسبة الى المقدمة السببية وفي غيرها لا يكون حصول المقدمة متفرعا على حصول ذيها ضرورة والحاصل ان هناك امرين ظاهرا من عدم انفكاك الشيء عن الواجب وعدم امكان انفكاك الواجب عن الشيء لتوقفه عليه واللازم للاول هو وجوب ذلك الشيء بوجوب ذلك الغير بالعرض والمجاز تبعا للواجب واللازم للثاني زيادة على ذلك وجوبه لاجل الغير على الوجه الذي قررناه وهو امر ظاهر بعد التامل فيما بيناه وهو المدعى واما القول الرابع فقد احتج عليه الحاجبي اما على وجوب الشرط الشرعي فبما توضيحه انه لو لم يكن الشرط الشرعي واجبا لخرج عن كونه شرطا وهو خلف اما الملازمة فلانه مع البناء على عدم

حجة النافي لوجوب المقدمة

وجوبه

وجوبه يجوز للمكلف تركه ح اذ تركه واتى بالمشروط فاما ان يكون اتيا بتمام المامور به او ببعضه لا سبيل الى الثاني فتعين الاول اذ الشرط الشرعي لا يتوقف عليه ايجاد المشروط عقلا ولا عادة والمفروض انه لا يجب الاتيان به شرعا ايضا فالمكلف اذا تركه واتى بالمشروط فقد اتى بجميع ما يجب عليه وذلك قاض بحصول الامتثال والاجزاء بالاتيان به من دون شرطه وهو ما ذكرناه من اللازم واما على عدم وجوب غيره فبجملة من ادلة القائلين بعدم وجوب المقدمة وقد مر الكلام فيها وبما يرد عليها ويرد على ما احتج به على الوجوب في الشرط الشرعي انه لا فرق بين الشروط الشرعية وغيرها الا في كون الاشتراط فيها حاصلا بحكم الشرع وفي غيرها حاصلا من جهة العقل والعادة فبعد ثبوت الاشتراط من جهة الشرع كيف يعقل القول بحصول المشروط من دون شرطه لو قلنا بعدم وجوب الشرط اذ لا ملازمة بين عدم وجوب الشرط وامكان الاتيان بالمشروط مع انتفائه كما ان عدم الوجوب بالنسبة الى المقدمات العقلية والعادية لا يقضي بامكان اداء الواجب من دونها اذ غاية الامر ان يكون التوقف والاشتراط هناك بالنظر الى الشرع بل نقول ان امتناع الاتيان به من دونه هنا ايضا عقلي بعد ثبوت الاشتراط والتوقف لعدم امكان الاتيان بالمقيد من دون القيد وخروج القيد عن الواجب لا يقضي بامكان حصوله من دونه مع دخول التقييد فيه فالتوقف عقلي وان كان الشرط شرعيا وايضا على ما هو المختار عند العدلية من مطابقة حكم العقل للشرع يكون الشرط الشرعي راجعا الى العقلي غاية الامر ان لا يكون الاشتراط معلوما للعقول الضعيفة ويكون حكم الشرع كاشفا عنه فلا وجه للتفصيل بينهما واورد عليه ايضا بان الكلام في المقام انما هو في دلالة مجرد الامر بالشيء على الامر بمقدمته ولا يظهر من البيان المذكور فرق بين الشروط الشرعية وغيرها في ذلك غاية الامر ان الشروط الشرعية يجب الاتيان بها من جهة حكم الشرع بوجوبها اذ ليس مفاد حكمه بشرطية شيء للواجب على ما ذكره الا وجوب الاتيان به لاداء ذلك الواجب فوجوب الشرائط الشرعية معلوم من حكم الشارع كما ان وجوب الشرائط العقلية معلوم في حكم العقل فليس وجوبها من جهة الامر بما يتوقف عليها كما هو المدعى ولا يخفى عليك ما فيه فان ذلك عين مقصود المفصل فانه انما يستفيد وجوب الشرائط الشرعية من وجوب المشروط به بعد حكم الشارع بالاشتراط فان قلت انه لا ربط لما ذكره بكون الامر بالشيء امرا بمقدمته حتى يصح عد ما ذكر من القول تفصيلا في المسألة فان قضية الحجة المذكورة دلالة حكم الشارع بالاشتراط على وجوب الشرط والامر به وهذا مما لا ربط له بكون الامر بالمشروط قاضيا بوجوبه كما هو الملحوظ في المقام قلت من البين ان مجرد الحكم بالاشتراط لا يفيد وجوب الشرط اذ قد لا يكون المشروط واجبا فلا يعقل وجوب شرطه وانما يحكم بدلالة الاشتراط عليه بعد الحكم بوجوب المشروط فيكون وجوب الشرط مستفادا من وجوب المشروط بعد ثبوت الاشتراط فيندرج ذلك في محل النزاع وربما يورد في المقام بانه اذا كان الواجب هو الفعل المخصوص المقيد بالشرط المخصوص كالصلوة المخصوصة الصادرة عن المتطهر فلا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها وكان التكليف بالصلوة المخصوصة المذكورة تكليفا باسبابها وسببها الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة وفيه بعد تسليم القائل المذكور لوجوب السبب كما هو احد الاحتمالين في كلامه انه اذا كان الواجب هو الفعل المقيد لم يصح عد الاتيان بالسبب الباعث على حصول القيد سببا لحصول الواجب اذ ليس الواجب هناك الا شيئا واحدا ومن الواضح ان مجرد الاتيان بالشرط ليس سببا لحصول الفعل بل ولا قرانا للفعل به والا لزم حصول الصلوة بمجرد الاتيان بالطهارة فكيف يصح عد ذلك من المقدمة السببية على ان الحال في الشرط ليست باعظم من الاجزاء وسيجيء ان حكم الجزء حكم سائر المقدمات فيكون الحكم بوجوبه مبنيا على وجوب المقدمة فلا يكون نفس الاجزاء واجبة بناء على القول بعدم وجوب المقدمة فضلا عن السبب الباعث على وجودها فكيف يصح القول بوجوب السبب المؤدي الى وجود الشرط ثم ان عد نفس الصلوة سببا لاداء الواجب مع وضوح كونها اداء لنفس الواجب كما ترى واحتج في به كالقائل بوجوب الشرط دون غيره بانه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وانت خبير بانه ان خص ذلك بالشروط الشرعية ليكون اشارة الى الدليل المذكور لم يفد ذلك وجوب الشرط مطلقا كما هو قضية الملازمة وان اراد به مطلق الشرط لم يتجه ما ذكره من الملازمة ولا يجري ما ذكره مع فساده في غير الشروط الشرعية كما لا يخفى وليتم الكلام في المرام ببيان امور احدها انه يجري الكلام المذكور في وجوب المقدمة وعدمه بالنسبة الى اجزاء الواجب ايضا نظرا الى توقف وجود الكل على وجودها فلا بد من الاتيان بها لاجل اداء الكل فيجب الاتيان بها لاجل ادائه بناء على القول بوجوب المقدمة ولا يجب الاتيان بها بناء على عدم وجوبها فالحال فيها كالحال في المقدمات من غير فرق فالوجوب المتعلق بها على القول بوجوب المقدمة وصلي ايضا ودلالة وجوب الكل على وجوبها بالاستلزام العقلي كالمقدمات وقد يتخيل الفرق بين الامرين بان دلالة وجوب الكل على وجوب اجزائه على سبيل التضمن لاندراجها فيه دون المقدمات الخارجية لانه لا يعقل افادته لوجوبها الا على وجه الاستلزام فلا وجه لجعل الدلالة في المقامين على نحو واحد وعن بعض الافاضل ان محل الخلاف هو الامور الخارجة عما تناوله الامر من الاسباب والشروط واما الاجزاء فكانه لا ريب في ان الامر بالكل امر بها من حيث هي في ضمنه لان ايجاد الكل هو ايجادها كلا وليس ايجاد الكل امرا غير ايجاد اجزائها انتهى وقد قطع الفاضل المحشي في البحث الاتي بان وجوب الكل يستلزم وجوب كل من اجزائه اذ جزء الواجب واجب اتفاقا ومن جميع ذلك يظهر ان دلالة وجوب الكل على وجوب اجزائه مما لا مجال للتامل فيها كيف وقد عد دلالة التضمن من المنطوق الصريح بخلاف المقدمات فان دلالة الالتزام مبنية على ثبوت الاستلزام وهو قابل للانكار والمنع ويدفعه ان هناك فرقا بينا بين وجوب الجزء بوجوب الكل وفي ضمنه ووجوب الجزء بسبب وجوب الكل ولاجله والقدر المسلم في المقام هو الوجه الاول ولا ريب ان المتصف بالوجوب على الحقيقة انما هو الكل وان الجزء انما يتصف به من جهة اتصاف الكل به فذلك الاتصاف منسوب الى الكل وان الجزء انما يتصف به من جهة اتصاف الكل به فذلك الاتصاف منسوب الى الكل بالذات والى اجزائه بالعرض نظير ما ذكرناه في المقدمات وقد عرفت ان ذلك غير المتنازع فيه في المقام الا ان ملاحظة وجوب الاجزاء كذلك على سبيل التضمن وملاحظة وجوب المقدمات على سبيل الالتزام واما الوجه الثاني فهو يتوقف القول به على وجوب المقدمة فهو وجوب غيري متعلق بذات الجزء من حيث توقف الكل عليه وكون ايجاده مؤديا الى ايجاد الكل وهذه الدلالة على سبيل الاستلزام في المقامين من غير فرق بين الامرين وقد حكم غير واحد من المتاخرين بعدم الفرق بين اجزاء الواجب والامور الخارجة عنه في جريان البحث المذكور نعم لو تحقق هناك اجماع من الخارج على وجوب الاجزاء على الوجه المذكور فهو امر اخر وهو محل تامل وكان دعوى الاتفاق في المقام مبني على الخلط بين الوجهين المذكورين او انه مبني على ظهور الحال عنده من الدليل المذكور فتوهم الاتفاق عليه من جهة وضوحه عنده بحيث

في خصوص الاجزاء من تتمة المسئلة

يرى

لا بين اهل هذا احد من اهل العلم وليس الحال على ما زعمه كما عرفت بل الظاهر عدم الفرق بين الاجزاء وغيرها في ذلك هذا اذا قام الوجوب بالكل من حيث انه كل واما اذا قام بالاجزاء وبعبارة اخرى انما يكون الحال على ما ذكر اذا قام الوجوب بمجموع الاجزاء لا بجميعها وتوضيح الحال ان الصفات العارضة للكل قد يكون عارضة لمجموع الاجزاء من دون ان يكون عارضة لشيء منها كما في الوحدة العارضة على الكل فقد يكون عروضه للكل عين عروضه لاجزائه كعروض السواد على الجسم فانه كما يتصف به الكل على سبيل الحقيقة كذا اجزاؤه وح فنقول ان عروض الوجوب للكل يتصور على كل من الوجهين المذكورين فانه قد يكون مطلوب الآمر هو ايجاد الكل من حيث انه كل حتى انه لو اتى به ناقصا لم يكن مطلوبا له ولا اجاء عنده كما هو الحال في وجوب الصلوة وقد يكون مطلوبه هو جميع الاجزاء بان لا يكون للهيئة الاجتماعية مدخلية في تعلق الوجوب بالاجزاء فيكون نسبة الوجوب الى الاجزاء على نحو نسبته الى الكل كما في وجوب الزكوة وصيام شهر رمضان بالنسبة الى ايامه لقيام الوجوب حقيقة بكل جزء من اجزاء الزكوة وكل يوم من ايامه ولذا يحصل الامتثال بحسبه بالنسبة الى كل منها فليس الكل الا عنوانا لاجزائه ويكون الحكم متعلقا بالاجزاء فهي ح مطلوبة بالذات على وجه الحقيقة بخلاف الوجه الاول فالفرق بين الوجهين نظير الفرق بين العام المجموعي والاستغراقي فكما ان هناك اعتبارين حاصلين في الحكم المتعلق بالجزئيات كذا في المقام بملاحظة الاجزاء فكل الاجزاء في الصورة الاولى متعلق للطلب على سبيل الحقيقة بعنوان واحد على عنوان الكل من حيث هو وليست دلالته على الاجزاء مقصودة الا بقصد الكل فتعلق الحكم بها من غير ان يتعلق القصد الا الحكم بشيء منها في نفسه لا من حيث ادائه الى اداء الكل ولو قلنا بدلالته على ثبوت الحكم للاجزاء من الحيثية المذكورة فهي بملاحظة اخرى غير تلك الملاحظة وتلك الاجزاء في الصورة الثانية متعلقة للطلب حقيقة بعنوان واحد ايضا اعني بملاحظة الكل لكن لا يتعلق الحكم به من حيث كل بل انما جعل ذلك عنوانا لمرات الملاحظة ماله من الاجزاء فكل من تلك الاجزاء متعلق للطلب على سبيل الحقيقة ودلالة وجوب الكل على وجوبها كان على سبيل التضمن فلا بد من الفرق بين الصورتين وما ذكرناه من ان دلالته على وجوب الاجزاء من باب المقدمة من جهة استلزام وجوب الكل لوجوبها انما هو في الصورة الاولى خاصة ثم اعلم ان هناك فرقا بين وجوب الاجزاء من باب المقدمة ووجوب المقدمات فان الاجزاء انما يكون مطلوبة لاجل اداء الواجب بحصولها وساير المقدمات انما يتعلق الطلب بها لادائها الى اداء الواجب عدم امكان اداء الواجب بحصولها وساير المقدمات انما يتعلق التكليف لادائها ويتفرع على ذلك عدم امكان اداء الواجب مع تحريم الجزء مط بخلاف المقدمات الخارجة عن الواجب وتوضيح المقام ان مقدمة الواجب ان كانت منحصرة في المحرم كان التكليف بالواجب ساقطا الا اذا كان اهتمام الشارع باداء ذلك الواجب اعظم من ترك ذلك المحرم فلا يقضي اللح بسقوط الواجب الا انه لا تحريم ح للمقدمة والجزء المفروضين وان لم يكن المقدمة والجزء منحصرة في المحرم لكن اختار المكلف ادائها بالمحرم فلا يمنع ذلك من اداء الواجب وصحته بالنسبة الى المقدمة بخلاف الجزء اذ مع حرمته لا يمكن اتصاف الكل بالوجوب وذلك لتقوم الكل باجزائه فاذا كان الجزء حراما لم يكن الكل الحاصل به واجبا اقصى الامر ح اختلاف الجهتين في اجتماع الواجب والحرام والتحقيق عدم صحيح ذلك اجتماع الحكمين كما يجيء تفصيل القول فيه انشاء الله ولا يجري ذلك بالنسبة الى المقدمة لخروجها عن حقيقة الواجب فيكون اختيار المحرم مسقطا لما تعلق به التكليف من المقدمة لحصول الغرض منها ولا مانع ح من رجحان الفعل مع مرجوحية ما يوصل به اليه بخلاف الجزء ومن ذلك يظهر الحال فيما اذا انحصرت المقدمة في المحرم وتصدى المكلف لاتيانها فانه ان كانت المقدمة متقدمة على الفعل قضى اختيارها بتعلق الوجوب بالمكلف بعد حصولها اذ لا مانع ح من تعلق الامر وان كانت مقارنة للفعل منع ذلك من تعلق الامر به لانتفاء التمكن شرعا من اداء المقدمة ومن البين ان جميع الواجبات مقيدة بالنسبة الى التمكن منها ومن مقدماتها ثم انه قد يصح تعلق الامر به فيصح الفعل ح في بعض الوجوه حسبما يأتي الاشارة اليه انشاء الله ثانيها انه هل يتصور تقدم وجوب المقدمة على وجوب ذيها بحيث لو علم او ظن تعلق الوجوب بذي المقدمة بعد ذلك يجب عليه الاتيان بالمقدمة قبل وجوبها وانها لا يجب الا بعد وجوب ذيها وليس الكلام في ذلك مبنيا على القول بوجوب المقدمة بل يجري على القول بعدم وجوبها ايضا اذا كانت مما تعلق الامر بها اصالة لاجل غيرها والحاصل انه اذا كان الوجوب المتعلق بالفعل غيريا سواء كان ثبوته له على جهة التبعية او بالاصالة كما في الوضوء بالنسبة الى الصلوة الواجبة فهل يتوقف وجوبه على وجوب ذلك الغير او يمكن القول بوجوبه قبل وجوب الامر قولان والمحكي عن ظاهر الجمهور البناء على الاول من غير اشكال فيه ولذا قطعوا بعدم وجوب الوضوء قبل وجوب شيء من غاياته وذهب جماعة منهم صاحب الذخيرة والمحقق الخوانساري الى الثاني وزعموا انه لا مانع من ان يكون الفعل واجبا لغيره قبل وجوب غايته اذا كان وجوبها في وقتها معلوما او مظنونا واحتج للاول بان السبب في وجوب ما يجب لغيره هو وجوب ذلك الغير ولذا يسقط وجوبه عند سقوط الوجوب عن الغير فلا يتعقل تقدم وجوبه على وجوب ذلك الغير اذ لا يتقدم المعلول على علته واورد عليه بالمنع من كون العلة في وجوب المقدمة منحصرة في وجوب ذيها لجواز ان يكون العلة فيه احد الامرين من ذلك ومن العلم او الظن بوجوبه في المستقبل مع مطابقته للواقع فلا مانع اذن من وجوبها قبل وجوب الغاية نظرا الى حصول العلة الثانية ويدفعه ان المقصود من العلم او الظن بوجوب الغير في وقته هو وجوبه مط ولو مع ترك مقدمته قبل وجوبه فيكون ترك المقدمة باعثا على ترك الواجب في ذلك الوقت لعدم التمكن ح او يراد بذلك العلم او الظن بوجوبه على فرض وجود مقدمته لا مع عدمه فعلى الاول ثم ما ذكر من الوجه لكن تحقق الوجوب على النحو المذكور غير معقول اذ لا يصح ايجاب الفعل مع عدم القدرة على مقدمته وعلى الثاني لا وجه لتعلق الوجوب بالمقدمة مع ان المفروض كون وجودها شرطا لوجوب غايتها فمع انتفاء وجودها لا يتحقق وجوب الغاية في الخارج حتى يجب المقدمة لاجله فلا يعقل هناك علم او ظن بوجوبه مع ترك مقدمته ويمكن دفع ذلك تارة باختيار الوجه الاول ولا مانع من وجوب الفعل ح اذا كان ترك المقدمة عن اختيار المكلف بناء على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وقد مرت الاشارة اليه والى ما فيه وايضا قد تكون المقدمة مقدورة بعد تعلق الوجوب بالفعل وح فيتصف الغاية بالوجوب في وقتها فلا مانع من تعلق الوجوب بمقدمتها بعد العلم او الظن بذلك وجوبا موسعا مخيرا للمكلف بين ادائه قبل دخول الغاية وبعده وتارة باختيار الثاني وما ذكر من كون وجوب الفعل مشروطا ح بوجود مقدمته فلا يتصور ح وجوب مقدمته للاتفاق على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط مدفوع بانه انما لا يتصف مقدمة الواجب المشروط بالوجوب من جهة الامر المتعلق بذلك الواجب لتوقف تعلقه به على وجود ذلك الشرط فلا يعقل وجوب ذلك الشرط بالامر الذي يتعلق بالمشروط على تقدير وجود الشرط واما وجوبه بامر آخر

متعلق

فى انه هل يتصور ... الفعل قبل ... وجوب ذيها

متعلق بالمقدمة لاجل الايصال الى الغاية الا انه فلا مانع منه ح فيتقدم وجوب المقدمة على وجوب ذيها من جهة تعلق ذلك الامر بها وايضا لا توقف لوجوب الواجب بعد ذلك على وجود الشرط المذكور بل انما يتوقف على القدرة عليه فاذا كانت القدرة عليه حاصلة مع التأخير لم يكن ذلك من قبيل وجوب مقدمة الواجب المشروط وح فالقول بتوقف تعلق الوجوب به على فرض وجود مقدمته غير متجه الا بالنسبة الى المقدمة التي لا يتمكن منها مع التأخير لا مطلقا وح فان كون مجرد العلم او الظن بوجوب الواجب فيما بعد ذلك علة لوجوب الفعل قبله مما لا وجه له لوضوح ان وجوب الفعل شرعا لابد ان يستند الى طلب الشارع اما اصالة او تبعا وليس مجرد العلم بوجوب ذلك الفعل فيما ياتي قاضيا بالامر بما يتوقف عليه قبل وجوب ذلك الشيء بشيء من الوجهين المذكورين اما الاول فواضح واما الثاني فلانه اذا لم يكن نفس وجوب الشيء فيما ياتي قاضيا بوجوب ما يتوقف عليه قبله لم يعقل ان يكون مجرد العلم به سببا لحصوله وتوضيح ذلك ان هناك وجوبا للفعل في المستقبل ووجوبا لما يتوقف عليه قبل وجوب ذلك الفعل في المستقبل وعلما بوجوب المقدمة قبل ذلك وغاية ما يتخيل في المقام حصول الملازمة بين الوجوبين ويتفرع عليه الملازمة بين العلمين بعد العلم بالملازمة المذكورة واعتبار الملازمة بين العلم بوجوب الفعل في المستقبل ونفس وجوب المقدمة قبل وجوبه مما لا يعقل وجهه فانه اذا لم يكن هناك ملازمة بحسب الواقع بين وجوب الفعل في المستقبل ووجوب مقدمته قبله لوضوح فساد حصول اللازم قبل حصول الملزوم لم يعقل تاثير العلم بالاول في وجود الثاني ولا العلم به نعم يمكن ان يتعلق من الشارع امر اصلي بالمقدمة منوطا بالعلم او الظن بل بمجرد احتمال وجوب ذلك الفعل في المستقبل فيتسبب وجوب المقدمة المفروضة عن الامر المتعلق بها لا عن مجرد العلم او الظن والاحتمال المفروض وتحقيق المقام انه ان فسر الوجوب الغيري بما يكون وجوب الفعل منوطا بوجوب غيره وحاصلا من جهة حصوله من غير ان يكون له مطلوبية بحسب ذاته بل انما يكون مطلوبيته لاجل مطلوبية غيره فيكون وجوبه في نفسه عين وجوبه الوجوب غيره لم يعقل الوجوب الغيري قبل حصول الوجوب النفسي لتفرع حصوله على حصول ذلك وتقومه به وان تعلق به امر اصلي وان فسر الوجوب الغيري بما لا يكون المصلحة الداعية الى وجوبه حاصلة في نفسه بل يكون تعلق الطلب به لاجل مصلحة حاصلة بفعل غيره لا يجوز تفويت المكلف لها فيجب عليه ذلك الفعل ليتمكن من اتيانه بذلك الغير امكن القول بوجوبها قبل وجوب ذيها لا من جهة الامر الذي يتعلق بذيها بل بامر اصلي متعلق بها وح فلا يكون مطلوبيته حاصلة من مطلوبية غيره التابعة من قبله وانما هي حاصلة من الطلب المستقل المتعلق به غاية الامر ان تكون الحكمة الباعثة على تعلق الطلب به تحصيل الفائدة المترتبة على فعل آخر يكون الفعل المذكور موصلا اليه ان بقي المكلف على حال يصح تعلق ذلك التكليف به عند حضور وقته وضيعه ذلك مستحقا فاقد المكلف للعقاب عند تركه لمخالفته للامر المتعلق به وان لم يكن تفويته للواجب المشروط عصيانا موجبا للعقاب نظرا الى ان تفويته له قبل تعلق الوجوب به فقد صار المكلف على حال لا يتعلق ذلك التكليف به حتى يكون عاصيا بتركه ولا فرق ح بين ما اذا علم وجوب الفعل الاخر في وقته وظنه او احتمله فظهر بما قررنا ان الاستناد في وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها الى الامر المتعلق بذيها حال حضور وقته غير متجه على شيء من الوجهين المذكورين واما وجوبها لاجل الغير بامر مستقل فلا يصح على الوجه الاول ولا مانع منه على الوجه الثاني لكن عد ذلك من الوجوب الغيري محل تامل بل لا يبعد كونه من اقسام الوجوب النفسي لما عرفت من ترتب استحقاق العقاب على تركه من غير استحقاق للعقوبة على ترك الامر الآخر والوجه للقول الاخر اطلاق ما دل على وجوب مقدمة الواجب لا مانع من كون الفعل واجبا الغير ومع ذلك يكون واجبا قبل دخول وقت الغير اذا كان وجوب الغاية في وقتها معلوما او مظنونا الا ترى ان قطع المسافة ليس واجبا لنفسه بل يجب للحج ومع ذلك لم يجب ايقاعه الا قبل زمان الحج وكذا صحة الصوم مشروطة بالاغتسال من الجنابة قبل الفجر عند الاكثر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم قبل دخول وقته وضعفه ظاهر مما قررنا لوضوح ان القاضي بوجوب المقدمة انما هو وجوب ذي المقدمة فمع عدم حصوله كيف يعقل حصول ما يلزمه ويتفرع عليه والقول بكون العلم بوجوبه في وقته او الظن به كافيا في ذلك قد عرفت وهنه هذا اذا حمل كلام الجماعة على حكمهم بوجوب المقدمة من جهة ما يتعلق الامر بذيها كما هو الظاهر من كلامهم وان اراد امكان وجوبها بامر من الخارج فقد عرفت انه لا مانع منه على الوجه الذي قررناه ولا يظن ان احدا يخالف فيه وفصل بعض الافاضل في المقام بين مقدمات الواجب المضيق مما يعتبر حصولها قبله وغيرها فقال بوجوب الاول قبل وجوب ذيها لحكم العقل ح بلزوم الاتيان بها فلو كانت المقدمة من العبادات حكم بصحتها ح نظرا الى تعلق الامر بها فكذا الحال عنده في الواجب الموسع اذا لم يسع الوقت لادائه واداء مقدمته كما في مثال الحج فالمناط في حكم العقل بالوجوب او لزوم الاتيان بالمقدمة قبل وجوب ذيها تفويت الواجب في وقته واما في غير ذلك فلا مانع من تعلق الامر بالمقدمة من الخارج واما مجرد الامر بذيها فلا دلالة فيه على وجوب المقدمة لا عقلا ولا شرعا نعم لو اتى بالمقدمة قبل وجوب ذيها كان مجزيا الا اذا كانت عبادة فيشكل الحال لتوقفها على الامر المفقود في المقام والفاضل المذكور ممن لا يقول بوجوب المقدمة فكان قوله بانتفاء الدلالة في المقام من جهة عدم ذهابه الى وجوب المقدمة فيشكل الحال في حكمه بالوجوب مع الضيق الا ان يفصل في وجوب المقدمة بين الوجهين نظرا الى استقلال العقل بوجوبها في الصورة الاولى دون الثانية وح فلا يكون ما ذكره تفصيلا في هذه المسألة وهو تفصيل غريب في وجوب المقدمة لا يعلم ذهاب احد اليه ولا دليل له كما سيجيء ومع الغض عنه فما يحكم فيه بوجوب المقدمة هناك على تقدير الضيق فليقل بحكمه بوجوبه في الباقي على وجه التضيق فليقل بحكمه بالوجوب في الباقي على وجه التوسعة اذ لا فارق بين المقامين فيما سوى الضيق والتوسعة والحق ان حكم العقل منتف في المقامين وتحقيق المقام ان الواجب اما ان يكون موقتا او غير موقت وعلى التقديرين فاما ان يكون مضيقا او غير مضيق وعلى التقادير فاما ان يكون الوقت في نفسه متسعا لاداء الفعل ومقدماته اولا وعلى الاول فاما ان يطرأ عليه ما يكون مانعا من اتساعه للمقدمة او يكون هناك مانع من ايقاعها في الوقت لعدم تمكنه من فعلها مع تأخيرها الى الوقت ولا فعل له اذا لم يكن الوقت شرطا في وجوب الفعل بل كان شرطا في وجوده كما هو الحال في الحج بالنسبة الى وقته فلا اشكال في وجوب المقدمة قبل حضور الزمان المضروب له بناء على القول بوجوب المقدمة سواء وسع الوقت للمقدمة والفعل او لم يسعه وليس ذلك من مسئلتنا اذ ليس ذلك من تقدم وجوب المقدمة على ذيها ومن ذلك ايضا وجوب غسل الجنابة في الليل للصوم الواجب اذ الظاهر كون النهار محلا لوقوع الصوم لا شرطا في وجوبه كما في الصلوة اليومية بالنسبة الى وقتها حيث ان الدليل على كون الوقت شرطا في وجوبها وصحتها فاستشهد بما حكينا عنه من بعض المتاخرين لتقدم وجوب المقدمة على ذيها من المثالين المذكورين مما لا وجه له ولا فرق ح بين سعة الوقت للفعل ومقدماته و

عدمها دائما ان الكان الوقت شرطا في وجوب الفعل ولم يكن الفعل موقتا لكن علم بحصول سببه بعد ذلك فالظاهر انه لا وجه للقول بوجوب المقدمة من جهة الامر
المتعلق به بها في الزمان المتقدم كما اشرنا اليه من عدم فرق بين سعة الوقت للفعل ومقدماته وعدم اتساعه لها وتمكنه من الاتيان بها وعدمه وغاية الامر
انه اذا دخل الوقت ولم يسع لاداء المقدمة او لم يتمكن المكلف من ادائها فيه لا يتعلق الامر بذي المقدمة لعدم تمكنه من الاتيان بها فلا يجب عليه ذلك الفعل
ولا محذور فيه اصلا ودعوى قضاء العقل باداء المقدمة قبل الزمان المفروض كما عن بعض الافاضل واضح الفساد اذ لم يتعلق امر بالمكلف قبل حضور ذلك
الوقت حتى يحكم العقل بوجوب الاتيان بمقدمته على ما هو شانه في سائر المقدمات وحكم العقل بوجوب جعل المكلف نفسه قابلا لتعلق الخطاب وورود التكليف
عليه مما لا ملزم له ولا شاهد وتسليم الفاضل المتقدم حكم العقل بوجوب المقدمة قبل وجوب ذيها اذا لم يتسع الوقت للمقدمة مع منعه من حكم العقل بالوجوب بعد
دخول الوقت مطلقا ولو مع عدم اتساعه الا لاداء الواجب ومقدمته من الغرائب اذ لا فرق بين الصورتين سوى دخول وقت الواجب في الثاني وعدم دخوله في
الاول ومن البين ان دخول الوقت ان لم يكن مؤيدا للحكم بالوجوب فلا يكون مانعا منه وبناء على ما ذكره المفصل المذكور وجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب ذيها
في جميع الصور التي لا يتمكن المكلف من اداء المقدمة في وقت وجوب الفعل لاشتراك الوجه بينها ثم ان ما ذكرناه انما هو بالنظر الى دلالة الامر الذي يتعلق بذي
المقدمة واما لو قام هناك امر من الخارج على وجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب الفعل لان يتمكن من فعل المامور به عند تعلق الوجوب به فلا مانع منه
اصلا كما قررناه ولا فرق ح ايضا بين الصور المذكورة لكن في عد ذلك ح من الوجوب الغيري تامل اشرنا اليه ولا يبعد ادراجه في الوجوب النفسي ان كان الامر به
لاحراز مصلحة حاصلة بفعل غيره ولا مرج في ذلك هين بعد وضوح الحكم وعدم تفرع ثمرة على مجرد الاطلاق الاسم ثالثها ان وجوب المقدمة كما مر الكلام فيه من
لوازم وجوب الواجب فاذا قام دليل على عدم وجوب بعض مقدمات الفعل قضى ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل ايضا نعم لو دل دليل اخر على وجوبه قامت
المعارضة بين الدليلين المذكورين فلا بد من ملاحظة الجمع بينهما بتقييد احدهما بالاخر ونحو ذلك ان امكن ذلك بحسب المقام والا اخذ بمقتضى التعادل و
الترجيح ويظهر من بعض افاضل المتاخرين الجمع بين الامرين نظرا الى جعله وجوب المقدمة من مقتضيات وجوب ذيها لا من لوازمه فيصح الانفكاك بينهما بعد
قيام الدليل عليه وقد عرفت ضعفه اذا تقرر ذلك فنقول اذا ثبت عدم وجوب بعض مقدمات الفعل سواء ثبت تحريمه او كراهته او غيرهما من الاحكام
قضى ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل لكن لا مطلقا بل على سبيل الاطلاق فلا مانع ح من كونه واجبا مشروطا بوجود تلك المقدمة اذ لا مانع من حرمة مقدمة
الواجب المشروط وثبوت سائر الاحكام لها نظرا الى ما تقرر من عدم وجوبها ح فلو دل الدليل على وجوب ذلك الفعل في الجملة امكن الجمع بينهما بحمله على الوجوب
المشروط مع تقييد اطلاق وجوبه بذلك الفعل ح فان كانت تلك المقدمة المحرمة مثلا متقدمة على الفعل وتصدى المكلف لفعلها فلا اشكال ح في تعلق
الوجوب بذلك الفعل وصحة الاتيان به لتعلق الامر به بعد الاتيان بمقدمته المحرمة ومقتضى الامر الاجزاء والصحة واما ان كانت مقارنة للفعل او متاخرة
عنه فقد يشكل ح عدم صحة الفعل المذكور لكون المقدمة المذكورة ح من مقدمات الوجوب فلا يتعلق امر بالفعل قبل حصولها فلا يعقل القول بصحته ويمكن
دفعه بان مقدمة وجود الشيء لا يجب تقدمها على حصول ذلك الشيء بل قد يقارنه وقد يتاخر عنه الا ترى ان الاجازة الحاصلة من المالك في البيع الفضولي
شرط في حصول الانتقال حال العقد بناء على المعروف من كون الاجازة كاشفة لا ناقلة ومع ذلك تتاخر عنه فح نقول ان مقدمة الوجوب من مقدمة
الوجود بالنسبة الى الوجوب لحصول الوجوب اذا كان متوقفا على وجود المقدمة المذكورة في الجملة فقد يكون متوقفا على وجود ذلك الفعل اولا فيتفرع
عليه الوجوب المفروض ح فلا اشكال في عدم صحة ذلك الفعل قبل حصول مقدمته المفروضة وقد يكون متوقفا على حصول ذلك الفعل في الجملة سواء
كان متقدما عليه او مقارنا له او متاخرا عنه بل وقد يتوقف على خصوص حصوله المتاخر فيكون حصوله اخيرا كاشفا عن وجوب ذلك الفعل اولا وح فلا مانع
من صحة الفعل مع حرمة مقدمته المذكورة وان كانت متاخرة لكون وجودها اخيرا ولو على وجه محرم كاشفا عن وجوب ذلك الفعل اولا وقد يجعل من ذلك
اعتبار بقية النصاب الى انقضاء الشهر الثاني عشر في وجوب الزكوة عند دخوله بناء على اعتبار بقاء النصاب طول الشهر في الوجوب كما ذهب اليه جماعة فلو فرض نقص
بقية النصاب كما اذا كان لغريم يطالبه بحقه وكان الوفاء منحصرا به فعلم يمنع ذلك من وجوب الزكوة عليه وصحة دفعه اذا لم يكن ما يدفعه في الزكوة منافيا
لاداء حق الغريم بل ولو كان منافيا ايضا في وجه ويتفرع على ما قررناه ان ترك الواجب المضيق اذا كان من مقدمات اداء الموسع لم يمنع تحريمه من صحة ما
يتوقف عليه من فعل الموسع فيكون قاضيا بسقوط الامر المتعلق به القاضي بفساده وسيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله في المسئلة الاتية رابعها انه قد يتخيل
ان الواجب من المقدمة هو ما يحصل به التوصل الى الواجب دون غيره فاذا اوجب الشارع علينا الحج كان قطع المسافة الموصلة الى الحج واجبا علينا مطلقا
فلو قطع المسافة الى مكة المشرفة وترك الحج لم يكن اتيا بالمقدمة الواجبة وكذا لو اتى بالوضوء وترك الاتيان بالصلوة ومن ذلك ما اذا كان له صارف
عن اداء الواجب فانه يخرج بذلك سائر ما ياتي به من مقدمات الفعل عن الوجوب فلا مانع ح من تركها حيث انه لا ايصال لشيء منها الى الواجب فان كان
المكلف تاركا للمقدمة الواجبة ايضا اعني خصوص الموصلة الى الواجب الا ان ما يقدم على تركه من الشرائط او فعله من الموانع واضداد الوجوب ليس تركا للواجب ولا
اقداما على الحرام مع وجود الصارف عن الواجب لعدم ايصال شيء منها الى فعله على فرض الاتيان بها او تركها وقد يستفاد ذلك من المص في ذيل المسئلة
الاتية حيث قال ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا
يخفى على من اعطاها حق النظر وكانه انما خص الوجوب بها في تلك الحال من جهة حصول التوصل بها عند ارادة ما يتوقف عليها دون ما اذا لم يكن مريدا
له اذ لا يتوصل بها ح الى فعله والاظهر كما هو ظاهر الجمهور وجوب المقدمة من حيث ايصالها الى اداء الواجب فالمقدمة التي لا يتحقق بها الايصال الى الواجب
واجب الحصول من حيث التوصل بها الى الواجب فيجب الاتيان بها او التوصل الى الواجب من غيرها فاذا لم يتوصل المكلف بها الى الواجب لم يخرج المقدمة
عن الوجوب فاذا وجب علينا شيء وجب الاتيان بما يتوقف عليه لا من جهة ذاته بل من حيث ادائه الى الواجب فيجب علينا الاقدام على فعل الواجب بعد الاتيان بمقدمته
فعدم الاقدام على الواجب بعد الاتيان بالمقدمة لا يخرج ما اتى به من المقدمة عن الوجوب فانها واجبة من حيث كونها مؤدية الى الواجب وان لم يحصل التادية

اليه اما المكلف فان عدم حصول الاداء بها لا ينافي اعتبارها من حيث كونها مؤدية بالحكم بوجوبها من تلك الجهة وبالجملة انه لا يتنوع المقدمة من حيث ايصالها
الى ذي المقدمة وعدمه الى نوعين ليقال بوجوب احدهما دون الاخر بل ليس هناك الا فعل واحد يتصف بالوجوب من حيث كونها موصلة الى الواجب سواء
اتى بها على تلك الجهة او لا وتلك الجهة حاصلة فيها سواء تحقق بها الايصال اليه او لا نعم لو فرض انتفاء الجهة المذكورة عن المقدمة لم تكن واجبة وح يخرج عن عنوان
المقدمة كما لا يخفى فلا فرق في وجوبها بين وجود الصارف الاختياري عن اداء الواجب وعدمه ولو كان هناك صارف عن الواجب خارج عن اختيار المكلف خرجت
المقدمة به عن الوجوب لانتفاء الحيثية المذكورة وح يسقط التكليف بالواجب ايضا والتامل في الادلة المتقدمة لوجوب المقدمة قاض بما قلناه كما لا يخفى على من
اعطاها حق النظر وقد نص على ما ذكرنا غير واحد من افاضل المتاخرين مصرحا بان ما دل على وجوب المقدمة انما ينهض دليلا على الوجوب مطلقا اذا امكن
صدور الواجب عن المكلف هذا ويتفرع على الوجهين المذكورين امور منها انه اذا كان للمكلف صارف عن اداء الواجب لم يكن ما يقدم عليه من ترك مقدماته
ممنوعا منه على الاول اذ المقدمات التي تركها غير موصلة الى الواجب مع وجود الصارف عنه وانما الممنوع منه هو ترك المقدمة الموصلة وليس ذلك الشيء من تلك
التروك ويتفرع عليه صحة اداء الواجب الموسع عند مزاحمته للمضيق اذ لا يتحقق فعل الموسع الا مع وجود الصارف عن المضيق وح فلا يكون ما ياتي به من
الموسع منهيا عنه ليقضي النهي بفساده بخلاف ما لو قيل بالثاني لتعلق النهي به ح لكون تركه مقدمة لاداء الواجب فيكون واجبا من حيث كونه موصلا الى
الواجب ويشكل بانه لا اشكال في حرمة ترك المقدمة الموصلة وكذا في وجوب ترك المانع الموصل الى فعل الواجب فالمكلف مع وجود الصارف عن الواجب اذا
ترك الواجب وترك مقدمته يكون تاركا للواجب ونفس المقدمة الموصلة اليه فكيف يصح القول بكون ما يقدم عليه من ترك المقدمة جائزا او مجرد مقارنته
لوجود الصارف مع حرمته ايضا لا يقضي بجواز الترك الحاصل منه واذا ترك الواجب واتى بضده فقد ترك نفس الواجب ومقدمته الواجبة التي هي ترك ضده الموصل
اليه ومن البين ان ما اتى به من فعل الضد ترك لترك الضد الموصل الى الواجب ايضا فيلزم ان يكون محرما من تلك الجهة وان لم يكن ترك الضد في المقام موصلا
الى الواجب بسوء اختيار المكلف اذ لا مانع من اجتماع حصول التركين في المقام بفعل الضد كما لا يخفى فلا يتم الحكم بصحة ما اتى به من الضد ايضا وسيجيء الكلام في ذلك
ان شاء الله ومنها انه يصح اداء الوضوء ونحوه بقصد الوجوب عند اشتغال الذمة بالغاية الواجبة وان لم يات به لاداء تلك الغاية بل لغاية مندوبة بناء على الثاني بخلاف
الاول اذ لا يجوز ح قصد الوجوب الا اذا اتى به لاداء الغاية الواجبة ولا اقل من قصده لادائه بها اذ لم يلحظ الغاية الواجبة حال اداء الفعل ومنها جواز اخذ الاجرة على فعل
المقدمة في الصورة المفروضة وعدم جوازه على الوجهين نظرا الى ما تقرر من عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات بناء على عدم الفرق في ذلك بين الواجبات النفسية
والغيرية كما مرت الاشارة اليه ومنها براءة الناذر بفعلها في الصورة المذكورة لو تعلق نذره بفعل الواجب او واجبات عديدة بناء على الثاني اذا قلنا بشمول الواجب
عند الاطلاق للواجبات الغيرية او صرح الناذر بالتعميم بخلاف ما لو بني على الاول خامسها انه يجري جميع ما قلناه في مقدمة الواجب بالنسبة الى مقدمات المندوب
فيحكم بحصول الندب الغيري في مقدماته على القول بوجوب مقدمة الواجب بخلاف القول بعدمه والظاهر انه لا اشكال في استحباب مقدمة المندوب اذا اتى بها لاجل
ادائها اليه وان قلنا بعدم وجوب مقدمة الواجب لما تقرر من ان كل فعل قصد به الطاعة فهو طاعة وهو غير ما نحن بصدده من ثبوت استحبابها الغيري فان ذلك
استحباب نفسي حاصل في مقدمة الواجب ايضا وان لم نقل بوجوبها الغيري ولذا ينعقد نذرها من حيث انها مقدمة لاداء الواجب على القول بعدم وجوب
المقدمة ايضا ولا مانع من اجتماع الاستحباب النفسي والوجوب الغيري بوجه كما انه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب الغيري فيما اذا كان الفعل المفروض مقدمة
للواجب والمندوب وتضاد الاحكام لا يقضي بامتناع ذلك مع عدم الاكتفاء باختلاف الجهة مع اتحاد المتعلق كما هو المقرر فانه انما يفيد امتناع اجتماع حكمين منها
في امر واحد بحسب الواقع بان يكون الفعل الواحد واجبا غير جائز الترك ومندوبا جائز الترك لا اجتماع الجهتين له الحكم ح يتبع الجهة الاقوى فعند اجتماع الوجوب الغيري
والاستحباب النفسي والغيري يكون حكم ذلك الشيء هو الوجوب غير انه اذا لوحظ ذلك الشيء في نفسه وبالنسبة الى غاية اخرى راجحة كان ندبا وحاصل الامر انه الى ان
المنع من الترك فالحاصل بحسب الواقع جهتان مرجحتان للفعل احدهما بالغة الى درجة المنع من الترك والاخرى غير بالغة اليها ومن البين انه لا تضاد بينهما فلا مانع من
اجتماعهما في امر واحد فان عدم ايصال الجهة النادبة الى حد الوجوب لا ينافي ايصال الاخرى الى ذلك وذلك كالوضوء بالنسبة الى الصلوة الواجبة وبالنظر الى قراءة
القران ونحوها اذ من الواضح عدم سقوط رجحان الوضوء لاجل التلاوة بعد دخول وقت الصلوة غاية الامر ح ان يكون الوضوء موصوفا بالوجوب لا غير بحيث لا يلحظ
اتيان العامل به على ذلك الوجه اذ لا مانع من اتيانه به لا من جهة وجوبه بل لجهة اخرى راجحة غير بالغة الى تلك الدرجة فيختلف الحال بملاحظة ذلك بين الوجوب
الذي يكون صفة للفعل وما يكون جهة لايقاعه ويعبر عن الاول بالوجوب الواقعي صفة وعن الثاني بالوجوب المجعول غاية فيمكن اجتماع الوجوبين كما اذا اتى
بالفعل المفروض لاجل كونه واجبا ويمكن افتراقهما كما اذا اتى بالواجب لاجل رجحانه الغير البالغ الى درجة الوجوب فيكون اتيا بالواجب لكن لا على جهة وجوبه بل على
الجهة النادبة ولا يمنع ذلك من اداء الواجب وان كان عبادة لما تقرر من عدم اعتبار ملاحظة الامتثال للامر الخاص في اداء الواجب فانه بعد العلم برجحان الفعل
في الجملة والاتيان به من جهة رجحانه يصح الفعل ويتصف بالوجوب بحسب الواقع فيكون المكلف اتيا بالواجب خارجا عن عهدة التكليف وان لم يقصد امتثال ذلك
الامر الا بعد ملاحظته في الجملة عند الاتيان بالفعل فاذا اتى بالفعل على وجه القربة ولو كانت تلك الجهة نادبة الى الفعل كان ذلك الفعل عبادة واجبة عليه
من جهة اخرى لا يعلمها اصلا او غفل حال اداء الفعل عنها كان ذلك الفعل مجزيا عن الواجب وكان متصفا بالوجوب بحسب الواقع وان لم يات به من جهة وجوبه
سادسها ملزم من الكلام في مقدمة الواجب يجري بعينه في مقدمات ترك الحرام اعني ما يتوقف عليه ترك الحرام من الافعال والتروك بل يندرج ذلك في مقدمة
الواجب نظرا الى وجوب ترك الحرام وكما ان مقدمة الواجب قد تكون مقدمة لوجوده وقد تكون مقدمة للعلم بحصوله فكذا مقدمة ترك الحرام
قد تكون مقدمة لنفس الترك سواء كانت فعلا او تركا وقد تكون مقدمة للعلم به كما في الحلال المشتبه بالحرام كما اذا اشتبه المذكى بالميتة بالحرام فانه يتوقف العلم
بالاجتناب عن الحرام على التجنب عن جميع ما وقع فيه الاشتباه فيجب الاجتناب عن الكل وذهب جماعة الى عدم وجوب التجنب نظرا الى بعض الاخبار الدالة على عدم وجوب الاجتناب
عن الحرام الا مع العلم بعينه دون المشتبه فلا يجب ترك الحرام مطلقا حتى يجب مقدمة العلم به وهو ضعيف كما سيجيء تفصيل القول فيه في محله ان شاء الله ثم ان ما اختاره

الجاعة من عدم وجوب التجنب الا عن الحرام المعلوم انما هو بالنسبة الى الماليات ونحوها واما بالنظر الى الاقدام على سائر المحرمات كما اذا اشتبه الكافر بالمسلم ومن
يحل سببه بمن لا يحل ومن يحل وطيه بمن يحرم او اشتبه الخمر بغيره او السم بغيره ونحو ذلك فان الظاهر ان احدا لا يقول بجواز الاقدام وتوقف تحريمه على العلم فيحكم في
الامثلة المذكورة بحل القتل والسبي والوطي والشرب والاكل لمجرد الشبهة الحاصلة كيف وربما يعد المنع من ذلك من الضروريات الواضحة المستغنية عن ذكر
الادلة هنا وقد علم مما ذكرناه حرمة السبب المفضي الى الحرام لتوقف ترك الحرام على تركه بل لا يبعد القول بتحريمه ولو على القول بعدم وجوب المقدمة الشرطية
نظرا الى كونه في حكم المقدمة السببية كما يجب الاسباب المفضية الى فعل الواجب كذا يحرم السبب المفضي الى الحرام كاستعمال السم بل قد يقال بتحريمه ولو مع عدم
القول بوجوب المقدمة مط لاستفادة ذلك من تتبع موارد الشرع واما سائر مقدمات الحرام فلا وجه للقول بتحريمها لعدم استلزامها لحصول الحرام وعدم كونها
معتبرة في ترك الحرام ليتوقف تركه على تركها الا ان تكون جزءا اخيرا للعلة التامة فيحرم لما عرفت ولا يبعد ادراجها ايضا في الاسباب نعم لو قصد بفعل المقدمة التوصل
الى الحرام كان محرما لقيام الدليل على تحريم الافعال التي يقصد بها المحرمات وهو حرام نفسي فلا يرتبط بالمقام ولا فرق اذن بين ما اذا حصل التوصل
بها الى الحرام او لا ثم انه ربما قد يتخيل ان المقدمة اذا كانت فعلا موصلا يكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمنها كالصلوة الى الجوانب الاربع والصلوة في الثوبين
المشتبهين كانت واجبة على القولين لان في الواقع وكان لا خلاف في وجوبه لانه عين الاتيان بالواجب فهو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات
عند اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين المشتبهين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك انتهى ويرد عليه انه ان قيل بكون الافعال المتعددة مقدمة
بالنسبة الى نفس الواجب فهو بين الفساد لوضوح عدم الحاجة في وجوده الى التكرار وان اريد كون ذلك مقدمة للعلم باداء الواجب فانه كما يجب الاتيان بالفعل
يجب العلم بتفريغ الذمة ايضا فيكون التكرار واجبا لتوقف وجود العلم بالواجب عليه فدعوى كون الواجب حاصلا في ضمن المقدمة غير ظاهرة فان الواجب الذي
يكون التكرار مقدمة بالنسبة اليه هو العلم باداء الواجب وهو غير حاصل في ضمنها واداء اصل الواجب الحاصل في ضمنها ليس مما يتوقف حصوله على التكرار قطعا
فليس ذلك مقدمة بالنسبة اليه وحيث كان التكرار المفروض مقدمة بالنسبة الى وجود العلم بالواجب كان الحال فيه كسائر المقدمات من غير فرق نعم يندرج ذلك
في المقدمة السببية لكون التكرار سببا لحصول العلم فالحال فيه كسائر اسباب الواجبات ودلالة النص على وجوب التكرار في بعض الموارد لا يفيد شيئا في المقام كورود
النص بوجوب غيره من المقدمات كوجوب الوضوء والغسل للصلوة ونحوها انه لا شك في اتيانه بكل من الافعال المتكررة على سبيل الوجوب نظرا الى وجوب الاحتياط
في مثله بعد اليقين بالاشتغال فلا وجه للقول بعدم وجوب ذلك بناء على القول بنفي وجوب المقدمة مط كيف وليس الحال في ذلك الا كغيره من الاحتياط
الواجب كوجوب الاتيان بالاجزاء المشكوكة على القول بكون اسامي العبادات موضوعة للصحيحة فان وجوب الاتيان بها انما هو من جهة تحصيل العلم بالفراغ بعد
اليقين بالاشتغال وقد يقال بان وجوبها من باب الاحتياط غير الوجوب من باب المقدمة وذلك لاستصحاب بقاء الاشتغال قبل حصول التكرار او الاتيان
بالجزء المشكوك فيحكم بالوجوب من تلك الجهة لا لمجرد كونها مقدمة للعلم وضعف ذلك مما يجري بالنسبة الى الاتيان بالاجزاء المشكوكة واما في المقام فلا يصح
ذلك اذ لا وجه في نية الوجوب في كل من الفعلين الا من باب المقدمة وليس الوجه في وجوب الاحتياط الا من جهة توقف اليقين بالفراغ عليه فالقول
بعدم وجوب المقدمة مع اطباق الاصحاب ظاهرا على الوجوب من الجهة المذكورة غير متجه نعم مع الغض عن اطباقهم عليه يمكن المناقشة فيه بناء على القول بعدم
وجوب المقدمة مط الا ان اتفاقهم على الوجوب يدفع ذلك وفيه دلالة على ما ذكرنا المصر من الاتفاق على وجوب المقدمة السببية اذ لا خصوصية للسبب المذكور
من بين اسباب الواجبات قوله الحق ان الامر بالشيء الخ الخلاف في هذه المسئلة كالمسئلة المتقدمة ليس من جهة دلالة صيغة الامر على ذلك وعدمها انما الكلام في
اقتضاء ما دل على ايجاب الفعل بذلك سواء كان الدال عليه صيغة الامر او غيرها على وجه الحقيقة او المجاز بل لو دل العقل على وجوب شيء جرى فيه البحث فادراج
المسئلة في بحث الاوامر انما هو من جهة مدلولها وقد ادرجها بعضهم في الادلة العقلية كالمسئلة المتقدمة من جهة كونها من جملة الملازمات الثابتة
بحكم العقل قوله عن ضده الخاص الخ قد يفسر مطلق الضد في المقام الشامل للخاص والعام بما ينافي الفعل المامور به ويستحيل اجتماعه معه في الخارج فيعم
ذلك ما يكون مقابلته للمامور به من قبيل تقابل الايجاب والسلب كما في الضد العام او من قبيل تقابل التضاد كما في الضد الخاص وما يكون منافيا
له بالذات او بالعرض بان لا ينفك عما ينافيه بالذات كالامور الملازمة لاضداده فان منافاتها للمامور به تبعية من جهة ملازمتها لما يضاده من غير ان
يكون هناك مضادة بينهما مع قطع النظر عن ذلك وهذا التفسير للضد العام لا يخ عن ضعف ذلك وهذا التفسير للضد كما ترى فان اندراج الجزء في محل البحث
غير متجه اذ لا يزيد الحال فيها على لوازم الواجب ولوازم مقدماته بالنسبة الى البحث السابق ولا يندرج شيء منها في عنوان المقدمة كما عرفت الحال فيها اقصى الامر
ان يثبت لها هناك وجوب بالعرض نظرا الى وجوب ما يلازمها والظاهر ان المعنى المذكور مما لا يقبل النزاع حسبما مر بيانه والكلام في هذه المسئلة نظير البحث
في مقدمة الواجب من غير تفاوت فلا اشكال في حصول النهي عنها على الوجه المذكور من غير ان يكون هناك نهيا بل هي واحد متعلق بالمنهي عنه بالذات وبالآخر
بالعرض بعين النهي المتعلق بذلك الشيء ولا ربط له بما هو المتنازع فيه في المقام وفي بحث المقدمة كما مر القول فيه فالاولى تفسير الضد هنا بما ينافي المامور
به بالذات سواء كان يناقضه كما في الضد العام بمعنى الترك فيقابله تقابل الايجاب والسلب او كان مضادا له ملازما لنقيضه كما في سائر الاضداد الخاصة
المنافية للمامور به بالذات الملازمة لما يناقضه على التزامه وقد يعد منافاتها للمامور به عرضية وهو غير متجه لوضوح كون المنافاة بين الضدين ذاتية
ولذا يعد تقابل التضاد من اقسام التقابل من غير ان يرجع الى تقابل الايجاب والسلب وكان القائل المذكور يسلم ذلك ما ذكره مبني على المسامحة في التعبير
والا فالفرق بين الضد ولوازمه امر غني عن البيان هذا واما الضد الخاص فقد يطلق على كل من الافعال الوجودية المنافية للمامور به بالذات والوجه في اطلاق
الخاص عليها ظاهر وقد يطلق على المفهوم الجامع بين تلك الاضداد اعني الفعل الوجودي الخاص الذي لا يجامع المامور به بالذات وهو عنوان لكل من تلك
الاضداد ولذا لم يلاحظها بخصوصياتها على وجه كلي والنهي في الحقيقة انما يتعلق بتلك الجزئيات وان لوحظت بالعنوان العام ولا منافاة وهو بهذا المعنى
ان كان شاملا لجميع الاضداد الخاصة فربما يتوهم كون المناسب عده ضدا عاما نظرا الى ذلك لكن لما كانت الخصوصية ملحوظة في المفهوم المذكور على وجه الاجمال

بل كان المنهي عنه في الحقيقة هو كل واحد من الاضداد الخاصة وكان ذلك العنوان العام آلة لملاحظتها صح عده خاصا وقد يؤخذ المعنى المذكور باسقاط ملاحظة الخصوصية
فيقال انه الفعل الوجودي الذي لا يجامع المامور به بالذات فيكون مفاده امرا كليا منطبقا على الجزئيات الخاصة من غير ان يكون شيء من تلك الخصوصيات مأخوذة
في مفهوم الضد وهو بهذا الاعتبار ايضا ضد خاص وان كان اقرب الى العموم من الوجه الاول لكونه اعم من الوجه الاول والسابق لتعلق النهي ايضا بتلك الجزئيات الخاصة من حيث انطباق
ذلك عليها وان لم يكن شيء من تلك الخصوصيات متعلقة للنهي بملاحظة خصوصياتها بل انما يتعلق النهي بها من جهة كونها افعالا وجودية مضادة للمامور به فهي اضداد
خاصة يتعلق النهي بها من جهة كونها من جزئيات المنهي عنه فلا وجه ايضا لاندراج ذلك في الضد العام كيف ولا يتعلق النهي في الضد العام بشيء من جزئيات
الافعال وانما يتعلق بامر عام يقارن تلك الجزئيات حسبما نشير اليه انشاء الله والظاهر ان القائل باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص انما يعني به احد الوجهين
المذكورين اذ لا يعقل القول بدلالة الامر على النهي عن خصوص كل من الاضداد الخاصة بعنوانه الخاص به قوله واما العام فقد يطلق الخ يمكن ان يلحظ الاضداد الوجودية
على كل من الوجهين المتقدمين فتكون خصوصية الضد الخاص ملحوظة في احدها على احد ذينك الوجهين غير ملحوظة في الآخر على حسبما مر وعلى كل منهما فاخذ الاضداد
اما ان يلحظ على وجه يعتبر فيه الوحدة فيكون المنهي عنه هو واحد منها دون ما يزيد عليه او ان يلحظ على وجه اللابشرط فيكون النهي عن احدها نهيا عن جميع ما عداها
فيكون بمنزلة النكرة في سياق النفي وعلى جميع التقادير فليس المنهي عنه الا الضد الخاص الا انه مع دلالته على الاستغراق يكون المنهي عنه جميع الاضداد الخاصة و
مع عدمها يكون ضدا خاصا لها من غير تعيين وكان المقصود بالنهي عن ايقاع ضد مكان الواجب اي ضد كان منها فلا يعم النهي كلا من ضدي المامور به لو امكن الاتيان
بهما في زمان واحد وانما المحرم واحد منها قوله وقد يطلق ويراد به الترك هذا هو المعروف في اطلاق الضد العام وانما اطلق عليه الضد لعدم امكان اجتماعه مع
المامور به ولا ينافيه كونه عدميا اذ اعتبار كون الضد وجوديا من اصطلاح ارباب المعقول ولا ربط له باطلاق علماء الاصول واطلق عليه لفظ الضد من
جهة مقارنته للاضداد الخاصة فيكون الاطلاق المذكور مجازا من جهة المجاورة واما كونه عاما فظاهر لمقارنته لكل من الاضداد الوجودية او لشموله لما
يقارن الاضداد الخاصة وما لا يقارنها بناء على امكان خلو المكلف عن الافعال ولكون المنهي عنه حينئذ امرا عاما لا يقتضي تعلق النهي بشيء من الاضداد الخاصة كما
يتعلق النهي بالضد الخاص على احد الوجوه المتقدمة ونحو ذلك دلالة الامر على الكف عن فعل المامور به فهو ايضا فعل عام يغاير كلا من الاضداد الخاصة ويقارنها
والقائل بكون متعلق النهي هو الكف دون الترك ينبغي ان يعتبر في الضد العام في المقام الكف المذكور وح فاطلاق الضد عليه ظاهر بالنظر الى الاصطلاح
ايضا قوله وهذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن الخ وذلك لكون مدلول الصيغة طلب الفعل مع المنع من الترك فيكون دلالتها على المنع من الترك بالتضمن
وسيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله قوله واضطرب كلامهم في بيان محل الخ اعلم ان الكلام في بيان محل النزاع في المقام يقع في مواضع احدها ان المراد بالنهي عن الضد الذي
وقع الكلام في دلالة الامر عليه هل هو النهي الاصلي او التبعي وهل يراد به النهي النفسي او الغيري فانه كما ينقسم الواجب الى اصلي وتبعي ونفسي وغيري كذلك الحرام
ينقسم الى الاقسام الاربعة المذكورة فما يتعلق غرض الشارع بعدمه في نفسه فهو حرام اصلي وما يتعلق غرضه بعدمه لاداءه الى محرم او اداء عدمه الى واجب
من غير ان يكون له مطلوبية مع قطع النظر عن ذلك فهو حرام غيري وما يكون متعلقا للخطاب على نحو ما مر في الواجب الاصلي فهو حرام اصلي وما يلزم حرمته من
تعلق الخطاب بشيء آخر من غير ان يتعلق به اصالة فهو حرام تبعي وح نقول انه على القول بكون الامر بالشيء عين النهي عن ضده ليس هناك تكليفان صادران عن المكلف
بل الحاصل هناك تكليف واحد يكون امرا بالشيء وهو بعينه نهي عن ضده حسبما يأتي بيانه انشاء الله واما على القول بمغايرة الامر بالشيء النهي عن ضده واستلزامه
له فقد يبتني التزام القائل المذكور ح بحصول تكليفين يكون احدهما ملزوما والآخر لازما له لكن لا بد من القول بكون احدهما نفسيا والآخر غيريا اذ لا يعقل القول
بحصول تكليفين مستقلين في المقام يكون الآخذ بكل منهما مطلوبا في نفسه في حال ذاته ليتفرع عليهما ثوابان على تقدير امتثالهما وعقابان وعلى فرض عصيانهما
حسبما مر القول فيه في مقدمة الواجب والظاهر على هذا المذهب كون الخطاب به تبعيا لوضوح عدم دلالة الخطاب اصالة الا على تكليف واحد هو ايجاب ذلك
الشيء وانما يستفاد التكليف بالترك من جهة استلزامه له كما هو شأن الاحكام التبعية نعم لو قيل بحصول الدلالة اللفظية الالتزامية وسلم تنزيلها منزلة
الدلالة المطابقية في تعلق الخطاب به لو كان النهي عنه اصليا لكن القول بحصول الالتزام اللفظي في محل الخلاف على فرض ثبوت القائل به موهون جدا كما
ستعرفه انشاء الله ومع ذلك لا يترتب ثمرة على القول بتعلق الخطاب به اصالة والبناء على ثبوته تبعا حسبما مر الكلام فيه في مقدمة الواجب وح فما ذكره بعض الافاضل
من ان الخلاف في المسئلة في النهي الاصلي المتعلق بالضد دون النهي التبعي فهو ليس من محل النزاع في شيء بين الوهن وهو نظير ما ذكره في مقدمة الواجب من كون الخلاف
في وجوبها الاصلي بل النفسي ايضا حسبما مرت الاشارة اليه وقد بينا هناك ما يرد عليه وما يتوهم في المقام من ان ما فرع على الخلاف المذكور من فساد الضد اذا كان
عبادة موسعة يدل على ارادة التحريم الاصلي لعدم ترتب الفساد على النهي التبعي مدفوع بانه ان كان عدم ترتب الفساد على النهي التبعي من جهة عدم تعلق صريح النهي
به فهو بين الفساد لوضوح ان الفساد المستفاد من النهي المتعلق بالعبادة ليس من جهة دلالة اللفظ عليه ابتداء بل من جهة منافاة التحريم لصحة العبادة وح فاي فرق
بين استفادة التحريم من اللفظ ابتداء او من العقل بواسطة اللفظ كما في المقام او من العقل المستقل وان كان من جهة كون النهي المتعلق به غيريا اذ لا منافاة فيه
للرجحان المعتبر في العبادة ليكون قاضيا بفسادها ففيه اولا ان دعوى كون النهي المتعلق بالضد الخاص نفسيا ليكون هناك تكليفان اصليان مستقلان مما
يشهد الوجدان بفساده بل هو واضح الفساد بحيث لا مجال لتوهم الخلاف فيه كما مرت الاشارة اليه وثانيا انه لا داعي الى حمل كلامهم على هذا الوجه السخيف ومجرد ما
ذكر من الوجه لا يقضي به اذ التزام دلالة النهي الغيري المتعلق بالعبادة على الفساد اهون من ذلك بمراتب بل لا غبار عليه في ظاهر النظر نظرا الى ان صحة العبادة تتوقف
على تعلق الامر بها ومع فرض تعلق النهي الغيري بها لا مجال لتعلق الامر لاستحالة تعلق الامر والنهي بشيء واحد ولو من جهتين على ما هو المعروف بينهم وكون النهي
غيريا لا يقضي بجواز الاجتماع اذ الجهة القاضية بالمنع في غيره قاضية بالنسبة اليه ايضا لاتحاد المناط في المنع اذ مع كون ترك الفعل مطلوبا للشارع ولو لاجل الغير لا يعقل
ان يكون فعله مطلوبا له ايضا نعم هناك وجه دقيق لعدم ترتب الفساد على النهي الغيري في المقام غير ما يتخيل في بادي النظر يأتي بيانه انشاء الله ولا يقضي ذلك بصرف
كلامهم في المقام عن ظاهره وحمله على ذلك الوجه الفاسد والحاصل انه لو فرض فساد الدعوى المذكورة فمن الظاهر انه ليس امرا ظاهرا وعلى فرض ظهوره فليس في

الوضوح كوضوح فساد الزام تكليفين نفسيين حاصلين في المقام حتى يصح جعل ذلك شاهدا على حمل كلامهم على تلك الاحتمال الذي لا ينبغي وقوع الخلاف فيه
بين اهل العلم غاية الامر ان يبقى بعض ما بنوا عليه من الثمرة بعد التصحيح باقى بيانه فتلخص مما عرفت ان النزاع في المقام في تعلق النهي الغيري التبعي بالضد
فالقائل بكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده انما يعني بذلك ان القائل بعدمه يمنع عن حصول النهي عن الضد من اصله غاية الامر انه يقول بكون الضد
مما لابد من تركه او كون تركه مطلوبا بالمطلوبية المامور به لعدم انفكاكه عنه بان يكون هناك طلب واحد يتعلق بالمامور به بالذات وبترك الضد بالعرض
على ما مرت الاشارة الى نظيره في مقدمة الواجب ثانيها انه لا خلاف لاحد في كون صيغة الامر مغايرة لصيغة النهي وانه لا اتحاد بين الصيغتين في الوجود
حتى يكون صيغة افعل متحدة مع صيغة لا تفعل وكذا في عدم حصول الملازمة بين الصيغتين لوضوح خلافه بالحس فلا يقع في مثله التشاجر بين العلماء
انما الخلاف في المقام في كون صيغة الامر بالشيء قاضية بمفاد النهي عن الضد حتى يكون الحاصل بصيغة الامر امرين اعني الامر بالشيء والنهي عن ضده سواء كانا
حاصلين بحصول واحد او حصولين يتبع الثاني منهما للاول في الوجود او انه ليس الحاصل هناك الا الامر بالشيء لا غير ثم لا تامل في وقوع الخلاف بينهم
في اقتضاء الامر للنهي بالنسبة الى الاضداد الخاصة كما هو ظاهر كلماتهم وفي وقوع الخلاف بالنسبة الى الضد العام بمعنى الترك تامل نظرا الى وضوح اقتضاء
الامر له بحيث لا مجال للريب فيه فيبعد وقوع النزاع في مثله الا ان يكون الخلاف فيه في كيفية الاقتضاء حسبما يشير اليه المص ولذا حكى الاجماع على ثبوت اصل الاقتضاء
لكن يظهر من كلمات جماعة من الاصوليين وقوع الخلاف فيه ايضا منهم السيد العميدي في المنية حيث عنون البحث في الضد العام بمعنى الترك وجعل مضادا للمامور
به بالذات وما يشتمل على الترك من احد الاضداد الوجودية مضادا له بالعرض فقال بكون الامر بالشيء قاضيا بالنهي عن ضده العام بالمعنى المذكور بالذات و
عن سائر الاضداد الوجودية بالعرض وقد حكى الخلاف فيه عن جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وعزى اختياره الى محققي الفريقين من المتاخرين وهذا كما ترى صريح
في وقوع الخلاف في الامرين وربما يلوح ذلك من العلامة في النهاية وقد استقرب القول بافادة الامر بالشيء النهي عن ضده العام بمعنى الترك اذا لم يكن الامر غافلا
عنه وربما يستفاد القول به من السيد قدس سره في الذريعة حيث قال ان الذي يقتضيه الامر كون فاعله مريدا للمامور به وانه ليس من الواجب ان يكره الترك
ثم ذكر الامر المتعلق بالنوافل مع انه سبحانه ما نهى عن تركها ولا كره اضدادها فالظ على هذا وقوع الخلاف بالنسبة الى الضد العام ايض الا انه ضعيف جدا
ويمكن تصوير القول بعدم الاقتضاء فيه بوجهين احدهما ان يكون مبنيا على القول بجواز التكليف بالمحال فيجوز عنده الامر بالفعل والترك معا فلا يدل تحريم الامر
بالشيء على المنع من تركه وفيه ان قضية القول المذكور جواز حصول المنع من الترك والامر به معا فلا يلزم من حصول الامر بالفعل والترك معا الا حصول المنع من الترك
والامر بالترك فيكون المنع من الترك حاصلا في المقام ايض كما يقول به من لا يجوز التكليف بالمحال من غير فرق وكيف والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول ببطلان دلالة
التضمن او الالتزام غاية الامر انه يقول بجواز اجتماع الامرين ثانيهما ان يكون ملحوظ القائل المذكور انه ليس الحاصل في المقام الا تكليف ايجابي فقط من غير ان يتحقق
هناك تحريم بل انما يكون المنع من الترك حاصلا بالتزام العقل من غير ان يكون هناك امر غير الالزام المذكور فليس هناك ادنى نهي عن الضد وانت خبير بان ذلك ثم
التقرير المذكور حسب ما يجيء بيانه انما افاد كون الامر بالشيء عين النهي عن ضده بحسب الخارج فيعود النزاع لفظيا حيث ان القائل بعدم الدلالة يقول انه ليس هناك
شيء وراء ايجاب الفعل والامر يقول ان المنع من الترك حاصل بحصول الايجاب المذكور ثم انه قد وقع الخلاف ايض بينهم في كيفية الاقتضاء في المقامين بعد اتفاقهم على اصل
الدلالة حسبما قرره المص وسنشير اليه انه في الضد العام ثالثها ان جماعة من المتاخرين قرروا النزاع في المسئلة في الواجب المضيق اذا كان ما يضاده واجبا موسعا
وقالوا ان الواجبين اما ان يكونا موسعين او مضيقين او المامور به مضيقا والضد موسعا او بالعكس وذكروا انه لا خلاف في شيء من الاقسام الا الثالث اما الحال
في الموسعين فظاهر واما المضيقان فان كان اهتمام الشارع بهما على نحو واحد تخير المكلف بينهما وان كان احدهما اهم من الاخر تخصص الاهم بالوجوب دون الاخر وبعضهم
قسم الواجبين الى ما يكون من حق الله ومن حق الناس واحدهما من حق الله والاخر من حق الناس ففي الاول والثاني يتخير المكلف بينهما الا ان يثبت اهمية احدهما
وفي الثالث يقدم الثاني الا ان يعلم كون الاول اهم منه ومرجع ذلك الى الوجه المتقدم اذ ليس تقديم حق الناس على حقه تعالى الا من جهة الاهمية في الجملة ففيه بيان
لما هو الاهم على وجه كلي واما الوجه الرابع فالحال فيه ظاهر لوضوح عدم اقتضاء الامر بالموسع بالنهي عن المضيق لعدم مزاحمته له وقد ناقشهم بعض الافاضل في امرين
احدهما في عد الموسع مامورا به والمضيق ضدا مع انه ينبغي ان يكون الامر بالعكس لكون المضيق مطلوبا للشارع في ذلك الزمان البتة فيكون الموسع ضدا له
ولذا بنى الفاضل المذكور على اسقاط القسم الرابع وجعل الوجوه ثلثة ويدفعه ان صحة اطلاق كل من اللفظين مبني على حصول مدلوله في المقام والمفروض حصوله
فاي منافاة في اطلاق لفظه عليه وتضيق الطلب في جانب الضد وتوسعته في جانب المامور به لا يمنع من اطلاق المامور به على الموسع والضد على الاخر لوضوح تعلق
الامر بالموسع وكون الاخر ضدا له وانما اطلق المامور به على الموسع حيث ان المقص معرفة اقتضائه النهي عن ضده وعدمه فبعد ان تعلق الامر بالموسع لا يقضي تعلق
النهي بضده المفروض فلا بد في هذا اللحاظ من اعتبار الموسع مامورا به والاخر ضدا له وان كان مضيقا وهو ظ وكون بقاء الامر بالموسع محل الكلام لا يمنع
من اطلاق اللفظ عليه مع تعلق الامر به في الجملة كما هو الحال في غيره وثانيهما ان اهمية احد الواجبين في نظر الشارع انما يقضي باولوية اختيار المكلف له واين ذلك من
اختصاص التكليف به بحسب الشرع الا ان يقوم هناك دليل شرعي على وجوب تقديم الاهم كما في الصلوة اليومية بالنسبة الى صلوة الكسوف وهو امر اخر وبالجملة
المقص من الاهمية في المقام هو ما يكون وجوبه اشد في نظر الشرع واهتمامه به اكثر ولا ريب انه ان كان الحال على ذلك كان الاخذ بالاهم كذلك متعينا عند الدوران
بينه وبين غيره وثبوت الاهمية على الوجه المذكور امر خفي من ملاحظة الشرع وممارسة الادلة الشرعية من غير حاجة الى قيام دليل خاص عليه فاذا ثبت ذلك من الشرع
قضى بتقديم الاهم كما هو ظ من ملاحظة موارده هذا ولا يذهب عليك ان ما ذكره الجماعة من تخصيص محل النزاع بالصورة المذكورة غير مذكور في كلام المعظم
بل كلماتهم مطلقة وانما تعرض للتفصيل المذكور جماعة من المتاخرين وكان الحامل لهم على تخصيص الخلاف بالواجبين ظهور الثمرة بالنسبة الى ذلك اذ لو لم يكن
الضد مامورا به لم يتفرع عليه الثمرة المعروفة من الحكم بفساده على القول باقتضاء النهي عنه واخراج صورة توسعة الامرين من جهة ظهور عدم حرمة التراخي قبل تضيق
الامر فلا يعقل تحريم اضداده الخاصة حتى يتبعه الفساد واما اخراج الواجبين المضيقين فلعدم امكان تعلق الامر بهما على الوجه المذكور فاما ان يبنى على التخيير

او يحكم

او يحكم بتعين الاهم فعلى الاول لا وجه للنهي عن الضد وعلى الثاني لا يسرح لاحتمال الصحة في الاخر قلت وانت خبير بما فيه اما اولا فبانه لا داعي الى تخصيص النزاع
بالصورة المفروضة مع اطلاق كلام الاصوليين واختصاص الثمرة بالصورة المفروضة على فرض تسليمه لا يقضي بتخصيص النزاع لامكان وقوعه على سبيل الاطلاق
وان تمر الخلاف في صورة مخصوصة اذ لا يعتبر في ثمرة الخلاف جريانها في جميع جزئيات المسئلة واما ثانيا فلان اختصاص الثمرة بالصورة المفروضة محل نظر لامكان
جريانها في غير الواجبات فانه اذا كان الضد من العقود او الايقاعات امكن القول بفساده من جهة النهي المتعلق به بناء على القول باقتضائه الفساد في المعاملات
مط وايض فلو كان الضد في نفسه من الافعال المباحة فان قلنا بتعلق النهي به لم يصح الاستيجار عليه ولم يستحق العامل اخذ الاجرة عليه لاندراجه في
المحرمات ثم انجر بان الثمرة بالنسبة الى المندوبات كالصلوة المندوبة والتلاوة والزيارة ونحوها ظاهر ولا وجه لتخصيص الحكم بالواجب واما ثالثا فلان
الحكم بخروج المضيقين عن محل الخلاف غير ظ وما ذكر من الوجه انما يقضي بعدم جواز تعلق التكليف بهما معا واما اذا كان التكليف بهما على الترتيب فمما
لا مانع منه حسبما يأتي تفصيل القول فيه انش وما ذكروه من خروج الامر بالموسع عن محل الكلام فانما يصح اذا لوحظ بالنسبة الى الفعل الواقع في اجزاء
الوقت قبل تضيق الواجب اذ من البين ح عدم اقتضائه النهي عن ضده مط ولو عرضية العام بمعنى الترك اذ لا منع ح عن تركه ولا يقضي ذلك بتخلف اقتضاء
الامر بالشيء عن المنع عن تركه بل ولا النهي عن اضداده بناء على القول به قضاء بذلك ح على نحو دلالته على الوجوب فكما انه يفيد وجوب الفعل في تمام الوقت
بمعنى لزوم ادائه في المدة المضروبة له في الجملة فيفيد المنع عن اخلاء تمام الوقت عن الفعل المفروض وتركه فيه بل والمنع عن اضداده الوجودية المانعة عن
الاتيان به كذلك فتلخص مما قررنا ان القول باقتضاء الامر النهي عن ضده لا ينافي عدم حصول النهي عن ترك الواجب في اجزاء الوقت قبل حصول التضيق فان
قضيته بالنهي عن الضد انما هو على طبق الامر المتعلق به حسبما ذكرنا ولا يستلزم ذلك حصول المنع من الترك ولا النهي عن اضداده بالنسبة الى ما يحصل
بها اداء الواجب ويتصف بالوجوب من جهة تحقق الواجب به كما هو الحال في جزئيات الواجب العيني فانها متصفة بالوجوب من حيث تحقق الواجب بها مع انه
لا منع من ترك شيء من خصوص تلك الاحاد مع عدم انحصار الامر في اداء الواجب به ويجري ما ذكرناه في الموسع بالنسبة الى الواجب التخييري ايض اذا كان ما
كان ما ياتي به من الضد ضدا لبعض ما يتخير فيه دون غيره بل وبالنسبة الى الكفائي ايض اذا علم قيام الغير به على فرض تركه والداعي الى اخراج الموسع على حسب ما
ذكروه فاسد لاخراج ما ذكره ايض لحصول جواز الترك في المقامين في الجملة الا ان يق باندراجهما في الموسع وهو بعيد جدا خارج عن مقتضى الاصطلاح من غير باعث
عليه وان اطلق الموسع في المقام على ما يعم ذلك في كلام بعض الاعلام الا انه تعسف كما لا يخفى قوله فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل لامرأة قد عرفت ان قضية ما ذكره جماعة
منهم وقوع الخلاف في الضد العام ايض وذهاب جماعة منهم الى نفي الدلالة عليه بل يعزى القول به الى جماعة من الاساطين فدعوى نفي الخلاف فيه معللا بالوجه
المذكور غير متجه وكذا الحال في تنزيل المص الخلاف فيه على الخلاف في كيفية الاقتضاء من كونه على وجه العينية او الاستلزام فانه لا يوافق كلامهم ولا ما حكوه عن
الجماعة فان المحكي عنهم نفي الاقتضاء بالمرة ومع ذلك فلا يكاد يظهر ثمرة في الخلاف في كيفية الاقتضاء بعد تسليم اصله ولا يليق ادراجه بالتدوين في الكتب العلمية
وما يرى من الخلاف فيه فانما يتبعه الخلاف في اصل الدلالة حيث يقول بعض القائلين بالدلالة بثبوتها على وجه العينية وبعض اخر بثبوتها على وجه الاستلزام
فيثبتوا ذلك عند بيان الاقوال في تلك المسئلة من غير ان يعقدوا لذلك بحثا ابدا انما ذكروه في عداد الاقوال الحاصلة في الخلاف في الاقتضاء وعدمه هذا والظ
ان مراد من قال بنفي الدلالة في المقام هو ما قدمنا الاشارة اليه من انه ليس في المقام سوى ايجاب الفعل من غير حصول تكليف وحكم اخر وراء ذلك الا ان القائل
المذكور يقول بجواز ترك الواجب حتى يق بخروج الواجب عن كونه واجبا وسيأتي تفصيل القول فيه انش قوله عين النهي عن ضده في المعنى كانه اراد بذلك
انه عينه بملاحظة ما يحصل منه في الخارج فان الامر الحاصل من انشاء الامر بحسب الخارج هو الحاصل من انشاء النهي عن ضده وان اختلفا في الصيغة بل وفي المفهوم
الحاصل منهما في الذهن ضرورة ان المفهوم الحاصل في الذهن من افعل غير ما يحصل من النهي عن تركه غير ان المتحصل منهما في الخارج امر واحد الا ترى انك لو
قلت افعل هذا الشيء مثلا او لا تتركه كان مؤداهما امرا واحدا وان اختلفا بحسب المفهوم المنساق من اللفظ فان هذا القدر من الاختلاف ضروري لا يكاد
ينكره عاقل قوله لو دل لكانت واحدة من الثلث لانحصار الدلالات اللفظية بحسب الاستقراء في الثلث وقيام الضرورة بانتفاء الجميع في المقام بعد كون
مفاد الامر بالشيء والنهي عن ضده وما ذكره واضح فدعوى الدلالة اللفظية في المقام لو ثبتت لقول بحسب ما يدعيه المص فاسدة جدا قوله اما المطابقة فلان
مفاد الامرأة بعيد ذلك كون الوجوب معنى مطابقيا للامر وليس كذلك اذ لا ينحصر مدلوله في افادة مجرد الوجوب والظ ان مقصوده كونه معنى مطابقيا للهيئة ان قيل
بتعلق وضع لها بخصوصها او تنزيل الوضع المتعلق بتلك الكلمة منزلة وضعين حسبما مر بيانه وفيه ايض تامل وقد مر الكلام فيه ويمكن ان يق ان البحث في المقام
لا يدور مدار لفظ الامر وانما المقصود دلالة ايجاب الفعل على تحريم ضده فالمطابقة انما تلحظ بالنسبة الى ذلك قوله ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه يمكن
ان يق ان ضعف متمسك القوم وعدم وجدان دليل اخر عليه لا يدل على انتفائه اقصى الامر ان يقضي ذلك بالوقف فكيف يجعل ذلك دليلا على عدم الاستلزام ويدفعه
ان عدم وجدان دليل صالح عليه بعد بذل الوسع فيه ووقوع البحث عنه بين العلماء في مدة مديدة يفيد الظن بعدمه فيكون ذلك دليلا ظنيا على انتفائه وفيه
انه لا حجية في الظن المذكور في المقام اذ المفروض خروجه عن الدليل اللفظية مما يكتفى فيها بمطلق المظنة فالاولى ان يق ان المستند بعد انتفاء الدليل على الاقتضاء
المذكور هو اصالة عدم النهي عن الضد وعدم استلزام الامر له فان الحكم بالاستلزام يتوقف على قيام الدليل عليه واما نفيه فعدم قيام الدليل على الاستلزام
كاف فيه نظرا الى قيام الاصل المذكور قوله ما علم ان ماهية الوجوب اه اورد عليه تارة بان الوجوب حكم من احكام المامور به ولازم من لوازم مدلول الصيغة
على بعض الوجوه وليس مدلولا مطابقيا للفظ حتى يعد دلالة اللفظ على جزئه من التضمن بل دلالة اللفظ عليه من قبيل الدلالة على جزء معناه الالتزامي فكيف
يعد من التضمن وتارة بان الوجوب معنى بسيط لا جزء له والمنع من الترك ليس جزءا من مدلوله وانما هو لازم من لوازمه فهو طلب خاص يتفرع عليه المنع من الترك فلا
وجه لعده معنى تضمنيا وان سلمنا كون دلالة الصيغة على الوجوب على سبيل المطابقة ويمكن دفع الاول بانه لو كان المقص بالوجوب في المقام هو معناه المصطلح
اعني ما يذم تاركه او يستحق تاركه العقاب صح ما ذكر اذ لا وجه لان يكون ذلك مدلولا وضعيا للصيغة لوضوح وضعها لانشاء الطلب والوجوب بهذا المعنى

امر اخر يتبع الانشاء المذكور ويلزمه في بعض المواضع فالقول بوضع الصيغة له واضح الفساد حسبما مر تفصيل القول فيه واما اذا اريد بالوجوب في المقام هو الطلب الحتمي الحاصل من الامر بالشئ سواء تفرع عليه استحقاق ذم او عقوبة فيما اذا كان الامر ممن يجب طاعته عقلا او شرعا او لم يكن كسائر الاوامر فلا مانع من كونه مدلولا وضعيا للصيغة بل هو الذي وضعت الصيغة لانشائه حسبما مر بيانه في محله وهو عين الوجوب بالمعنى المذكور ومغاير له بالاعتبار ودفع الثاني بما عرفت من ان الوجوب وان كان معنى بسيطا في الخارج لكنه ينحل في العقل الى شيئين فان البساطة الخارجية لا ينافي التركيب العقلي فلا مانع من كون الدلالة تضمنية نظرا الى ذلك وتحقيق المقام ان مفاد الامر طلب ايجاد المبدأ على سبيل الحتم وان مفاد الخصوصية المذكورة الماخوذة مع الطلب مما ينتزع عنه المنع من الترك فان مفاد تحتم الايجاد على المكلف انه لا يتحقق منه ترك الايجاد فمفاد المنع من الترك حاصل في حقيقة الايجاب لا يتاخر حصوله عن حصول تلك الحقيقة وكون حقيقة الايجاب امرا بسيطا في الخارج لكونه قسما من الطلب خاصا لا ينافي حصول امرين به لوضوح امكان حصول مفاهيم متعددة بوجود واحد بسيط في الخارج سيما اذا كان تلك الامور بسيطة تنحل في العقل الى امور كما هو الحال فيما نحن فيه لوضوح انحلال الوجوب في العقل الى الطلب المشترك بينه وبين الندب والخصوصية المفروضة المعبر عنه بكون ذلك الطلب على سبيل الحتم والالزام او عدم الرضا بالترك او المنع من الترك ونحوها مما يؤدي مفاد ذلك فالحاصل في الخارج طلب خاص وهو مرتبة من الطلب بالغة الى حد الالزام والتحتم لكنه ينحل عند العقل الى الامرين المذكورين ولذا يكون الامر الثاني حاصلا في مرتبة حصول الطلب المذكور من غير ان يتاخر عنه في المرتبة فلو كان ذلك من لوازمه والامور الخارجة عن حقيقته كان يتوهم لم يثبت له في مرتبة ذاته لوضوح ان الماهية من حيث هي ليست الا هي ومن الواضح عند التصحيح خلافه والحاصل ان ما ينتزع منه المفهوم المذكور حاصل في حقيقة الوجوب فالمنع من الترك حاصل بحصول الوجوب لا بعد حصوله ليكون لحصول اخر متاخر عن الوجوب كما هو الحال في اللوازم التابعة لملزوماتها وعدم التفات الذهن الى التفصيل المذكور عند تصور الايجاب لا يفيد عدم كونه ماخوذا في حقيقته لوضوح ان تصور الكل لا يستلزم تصور الاجزاء تفصيلا الا اذا كان التصور بالكنه ومن هنا يتبين انه لا وجه لجعل الدلالة على الجزء حاصلة بالدلالة على الكل مطلقا بل لا بد فيه من تفصيل يذكر في محله فظهر بما قررنا ان ما ذكر في الايراد من كون حقيقة الوجوب معنى بسيطا لا جزء له ان اريد به انه امر بسيط في الخارج لا اجزاء له اصلا حتى لا يكون المنع من الترك جزءا له وانما هو لازم له باللزوم البين بالمعنى الاعم فهو فاسد لما عرفت من ان البساطة الخارجية لا ينافي التركيب في العقل والانحلال الى امور وهو كاف في كون الدلالة تضمنية كما هو الحال في المقام وان اريد به انه بسيط في العقل لا ينحل الى امور عديدة وانما يكون المنع من الترك من لوازمه وتوابعه المتاخرة عنه في الوجود كغيره من اللوازم فهو بين الفساد بعد ملاحظة ما قررناه فان قلت اذا كان النهي عن الترك جزءا من مدلول الوجوب لزم ان يكون مدلول النهي جزءا من مدلول الامر فيكون الامر دالا على طلبين وهو مما لا نقول به لوضوح ان مفاد الامر ليس الا طلبا واحدا متعلقا بالفعل قلت الذي يتراءى من كلام المصنف وغيره هو ذلك لكن ذلك غير لازم مما قررناه والتحقيق ان النهي عن الترك ليس مدلولا تضمنيا للامر بالشئ اذ ليس هناك طلب اخر في ضمن الامر متعلق بالترك وليس المنع من الترك الماخوذ جزءا من الوجوب عبارة عن النهي عن الترك بل هو عنوان من الخصوصية الماخوذة مع الطلب المائزة بينه وبين الندب فان تحتم الطلب كونه بحيث يمنع من ترك المطلوب وحيثية تحتيم احد النقيضين هي بعينها حيثية لزوم رفع الاخر فان كلا من النقيضين رفع للاخر فليس هناك طلب اخر متعلق بالترك ولا تحتيم اخر متوجه اليه بل هناك طلب وتحتيم واحد متعلق بالفعل وهو بعينه طلب لترك الترك وتحتيم له لكون الفعل بعينه تركا للترك ورفعا له فطلب ترك الترك هو عين طلب الفعل وحتميته عين حتمية ذلك الطلب فظهر ان دلالة الامر بالشئ على النهي عن ضده العام ليس على سبيل التضمن ولا الالتزام بل ليس مفاد النهي المفروض الا عين ما يستفاد من الامر وانما يتغايران بحسب الاعتبار من غير ان يكون هناك طلبان وتكليفان اصلا فليس معنى الطلب ثانيا ماخوذا في المنع من الترك بل المقصود من المنع من الترك الماخوذ قيدا للطلب ترك الفعل هو حيثية تحتم الطلب المتعلق بالفعل ولما لم يمكن انفكاك تصوره عن تصور الطلب اعتبر معنى الطلب اعتبر معنى الطلب ثانيا عند التعبير عن تلك الخصوصية فعبر عنه بالمنع عن الترك الا ترى انه يعبر عن مدلول النهي بطلب الترك مع المنع من الفعل ومن الواضح انه ليس هناك طلبان حاصلان في الحقيقة بوجه احدهما جنسا والاخر جزءا من الفصل بل لما كان تصور مفهوم الفصل حاصلا بضمه الى الجنس اعتبر فيه ذلك المعنى الجنسي على وجه الاجمال المتصور معه الخصوصية لا غير وقد لوحظ نظير ذلك في سائر الفصول ايضا الا ترى انه قد لوحظ مفهوم الذات التي ينضم اليها النطق في الناطق وكذا في غيره من الفصول مع انه من البين عندهم عدم اخذ مفهوم الذات في الفصول فليس ذلك ملحوظا الا من جهة التبعية والفصل بما هو الامر المنضم اليه فدلالة الامر على الخصوصية المذكورة تضمنية ولا يستلزم ذلك ان يكون دلالة على النهي عن الترك كذلك وانما وقع الشبهة في المقام من جهة ملاحظة مفهوم المنع من الترك حيث يرى ان مفاده طلب ترك الترك على سبيل الجزم الذي هو عين مدلول النهي وقد عرفت ان اخذ الطلب فيه ثانيا انما هو من جهة تصور الخصوصية المفروضة وليس هناك طلب اخر ملحوظ في جانب الترك اصلا فليس هناك الا طلب واحد يتعلق بالفعل وان تحلل ذلك الى مفهومين لا يجعله ذلك تكليفين وليس ترك الفعل المفروض الا امرا اصليا نفسيا باعثا على استحقاق العقوبة لكونه عصيانا ومخالفة للامر المتعلق بالفعل تحريما للترك وكذا الحال بالنسبة الى حرمة الفعل ووجوب الترك ولذا كان ترك كل حرام واجبا وترك كل واجب حراما من غير ان يكون هناك تكليفان فحيثية الامر بالفعل هي حيثية النهي عن الترك اذ ترك الترك هو عين الفعل بحسب الخارج لكون الفعل والترك نقيضين وكل منهما رفع للاخر فيكون طلب كل منهما الترك الاخر وخصوصية ذلك الطلب الحاصل في الامر باحدهما حاصل في النهي عن الاخر فاذا كان الامر بالفعل على وجه الالزام كان النهي عن تركه كذلك ايضا قوله لان كل متغايرين يعني بحسب الوجود لا بحسب المفهوم فلا يرد عليه ان مفهومي الجنس والفصل لا يندرجان في شئ من الاقسام المذكورة قوله ما لا يفتقر اتصاف الذات بها يعني به الصفات المنتزعة عن نفس الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها المنضمة اليها ومحصله التساوي في الذاتيات قوله ضرورة انه يتحقق في الحركة الخ قد يورد عليه تارة بان الامر من حيث الصدور يعني اذا اعتبر مصدرا بمعنى الفاعل قائم بالامر ومن حيث الوقوع يعني اذا اعتبر مصدرا بمعنى المفعول قائم بالمامور به وكذا الحال في النهي فلا قيام لهما بالفعل الماموربه ليلحظ امتناع اجتماعهما بالنسبة اليه وعدمه واخرى بان المفروض تعلق الامر بالشئ وتعلق النهي بضده فيكون احد الامرين وصفا للشئ والاخر وصفا لضده ولا مانع من اجتماع الضدين على الوجه المذكور كما في زيد فيحسن غلامه واجيب عن الاول تارة بان تضاد الامر والنهي ان قضي بامتناع قيامهما بموصوف واحد

وهو الامر والمامور دون الفعل المامور به اذ لا قيام للشئ منهما به الا ان المتضادين كما يمتنع اتصاف شئ واحد بهما على سبيل الحقيقة كذا يمتنع ان يكونا وصفين بحال المتعلق لشئ واحد بالنسبة الى متعلق واحد كما في زيد اسود الغلام وابيضه مع اتحاد الغلام فكذا الحال في المقام فلو كانا متضادين لم يمكن اتصاف الفعل الواحد بهما على الوجه المذكور وتارة بانه ليس مراد المستدل بيان اتحاد محل الامرين المفروضين بدعوى كون الحركة موصوفا بالامرين المذكورين بل المقصود بيان اتحاد متعلق الامرين المذكورين ليتحقق شرط التضاد بينهما على فرض كونهما ضدين لوضوح انه لا تضاد بين الامر والنهي مع تغاير المتعلق ضرورة امكان صدور صاح عن امر واحد وجواز وقوعهما على مامور واحد فالمقصود بيان حصول الشرط المذكور في المقام بكون الحركة متعلقا للامرين لا بيان اجتماع الامرين المذكورين منها وفيها اذ ليس بيان ذلك مراد تمامه لوضوح الحال في كون محل اجتماعهما احد الشخصين المذكورين على الوجه المذكور ولا يخفى عليك وهن الوجهين وعدم انطباق شئ منهما على كلام المستدل لصراحة كلامه في اجتماع ما يفرض كونهما ضدين في الحركة كيف ولو كان مقصوده ما ذكر في الجواب الاول من تعرض الاجتماع بالنسبة الى الامر والمامور فلا داعي الى الاضراب عن بيان اجتماعهما في الموصوف الواحد الى بيان كونهما وصفين بحال المتعلق بغيره ولو جعل التعرض فيه ما ذكر في الجواب الثاني من بيان حصول شرط التضاد من اتحاد المتعلق ففيه ان ذلك امر واضح غني عن البيان اذ المفروض في المقام حصول المضادة بين الامر بالشئ والنهي عما يضاد ذلك الشئ فاتحاد المتعلق على الوجه المذكور ماخوذ في اصل المسئلة لا حاجة الى بيانه وانما المقصود بيان اجتماع الامرين في محل واحد ليدل على انتفاء التضاد بينهما كما هو قضية المقام وصريح الكلام وقد ظهر بذلك ضعف الجواب الثاني ايضا فالصواب في الجواب ان يقال انه لما كان مرجع الخلاف في كون الامر بالشئ نهيا عن ضده الى ان وجوب الشئ هل يفيد تحريم ضده فيكون المفيد لوجوب الشئ هو المفيد لتحريم ضده وكان مقصود القائل بكون الامر بالشئ عين النهي عن ضده ان الامر الحاصل من احدهما عين الحاصل من الاخر والا فتغاير المفهومين من الصيغتين والمفهوم من الصيغتين امر واضح لا مجال لانكاره كما ان كان مقصوده ان وجوب الفعل المامور به عين حرمة ضده والحاصل من كل من الامر والنهي المفروضين عين الحاصل من الاخر في الخارج فمقصوده من هذه الفقرة من الحجة ابطال المضادة على تقدير عدم العينية نظرا الى وضوح اجتماع الامرين في الحركة حسبما ذكره ومن البين ان الوجوب والتحريم هما كانا صادرين عن الامر الا انهما قائمان بالفعل المامور به والمنهي عنه ولذا يتصف الفعل بالوجوب والتحريم من غير اشكال والجواب عن الثاني واضح اذ ليس المقصود في المقام دفع المضادة بين الامر بالشئ والنهي عنه ببيان اجتماعهما في محل واحد ليكون ذلك دليلا على انتفاء المضادة بينهما بل المدعى عدم المضادة بين الامر بالشئ والنهي عن ضده ومجرد كون احدهما وصفا له بحال متعلقه لا يمنع من حصول التضاد لوضوح المضادة بين قولك زيد شاب لا بن كيف ولو كان مجرد ذلك اصلا للتضاد لكان مؤيدا لكلام المستدل لا ايرادا عليه اذ هو بصدد ابطال التضاد لا تصويره وبيانه قوله كاجتماع السواد مع الحلاوة الخ كانه اراد بذلك بيان الحكم المذكور بملاحظة المثال نظرا الى انه اذا حصل الاجتماع مع ضده في ذلك كان ذلك من مقتضيات الخلافين فيثبت في جميع موارده بحصول المناط وهذا واضح وما ذكره مجرد دعوى لا شاهد عليه قوله وهو الامر بضده لا يخفى ان ضد النهي عن ضده لا ينحصر في الامر بضده اذ عدم النهي عن ضده ايضا مضاد له متقابل معه تقابل الايجاب والسلب ان قلنا بتعميم الضد في المقام لما يشمل ذلك ولو قلنا باختصاصه بالوجودي فعدم الجامع معه فاباحته الضد ايضا امر وجودي غير مجامع للنهي عن الضد ومن البين ان القائل بعدم اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده لا ينكر شيئا من ذلك وهو كاف في صدق الامر بالشئ مع ضد النهي عن ضده نعم لو اريد من جواز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر جواز اجتماعه مع كل اضداده صح ما ذكره من البيان الا ان الحكم بان ذلك من لوازم الخلافين بعيد جدا ولا شاهد عليه اصلا مضافا الى فساد دعواه من اصلها كما سيجئ الاشارة اليه في كلام المصنف قوله وانه محال لا يخفى ان المستحيل هو الامر بالشئ والامر بضده معا واما الامر به على فرض عصيان الامر الاول بان يكون الطلبان مرتبين ولا يكونا في درجة واحدة فلا مانع منه حسبما مر الاشارة اليه في مقدمة الواجب وسيجئ الكلام فيه ايضا ولا يرد عليه لزوم شئ من المفسدتين المذكورتين وذلك كاف في حصول ما ادعاه من لزوم جواز اجتماع الامر بالشئ مع الامر بضده المذكور فيبطل به ما اراده من ابطال اللازم قوله اما الاول فلانهما نقيضان اراد بالتناقض في المقام عدم جواز الجمع بين الامرين نظرا الى تدافع مدلوليهما فيعد احد الامرين المذكورين مناقضا للاخر بحسب العرف مدافعا له ولا يجوز حصول التدافع والتنافي في كلام الحكيم كما هو الحال فيما نظر له من الخبرين المتناقضين فليس غرضه من ذلك كون احد الخطابين متناقضا للاخر في حكم العقل حتى يكون الجمع بينهما من قبيل الجمع بين المتناقضين كيف ونظيره ذلك بمناقضة احد الخبرين المفروضين للاخر ينادي بخلاف ذلك لوضوح امكان صدور الخبرين عن الكاذب وح فلا يرد عليه بانه لا تناقض بين الخطابين المذكورين ولا بين الخبرين المفروضين وانما التناقض في الخبرين بين ما اخبرا به ولذا لا يجتمعان في الصدق دون نفس الخبرين ليس على ما ينبغي نعم يمكن الايراد عليه بان قضية ما ذكره من جواز اجتماع كل من الخلافين مع ضد الاخر هو ان لا يكون في احدهما ما يمنع من الاجتماع مع ضد الاخر بل يجوز الاجتماع بينهما بملاحظة انفسهما ولا ينافي ذلك حصول مانع خارجي من جواز الاجتماع كما في المقام حيث ان المانع منه حكمة الامر ووقوع احكامه على مقتضى حكم العقل ومع الغض عنه فاللازم على فرض تسليم ما ذكره جواز اجتماع الامر بالشئ مع الامر بضده في الجملة لا بالنسبة الى كل مكلف ولا ريب في جواز ذلك بالنسبة الى الامر السفهاء من غير ان يقضي بامتناع شئ من الامرين المذكورين وهو كاف فيما هو بصدده من جواز الاجتماع بينهما قوله واما ثانيا فلانه تكليف بغير الممكن قد يورد ان ما ذكره اولا من لزوم التناقض انما هو من جهة ايجاب الاتيان بالضدين في زمان واحد ولا مفسدة فيه الا من جهة التكليف بالمحال حسبما مر من الاشارة اليه فلا وجه لعده ذلك وجها اخر وقد يجاب عنه بان امتناع التكليف بالمحال يقرر من وجهين احدهما من جهة استحالة توجه الارادة نحو المحال مع العلم باستحالته وثانيهما من جهة لزوم السفه بل الظلم ايضا لو ترتب عليه العقوبة من جهة المخالفة فاشار بالوجه الاول الى الاول واراد بالثاني الاستناد الى الجهة الثانية ودفع ذلك بان في المحال تحقق قصد المحال من العامل وانما الطلب المحال الذي هو حقيقة التكليف ونارادة الفعل فلا استحالة فيه الا من الجهة الثانية وفيه ان ما ذكره من حقيقة التكليف ان كان هو ما يقتضيه التحقيق حسبما مر بيان الكلام فيه الا ان ظاهر المشهور بين اصحابنا والمعتزلة هو اتحاد الطلب والارادة لا تغايرهما كما اختاره الاشاعرة فالجواب مبني على ذلك ومن ما ذكرنا يتم حمل العبارة على ما ذكره بعيد جدا فان الوجهين المذكورين كما ذكرنا فاضيان بامتناع التكليف بالمحال ومقتضى العبارة كون المفسدة الاولى مغايرة لذلك لا ربط لها بامتناع التكليف بالمحال فما ذكر في التوجيه محل نظر لا وجه لحمل العبارة عليه فالمتجه في دفع الايراد حمل الوجه الاول على ما قررناه وذلك الوجه كاستحالة التكليف بالمحال مبني على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين والمفسدة المترتبة على كل

من الوجهين من قبيل واحد وكانه لذا ردد المستدل بينهما مشيرا بذلك الى صحة تقريره بكل من الوجهين قوله ان كان المراد بقولهم لا يخفى ان الاحتمالين المذكورين في الجواب يتماهما بالنسبة الى الضد الخاص ولو كانت عمومه لعينية بالنسبة الى الضد العام حسبما مر من انه الانسب بالقول المذكور يكون المراد بالضد الترك ويكون مفاد القول بان الامر بالشيء عين النهي عن ضده ان مفاد طلب ايجاد الشيء عين مفاد طلب ترك تركه اذ مفاد عدم العدم هو الوجود فان كلا من الوجود والعدم رفع للآخر فطلب الوجود وطلب عدم العدم شيء واحد وان اختلف المفهوم منهما فهما عنوانان عن امر واحد حسبما مر تفصيل القول فيه وح فلا حاجة في بيانه الى ذلك الوجه الطويل مع وضوح فساده قوله منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين قد عرفت ان الدعوى المذكورة ليست بينة ولا مبينة بالدليل فهي في محل المنع بل من الواضح فساده ما المسألة من الدليل على خلافها قوله وقد يكونان ضدين لامر واحد لا يخفى ان كونهما ضدين لامر واحد لا يقضي بعدم اجتماع كل منهما مع ضد الآخر في الجملة حسبما يقتضيه المقدمة المذكورة في الاحتجاج الا مع اختصاصهما في ذلك نعم لو ادعى كون حكم الخلافين جواز اجتماع كل منهما مع كل واحد من اضداد الآخر صح ما ذكره الا انه لا دلالة في العبارة المتقدمة على الدعوى المذكورة وان توقف عليها صحة الاحتجاج في المقام كما مرت الاشارة اليه قوله واعتذر بعضهم الخ يمكن ان يوجه ما ذكره ايضا بان القائل المذكور قد يقول بكون دلالة الامر على الوجوب على سبيل الالتزام فيكون دلالته على المنع من النقيض التزامية ايضا لكونه جزءا من معناه الالتزامي فليس المراد بالتضمن في كلامه هو التضمن بمعناه المصطلح ليكون جزءا من معناه المطابقي بل اراد به الجزئية بالنسبة الى معناه الالتزامي وقد يمكن ان يوجه ايضا بانه وان كانت دلالته على المنع من النقيض تضمنية الا انه لم يرد بالاستلزام في المقام كون دلالته على المنع من النقيض التزامية بل اراد به الاستلزام بين الدلالتين فيكون الدلالة على الكل مستلزما للدلالة على الجزء وهو كذلك اذ من البين كون الدلالة التضمنية تابعة للدلالة المطابقية لازمة لها وان اتحدتا ذاتا فان المغايرة الاعتبارية القاضية بتعدد الدلالتين كافية في الحكم بتبعية الثانية للاولى ولزومها لها فاللزوم في المقام بين الدلالتين فما اراد في الاحتجاج كون الدلالة تضمنية والملحوظ في الدعوى حصول اللزوم بين الدلالتين فلا منافاة قوله بان الكل يستلزم الجزء كانه اراد بذلك اطلاق اللازم على مجرد عدم الانفكاك كما عبروا عن عدم انفكاك الكل عن جزئه باستلزامه له وان لم يكن الجزء من لوازم الكل بحسب الاصطلاح فكما يصح القول بان الكل يستلزم الجزء يصح ان يقال ان الامر بالشيء يستلزم المنع عن نقيضه مع كون المنع من النقيض جزءا من مدلوله حسبما ذكره وح فلا غبار عليه وكان المصنف فهم مما ذكره حمل الاستلزام على معناه الظاهر واراد تصحيح كون الدلالة على الجزء من قبيل الاستلزام بما ذكره من استلزام الكل لجزئه ولذا قال انه كما ترى مشيرا الى ضعفه وانت خبير بوهن ذلك في حد فساده ويبعد حمل كلام المعتذر عليه قوله لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء الخ قد عرفت ان عقد النزاع في كيفية الاقتضاء بعد تسليم نفس الاقتضاء مما لا يترتب عليه ثمرة اصلا فلا وجه لكون النزاع المعقود عليه بينهم في ذلك ثم انه قد نوقش في المقام بانه لو كان مراد المستدل هذا الاحتمال لم يخل تعبيره عن نوع استدراك لثبوت مطلوبه الذي هو المغايرة بينهما بكون المنع من النقيض جزءا من مفهوم الوجوب فلا حاجة الى ضم قوله فالدال على الوجوب الخ قلت وكذا الحال لو حمل كلامه على بيان اصل الاقتضاء لوضوح انه بعد اثبات كون المنع من النقيض جزءا من مفهوم الوجوب يثبت دلالته عليه فلا حاجة ايضا الى ضم ما ذكر فلا يعقل فرق ولو في بادي الرأي بين الوجهين حتى يمكن تفريع الايراد المذكور على احد الوجهين دون الآخر وقد اجاب المورد من المناقشة المذكورة بانه لما كان الكلام في مدلول الصيغة لم يكن كون الوجوب مدلولا للصيغة حتى يكون الدال على الوجوب دالا على المنع من النقيض وهو ايضا مشترك بين الوجهين كما بينه عليه المورد المذكور فالمناقشة المذكورة ليست في محلها نعم لو نوقش من جهة استدراك المقدمة المذكورة ثم اجاب بما ذكر لم يكن له وجه قوله لان يرد في الجواب بين الاحتمالين كانه اراد بذلك الترديد في الشق الاول من الجواب بين الاحتمالين المذكورين من كون الاحتجاج لكيفية الاقتضاء او لاصل الاقتضاء فيتلقى بالقبول بناء على الاول ويرد بما ذكر في الجواب من خروجه عن محل النزاع على الثاني ويدل على ارادة ذلك ان ما نظر فيه المصنف من الجواب المذكور انما هو بالنسبة الى ذلك الشق دون الشق الثاني فلا كلام له فيه اصلا وانما ايراده على اطلاق المجيب في ايراده على الشق الاول بل كان ينبغي له التفصيل الذي ذكره في التحقيق فظهر بذلك ان ما فسره بعضهم من كون المراد بالاول ارادة الترك وبالثاني هو ارادة الاضداد الخاصة ليس على ما ينبغي كيف ولو اراد الاول وكان كلامه في اثبات اصل الاقتضاء وورد عليه ما اورده على المجيب وقد اعترف به المص ايضا حيث قال ان ما ذكره في الجواب يتم على التقدير الثاني فلا وجه لان يتلقاه بالقبول مط كيف وما ذكره خ عين كلام المجيب فكيف يجعل ذلك مقتضى التحقيق بعد ذكره الايراد المذكور على الجواب مضافا الى ما فيه من التعسف لبعد ارادة الاحتمالين المذكورين في كلام المجيب عن ظاهر كلامه نظرا الى بعدها عن العبارة وانما المنساق منه هو ما ذكره المص من الاحتمالين فانه قوله والتحقيق ان يردد بين الاحتمالين عدم حصول ذلك من المجيب والذي ينبغي ان يذكر في الجواب فلا وجه لان يحمل الاحتمالان المذكوران على ما ذكره في التفسير المذكور وكذا ما فسره به بعضهم من ان المراد بالاول ان يكون الاحتجاج لاثبات كيفية الاقتضاء فيتلقى بالقبول لان له محلا صحيحا وهو حمل الضد على العام بمعنى الترك وبالثاني هو اثبات اصل الاقتضاء فيرد النقض بين الترك والضد الخاص ويجاب عنه على حسب ما ذكره في كلام المجيب لا يخفى ما فيه من التعسف فان مجرد صحة الحكم على بعض الفروض لا يقضي بقوله مط بل لا بد من التفصيل فيتلقى بالقبول على احد الوجهين ويرد على الآخر ودعوى ظهور العبارة ح في ارادة الضد العام لبعد اطلاق النقيض على الاضداد الخاصة الوجودية غير مسموعة ولو كان كل يجري ذلك في الصورتين فلا وجه للرد بل على الثاني دون الاول بل ينبغي ح ذكره في الوجهين وتركه منهما قوله ان الامر لا يجاب يطلب فعله الخ يمكن ان يقال ان الدليل المذكور هو الدليل الاول بعينه غاية الامر انه اخذ هنا ذات لم تؤخذ في الاول وسائط الاستدلال في المقامين واحد فقد اعتبر هناك كون مدلول الامر طلب الفعل مع المنع من النقيض الذي هو بمعنى حرمة النقيض وهنا قد جعل مفاد الامر طلب الفعل مع المنع من النقيض الذي هو بمعنى حرمة النقيض وهنا قد جعل مفاد الامر طلب الفعل على وجه يذم على تركه ومفاد ذلك هو حرمة الترك ايضا وما ذكره من الوجه في ارجاع الترك الى الفعل جار في الاول ايضا الا انه لم يلتفت اليه هناك نعم قد صرح في الاول بكون المنع من النقيض جزءا للوجوب مدلولا تضمنيا له وهنا لم يصرح بذلك بل في عبارته تحمل لكون ذلك مدلولا التزاميا له لاحتمال ان يؤخذ الوجوب طلبا من لوازمه استحقاق الذم على تركه وح يمكن الجمع بينه وبين الدليل الاول ليتوافق مؤداهما بان الملحوظ في الاول كون حرمة النقيض جزءا من مدلول الامر والمأخوذ في الثاني على التقدير المذكور كون استحقاق الذم لازما له فلا منافاة لوضوح ان استحقاق الذم من لوازم التحريم فاستند هناك الى كون تحريم النقيض جزءا

من مفهوم الوجوب الذي هو مدلول الامر وهنا الى ما يلزمه من استحقاق الذم على الترك واكمل ذلك بارجاع الترك الى الفعل حسبما قرر ناه قوله ولا نزاع لنا في النهي عنه فقد يورد عليه بانه يرد عليه عين ما اورده على المجيب عن الدليل الاول فانه ذكر ايضا خروج ذلك عن موضع النزاع فاورد عليه بعدم صحة الاطلاق المذكور وان التحقيق الترديد بين الاحتمالين ويدفعه انه لما كان تقرير هذا الاستدلال ظاهرا في اثبات اصل الدلالة في مقابلة من ينكرها كما هو ظاهر من ملاحظة قوله اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه فان ذلك مما يتوقف عنده دفع توهم عدم دلالته على النهي فلذا اجاب عنه المصنف بانه لا نزاع لنا في النهي عنه حسبما يفيده الدليل المذكور بحيث لا يفيد سوى اصل الدلالة ووقوع النزاع في كون تلك الدلالة على سبيل العينية او التضمن او الالتزام مما لا دخل له بهذا المقام وح فلا ينافي ذلك ما سبق من المصنف من صحة وقوع النزاع في الضد العام بالنسبة الى كيفية الدلالة ولا حاجة الى ان يؤتى في الجواب ان ذلك لا يفيد الاستلزام كما ادعاه المستدل وانما يفيد التضمن حسب ما ذكرناه والاولى توجيه العبارة بحملها على ذلك بان يكون المراد منها انه لا نزاع لنا في النهي عنه في الجملة ومجرد ذلك لا يتم ما ادعيت من الاستلزام بل هو على سبيل التضمن لبعد ذلك عن العبارة جدا كيف لو اراد ذلك لاشار الى منع افادته كون الدلالة على سبيل الالتزام دون التضمن ولا يدفعه بان ما يفيده مما لا نزاع لنا فيه ويمكن تقرير الاستدلال بوجه يفيد كون الدلالة على سبيل التضمن كما هو مقتضى الدليل الاول فان الوجوب الذي هو مدلول الامر هو مطلوبية الفعل على وجه يذم تاركه وكونه بحيث يذم تاركه هو مفاد تعلق النهي بتركه فان المنهي عنه هو الذي يذم فاعله ويؤيد ان تعريف الواجب بما يذم تاركه تعريف بالرسم وحده في الحقيقة هو طلب الفعل مع المنع من الترك وهو الباعث على استحقاق الذم على تركه والمنع من الترك هو عين مفاد النهي عنه الى آخر ما ذكره وح فيمكن ان يراد من قوله ولا نزاع لنا في النهي عنه تلقيه له بالقبول لا دفعه بخروجه عن محل النزاع حسبما مر في كلام المجيب المتقدم وقد يحمل كلامه على ارادة اثبات الالتزام لكنه لا يوافق دليله السابق لظهوره بل صراحته في اثبات التضمن ومع ذلك فاقصى ما يفيده ذلك هو الاستلزام العقلي دون الالتزام اللفظي كما لا يخفى قوله يعني انه لا بد عند الامر من تعقله يعني بذلك انه لا يريد به اللزوم العقلي بان يكون العقل طرفا للزوم وملزومها بان يستحيل الانفكاك بينهما بحسب الذهن ليكون لازما بيناله بالمعنى الاخص بل يريد باللزوم العقلي ان العقل يدرك ذلك اللزوم وان توقف ذلك على واسطة في الاثبات ليكون اللزوم غير بين او اكتفى في ادراكه بمجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما لان الشرع يحكم به وليس المراد من عدم حكم الشرع به علمنا انفراده في الحكم به كما هو الحال في الملزومات الثابتة بالشرع مما لا يستقل العقل بادراكه والا فمن الظاهر انه اذا حكم به العقل فقد حكم به الشرع ايضا قوله فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى قضية ظاهر العبارة ان ذلك بيان الكلام القائل بالاستلزام فالايراد عليه بانه ان اريد به الضد العام فغير مفيد في استنباط الاحكام وان اريد به الضد الخاص فغير مسلم اذ ليس ترك الضد من جملة مقدمات الفعل ليس في محله قوله وانت اذا تأملت الخ لا يخفى انه اراد القائل المذكور تنزيل كلام القائل بالدلالة على النهي عن الضد العام على ما ذكره فهو مما لا شاهد عليه ذهاب البعض الى حصول الدلالة اللفظية بالنسبة اليه مما لا بعد فيه ولا داعي الى التنزيل بعد قضاء كلامه بذلك وان اراد تنزيل كلام القائل بالدلالة على النهي عن الضد الخاص فليس بالبعيد لبعد القول بالدلالة اللفظية بالنسبة اليه جدا كيف والدلالة المذكورة على فرض ثبوتها ليست بينة بالمعنى الاعم ايضا بل يتوقف ثبوتها على قيام الدليل عليه فدعوى اللزوم البين بالمعنى الاخص كانه مصادم للضرورة وليس في كلام القوم على ما رأينا تصريح باثبات الدلالة اللفظية وان فرض اطلاق بعضهم حصول الدلالة اللفظية فتنزيله على ارادة الضد العام ليس بذلك البعيد فاستنكار المصنف لما قرره القائل المذكور على العلامة ليس على ما ينبغي قوله احدها ان فعل الواجب الخ قد عرفت تحامل القائلين بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص وكلامهم انما يقولون به من جهة الدلالة العقلية بملاحظة قيام الدليل العقلي القاطع عليه حسب ما صرح به المفصل المذكور كما يقتضيه هذه الحجة المقررة وهي عمدة حججهم على المسألة والمعول عليها كما ستعرف الحال فيها وتقريرها ان ترك كل من الاضداد الخاصة من مقدمات حصول الواجب نظرا الى استحالة اجتماع كل منها مع فعل الواجب فيكون مانعا من حصولها وترك المانع من جملة المقدمات وقد تقرر ان مقدمة الواجب واجبة فيكون ترك الضد واجبا واذا كان تركه واجبا كان فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد يورد عليه بوجوه احدها المنع من كون ترك الضد من مقدمات الفعل وانما هو من الامور المقارنة له وليس مجرد استحالة اجتماع الضد مع اداء الواجب قاضيا بكونه من موانع ادائه ليكون تركه مقدمة لفعله فان الامور اللازمة للموانع مما يستحيل اجتماعها مع الفعل مع انها ليست مانعة منه ولا تركها مقدمة لحصوله وقد يحتج على ذلك ايضا بوجوه احدها انه لو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده لكان فعل الضد مقدمة لترك ضده بالاولى اذ التوقف المدعى في الاول من قبيل توقف المشروط على الشرط وفي الثاني من قبيل توقف المسبب على السبب فان من البين ان فعل الضد مستلزم لترك الآخر وسبب لتركه والتوقف على المقدمة السببية اوضح من غيرها والتالي فاسد جدا والا لزم صحة قول الكعبي بانتفاء المباح فالمقدم مثله ثانيها انه لو كان كذلك لزم الدور فانه لو كان فعل الضد من موانع فعل الواجب كان فعل الواجب مانعا منه ايضا ضرورة حصول المضادة من الجانبين وكما ان ترك المانع من مقدمات حصول الفعل فكذا وجود المانع سبب لارتفاع الفعل فيكون فعل الواجب متوقفا على ترك الضد وترك الضد متوقفا على فعل الواجب ضرورة توقف المسبب على حصول سببه غاية الامر اختلاف جهة التوقف من الجانبين فان احدهما من قبيل توقف المشروط على الشرط والآخر من توقف المسبب على السبب وهو غير مانع من لزوم الدور ثالثها ان من المعلوم بالوجدان انه اذا حصل ارادة المأمور به وانتفى الصارف عنه حصل هناك كل من فعل المأمور به وترك ضده فيكونان اذن معلولي علة واحدة فلا وجه لان يجعل ترك الضد من مقدمات الفعل فكما ان السبب الباعث على حصول احد النقيضين هو الباعث على رفع الآخر فكذا السبب لحصول احد الضدين هو السبب لرفع الآخر فلا ترتب بين ترك الضد والاتيان بالفعل لوضوح عدم حصول الترتب بين معلولي علة واحدة اذ هما موجودان في مرتبة واحدة لا تقدم لاحدهما على الآخر في ملاحظة العقل ويرد على الاول انه ان اريد بكون فعل الضد سببا للترك الآخر انه السبب فيحتى انه يتعين على المكلف الاتيان به ليتفرع عليه ما يجب عليه من ترك ضده فهو بين الفساد ضرورة انه كما يصح استناد الترك الى وجود المانع كذا يصح استناده الى عدم الشرط او السبب وان اريد به كونه سببا للترك في الجملة وان جاز ان يكون هناك سبب آخر لحصوله فلا دليل به يستلزم ذلك ح ما ارتضاه الكعبي من انتفاء المباح اذ مع استناد الترك الى غيره لا يكون فعل الضد

لظهور ان سبب الواجب مما يكون واجبا اذا كان هو المؤدى اليه لا مطلقا فلا يكون ذلك السبب واجبا اصلا وانما يكون مقارنا لحصوله غاية الامر انه لو فرض كون
ترك الضد المحرم مسببا عن فعل ضده لزم ان يكون ذلك الضد واجبا وذلك لا يقضى بانتفاء المباح مط على انا نقول بامتناع ذلك لان فعل الضد مسبوق
دائما بارادته وهى كافية فى حصول ترك المحرمات الحرام سابقة على فعل الضد فلا يكون فعل الضد هو الباعث على ترك ضده فى شئ من المقامات وسيجئ تفصيل
القول فى ذلك فى دفع شبهة الكعبى وعلى الثانى ان وجود الضد من موانع وجود الضد الاخر مط فلا يمكن فعل الامر الا بعد تركه وليس فى وجود الامر الاشارة
كونه سببا لترك ذلك الضد اذ لا ينحصر السبب فى ترك الشئ فى وجود المانع منه فان انتفاء كل من اجزاء العلة التامة علة تامة لتركه ومع استناده الى احد تلك
الاسباب لا توقف له على السبب المفروض حتى يرد الدور فان قلت نعم مع فرض انتفاء سائر الاسباب وانحصار الامر فى السبب المفروض يجيئ الدور وهو كاف فى
مقصود المجيب قلت انه لا ... سبب السبب المؤدى الى الترك فى فعل الضد حسبما عرفت لكونه مسبوقا بارادته وهى كافية فى تسبيبه الترك لوضوح ان السبب
الداعى الى احد الضدين صارف عن الاخر فلا يتحقق استناد الترك اليه بالفعل فى شئ من الصور لا يقال انه يجرى الكلام المذكور ح بالنسبة الى ذلك السبب الداعى الى
المامور به لمضادته لضد المامور به ايضا نظرا الى امتناع اجتماعه معه فيتقرر لزوم الدور بالنسبة اليه لانا نمنع من ثبوت المضادة بينهما ومجرد امتناع الجمع بين
الامرين لا يقضى بالمضادة اذ قد يكون الامتناع بالعرض كما فى المقام فان امتناع اجتماعه معه من جهة مضادة السبب الموصل اليه اعنى ارادة ذلك الضد نظرا الى امتناع
اجتماع الارادتين ولذا كان صارفا عن ذلك الضد كيف ومن البين ان ارادة احد الضدين لا يتوقف على ترك الضد الاخر بوجه من الوجوه ولذا يصح استناد ذلك
الترك الى ترك الارادة دون العكس لا يقال انا نجرى الكلام ح بالنسبة الى الارادة المفروضة وارادة ذلك الضد اذ لا شك فى ثبوت المضادة بينهما فنقول ان حصول
الارادة المذكورة سبب لعدم ارادة ضده لما ذكرنا ان وجود احد الضدين سبب لانتفاء الاخر مع ان وجودها يتوقف على انتفاء الاخر بناء على كون عدم
الضد شرطا فى حصول الضد الاخر لانا نقول ان ارادة الفعل وعدمها انما يتفرع عن حصول الداعى وعدمه فقد لا يوجد الداعى الى الضد اصلا فيتفرع عليه
عدم ارادته من غير ان يتسبب ذلك عن ارادة ضده بوجه من الوجوه وقد يكون الداعى اليه موجودا لكن يغلبه الداعى الى المامور به وح فلا يكون عدم ارادة الضد
مستندا ايضا الى ارادة المامور به ليكون توقف ارادة المامور به على عدم ارادة ضده موجبا للدور بل انما يستند الى ما يتقدمها من غلبة الداعى الى المامور
به ومغلوبية الجانب الاخر الباعث على ارادة المامور به وعدم ارادة الاخر فيكون وجود احد الضدين وانتفاء الاخر مستندا فى الجملة الى علة واحدة من غير ان
يكون وجود احدهما علة فى رفع الاخر ليلزم الدور ولا ينافى ذلك توقف حصول الفعل على عدم ارادة ضده حسبما سيجيئ بيانه ثم نعم فان قلت انا نجرى الدور
ح بالنسبة الى غلبة الداعى الى المامور به وغلبة الداعى الى ضده لكونهما ضدين ايضا وقد صار رجحان الداعى الى الفعل سببا لانتفاء رجحان الداعى الى ضده والمفروض
توقف حصول الضد على انتفاء الاخر فيلزم الدور المذكور قلت لا سببية بين الامرين بل رجحان الداعى الى الفعل انما يكون بمرجوحية الداعى الى الضد فهو حاصل
فى مرتبة حصول الاخر من غير توقف بينهما بالتقدم لذلك احدهما على الاخر فى الوجود ... رجحان الداعى الى المامور به مكافئ فى الوجود لمرجوحية الداعى الى ضده اذ الرجحان
والمرجوحية من الامور المتضايفة ومن المقرر عدم توقف تقدم احد المتضايفين على الاخر فى الوجود ورجحان الداعى الى الضد مع رجحان الداعى الى المامور به
ان لم يكونا متضايفين الا ان رجحان الداعى الى الضد منفى بعين مرجوحية الداعى اليه من غير ترتب بينهما فان مرجوحيته عين عدم رجحانه على الاخر فرجحان الداعى
الى المامور به مكافئ لمرجوحية الداعى الى ضده الذى هو مفاد عدم رجحانه من غير حصول توقف بين الامور المذكورة وتوضيح المقام ان الامرين المتقابلين
ان كان تقابلهما من قبيل تقابل الايجاب والسلب فلا توقف لحصول احد الطرفين على ارتفاع الاخر اذ حصول كل من الجانبين عين ارتفاع الاخر وكذا الحال فى تقابل
العدم والملكة وقد عرفت عدم التوقف فى تقابل التضايف ايضا واما المتقابلان على سبيل التضاد فيتوقف وجود كل على عدم الاخر الا ان يرجع الامر فيهما الى احد
الوجوه الاخر كما فى المقام وعلى الثالث انا نقول بكون فعل المامور به وترك ضده معلولين لعلة واحدة فاسد لوضوح كون كل من الضدين مانعا من حصول
الاخر والمفهوم كون ارتفاع المانع من مقدمات الفعل والفرق بين الضد والنقيض ظاهر لظهور ان حصول كل من النقيضين بعينه رفع للاخر فليس هناك امر
بعد ان معلولين لعلة واحدة بخلاف المقام اذ ليس حقيقة وجود احد الضدين هى بعينها مفاد رفع الاخر وانما يستلزمه وما يترائى من حصول الامرين بارادة الفعل وانتفاء
الصارف عنه لا يفيد كونهما معلولين لعلة واحدة لامكان كون ذلك سببا اولا لانتفاء الضد ثم كون المجموع سببا لحصول الفعل فيكون عدم الضد متقدما
فى الرتبة على حصول الفعل وان كان مقارنا له فى الزمان فان قلت اذا كان ترك الضد لازما للارادة الملزمة للفعل حاصلا بحصولها فلا داعى للقول بوجوبه
بعد وجوب ملزومه فالحال فيه كسائر لوازم المقدمة وقد عرفت انه لا وجوب لشئ منها وان لم تكن منفكة عن الواجب قلت قد عرفت ان انتفاء احد الضدين من
مقدمات حصول الاخر غاية الامر ان يكون من لوازم مقدمة اخرى للفعل فان ذلك لا يقضى بعدم وجوبه قبل وجوب ملزومه وما اقضى الامر عدم اقتضاء كونه
من لوازم المقدمة وجوبه من جهة وجوب الفعل وهو لا ينافى اقتضاء وجوب الفعل وجوبه من حيث كونه مقدمة له الا ان يقال باختصاص ما دل على وجوب
المقدمة بغيره وهو فاسد لما عرفت من اطلاق ادلة القول بوجوب المقدمة واذا عرفت تفصيل ما قررناه ظهر لك فساد ما ذكر من منع كون ترك الضد
مقدمة ومنع اقتضاء استحالة الاجتماع مع الفعل قاضيا بكون تركه مقدمة لما عرفت من الدليل المثبت للتوقف ما ذكر من النقض سند المنع الاخر
واضح الفساد للفرق البين بين الاضداد والموانع وما يلازمها فان استحالة الاجتماع هناك ذاتية وهنا بالعرض والمانعية انما تتم بالاول دون الاخر ثانيها
ان القول بوجوب المقدمة لا يقضى بوجوب ترك الضد الموصل الى اداء الواجب فان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث ايصالها الى
الواجب لا مط فاذا لم يكن المكلف مريدا لفعل الواجب لم يكن ترك الضد موصلا الى الواجب فلا يكون الحكم بوجوب المقدمة قاضيا بوجوب ذلك نظرا الى انتفاء
التوصل به ح الى الواجب اذ لم يكن ح ترك الضد واجبا فلا يجيئ النهى عنه ويدفعه ما عرفت من ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث
كونها موصلة الى الواجب لا بخصوص ما هو الموصل اليه وقضية ذلك وجوب ترك الضد فى المقام من حيث ايصاله الى اداء الواجب بان يجتمع مع ارادة الواجب
وسائر مقدماته ليتفرع عليها اداء الواجب ولا يمنع من وجوبه مقارنته لانتفاء سائر المقدمات اذ مطلوب الامر ح ايجاد الجميع وعدم اقدام المكلف على

ايجادها لا يقضى بخروج شئ منها عن الوجوب فعدم حصول الايصال بها بان يأتى بسائر المقدمات ايضا فيتبعه الايصال فح اذا اراد بغيرها كان تاركا للواجب
بغيرها كان تاركا للمامور به بما من المقدمات دون ما اتى به ايضا حسبما يقتضيه التقرير المذكور ثالثها المنع من وجوب المقدمة مط او خصوص المقدمة
الغير السببية كما اختاره المصنف وقد اشار اليه بقوله فانا نمنع وجوب المقدمة وجوابه ما تبين من ثبوت وجوب المقدمة مط وبطلان القول بنفى وجوبها
على الاطلاق او على التفصيل حسبما مر القول فيه رابعها ان المقدمة انما تجب للتوصل الى الواجب كما يقتضيه الدليل الدال عليه وقضية ذلك اختصاص الوجوب
بحال امكان حصول التوصل بها الى الواجب ولا ريب انه مع وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعى اليه المستمر مع الاضداد الخاصة لا يمكن التوصل بها فلا وجوب
لها خامسها ان حجية القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب عند التمكن منها ما لكون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها دون ما اذا لم يكن
مريدا له كما هو الحال عند اشتغاله بفعل الضد وهذان الوجهان هما اللذان اشار اليهما فى كلام المص فى اخر المسئلة وهما الاشارة الى ما يرفعهما قوله وهو محرم
قطعا لما عرفت من الاتفاق على دلالة الامر بالشئ على النهى عن ضده العام بمعنى الترك وان وقع الكلام فى كيفية تلك الدلالة حسبما مر قوله لان مستلزم المحرم
محرم هذا انما مبنى على ما مر من وجوب المقدمة السببية فكما يكون سبب الواجب واجبا فكذا يكون سبب الحرام محرما لاتحاد المناط فيهما وهذا هو الذى بنى عليه المص
ره فى الجواب ومبنى على ثبوت تحريم الاسباب المفضية الى الحرام اما من تتبع موارد حكم الشرع بحيث يعلم بناء الشرع على تحريم تلك الاسباب او لدعوى الاجماع على
ذلك بالخصوص فلا ربط له اذن بالقول بوجوب المقدمة قوله فان العقل يستبعد قد عرفت ان مجرد استبعاد العقل لا ينهض حجة شرعية على اثبات الحكم فى
الشريعة فالاستناد اليه فى المقام مما لا وجه له اصلا ثم ان المراد بالعلة فى المقام هو المقتضى لحصول الحرام اذا صادف اجتماع الشرائط ولا يريد به خصوص العلة التامة
نحو مصطلح كيف ولو اراد به ذلك لزمه القول بوجوب الشروط فانها من اجزاء العلة التامة ومن البين ان تحريم الكل يستدعى تحريم اجزائه ولا يقول المص
ره به ويمكن ان يريد به الجزء الاخير من العلة التامة فانه الذى يتفرع عليه حصول الحرام فما يقال من ان ما ذكره انما يتوجه اذا كان علة تامة للازم ليس على ما
ينبغى والمراد بتحريمه كونه محظورا فى الشريعة مطلوبا تركه على ما هو المقصود من الحرام وليس المراد به ان يترتب عليه عقوبة اخرى سوى العقوبة المترتبة على اللازم وهو
فساده فى المقام وليس استحقاق العقوبة كلية من لوازم التحريم مط حتى يلزم القول بحصوله بعد القول بتحريمه والمراد بكون تحريم المعلول مقتضيا لتحريم علته
هو قضاؤه بتحريم علته المفضية الى الحرام بان يكون وجود الحرام مسببا عنه لا مجرد ما يكون من شانه العلية وان لم يستند وجود الحرام اليه هذا اذا استند الحرام
اليه عن احدى تلك العلل فقارنها وجود غيرها من غير ان يتسبب ذلك الحرام عنها واما اذا لم يأت به وكان له اسباب عديدة فظ ما ذكره المص تحريم الجميع
لكون كل منها سببا لحصول الحرام نقضيته قضاء تحريم المعلول بتحريم علته هو حرمة جميع تلك الاسباب وقد يورد فى المقام بان تسليم المص كون تحريم المعلول
قاضيا بتحريم علته يستلزم قوله بوجوب المقدمة الغير السببية ايضا لكون ترك الواجب محرما قطعا وكون ترك كل من مقدماته علة لترك الواجب فمستلزما
له وان لم يكن هناك استلزام من جانب الوجود وتخصيص العلة والمعلول بالوجوديين تحكم صرف لاطراد العلة وكذا القول بتخصيص احدهما بذلك فلا يصح
لدح نفى وجوب غير السبب حسبما اختاره قلت وقد مر تفصيل الكلام فى ذلك عند ذكر الدليل المذكور فى عداد ادلة القول بوجوب المقدمة فلا حاجة
الى اعادته وبملاحظته يتبين الحال فى الالزام المذكور قوله فان انتفاء التحريم فى احد المعلولين الخ لا يخفى ان قضية ما ذكره من قضاء تحريم المعلول بتحريم العلة
انه مع انتفاء التحريم عن المعلول لا قضاء فيه بتحريم العلة واما قضاؤه بانتفاء التحريم عن العلة فلا لوضوح ان انتفاء الملزوم لا يقضى بانتفاء اللازم واقصى ما
يفيده انتفاء السبب الخاص لانتفاء المسبب من تلك الجهة لا مط وهو لم يقم حجة على ان اباحة المعلول قاضية باباحة العلة كما ان تحريمه قاض بحرمتها غاية
الامر عدم تحريمها من تلك الجهة وهو لا ينافى حرمتها من جهة اخرى اذ نفى التحريم عن الفعل من جهة خاصة لا يستلزم نفيه مط كيف ومن البين ان شيئا من المحرمات
لا تحريم فيها من جميع الجهات وانما يحرم من الجهة المقتضية له وكذا الحال فى المقام فان القبح الحاصل فى العلة من جهة قبح معلوله واداؤه الى القبح منفى بانتفاء القبح
عن معلوله واين ذلك من قضاء ذلك بالحكم باباحته فما ذكره من ان انتفاء التحريم فى احد المعلولين يستدعى انتفائه فى العلة ليختص المعلول الاخر بالتحريم
من دون علته ضعيف جدا اذ قد عرفت ان قضية انتفاء التحريم فى احد المعلولين عدم تحريم علته من تلك الجهة وهو لا ينافى تحريمه من جهة اخرى وهى حرمة
المعلول الاخر ثم ان قضية ما ذكره من قضاء انتفاء التحريم عن المعلول بانتفاء التحريم عن علته على فرض تسليمه لاقتضاء حرمة العلة على تحريم المعلول ضرورة
دلالة انتفاء المعلول على انتفاء العلة ولا تقضى للكون تحريم العلة سببا لتحريم المعلول كما يستفاد من كلام المدقق المحشى ان الافادة المذكورة انما يجيئ
من جهة اقتضاء ارتفاع الحرمة عن المعلول لارتفاعها عن العلة فاذا حرمت العلة كشف ذلك عن تحريم المعلول اذ لو لم يكن محرما لقضى بعدم تحريم علته وقد فرض
خلافه هذا ولا يخفى عليك ان ما ادعاه المص من لزوم اتحاد العلة والمعلول وكذا معلولا علة واحدة ان اراد به حصول محرمات عديدة يستحق الاتى بها عقوبات
متعددة على حسبها فهو واضح الفساد اذ لا يزيد ما ذكره على حكم المقدمة وقد عرفت انه لا عقوبة مستقلة على ترك المقدمات ولا قائل به كك فى المقام
وكذا ان اراد به ثبوت التحريم الغيرى كك بعد ثبوت التحريم النفسى لاحدهما فانه انما يتم بالنسبة الى علة المحرم دون معلوله اذ لا قائل بكون ما يتفرع على الحرام
من اللوازم محرما الخ والحاصل انه اذا تعلق التحريم بشئ كان المحرم هو ذلك الشئ دون غيره مما يتبعه بالجهة غاية الامر ان يكون السبب المفضى اليه محرما من جهة
الايصال اليه حسبما قرره ولا دليل على تحريم غيره اصلا كيف ولو صح ما توهم لكان ايجاب الاسباب قاضيا بايجاب مسبباتها وتحريم ترك السبب الواجب قاضيا
بتحريمه مسببه مع ان الامر بالعكس بل قد يقال بان التكاليف لا يتعلق بالمسببات وانما يتعلق باسبابها كما مرت الاشارة اليه فان اراد به استناد التحريم الى ما ذكره
بالعرض نظرا الى عدم انفكاكه عن الحرام نظير ما مر فى مقدمة الواجب من وجوبها بالعرض لوجود دليها فهو كك قطعا وقد مر هناك ان ذلك مما لا ينبغى النزاع
فيه ولا فى جريانه فى لوازم الواجب ولوازم المقدمات والاسباب الا ان حمل العبارة على ذلك بعيد جدا كما هو ظ من ملاحظة كلامه اذ ليس الحرام ح الا شيئا واحدا
يتعلق به التحريم بالذات وغير ذلك مما يلزمه او يتبعه انما يحرم بتحريمه بالتبع والعرض فليس هناك الا تحريم واحد وهو لا يلائم ما ذكره كيف ولو اراد ذلك لما
جاد له انكاره فى القسم الاخر لوضوح جريانه فيه ايضا لدوران الحال فيه مدار عدم جواز الانفكاك ولو بحسب العادة فلا يعقل منعه من ذلك بالنسبة اليه قوله

واما اذا انتفت العلية بينهما اه لا يخفى ان الامرين المتلازمين في الوجود اما ان يكونا علة ومعلولا بلا واسطة او معها كالمعلول المعلول مع علة العلة او يكونا معلولي علة واحدة كالف وهذه العلية اما بحسب العقل فالتلازم بينهما عقلي او بحسب العادة فالملازمة عادية ومن الظاهر ان العلية العادية بمنزلة العقلية في تفريع الاحكام في المقام من غير تفاوت ولذا نصوا في باب مقدمة الواجب على تعميم السبب للعقلي والعادي فان اريد بالعلة في المقام ما يعم ذلك كما هو الظاهر فلا اشكال الا ان حكمه بحصول التلازم في غير هذه الصورة مما لا وجه له اذ لا يصح الملازمة وعدم الانفكاك بين الشيئين من دون ذلك على سبيل الاتفاق مما لا يعقل بالنسبة الى افعال المكلفين اذ مع امكان الانفكاك عقلا او عادة يكون للمكلف التفريق بينهما وان ادرجت العلية العادية في القسم الثاني فالحكم بعدم جريان حكم المتلازمين فيه كما ترى قوله لان تضاد الاحكام باسرها يمنع اه لا يخفى انه كما يمنع تضاد الاحكام من اجتماع اثنين منها في محل واحد كذلك يمنع منه قبح التكليف بما لا يطاق وذلك ظ فيما اذا اوجب الاتيان باحد المتلازمين وحرم الاتيان بالاخر فانه يتعذر على المكلف امتثال الامرين ومراعاة انه كما يستحيل بالنسبة الى ... بين واكثر تحريم ترك المامور به وان لم ينافه باحة فعل الضد الا انه ينافي وجوبه على ما هو مورد ثمرة المسئلة بل ينافي استحبابه لاستحالة الامتثال له بعد تحريم ما يلازمه فدفع الوجه المذكور بان قضية التضاد امتناع اجتماعها في موضع واحد لا موضعين لا يدفع ما ذكرنا فالحكم بجواز حصول حكمين من الاحكام الخمسة مط في المتلازمين من المفروضين ليس على ما ينبغي قوله على ان ذلك لو اثر اشار بقوله ذلك الى التلازم بين الشيئين يعني لو كان التلازم بين الشيئين مط قاضيا بعدم حصول حكمين منها في المتلازمين لثبت قول الكعبي و قد يجعل قوله لو اثر بمنزلة لو صح فيكون قوله ذلك اشارة الى كون مطلق التلازم بين الشيئين مانعا من اتصاف المتلازمين بحكم غير حكم الاخر فلو صح ذلك لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح والاول اظهر قوله لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح اه لا يخفى ان شبهة الكعبي على تقرير المص مبنية على عكس هذه المسئلة اي اقتضاء النهي عن الشيء بالامر بضده وهو انما يتبين باثبات توقف ترك الحرام على فعل ضده ووجوب مقدمة الواجب كما سياتي بيانه انش واما الوجه الذي ذكره المص في الشبهة فلا توقف له على كون فعل الضد من مقدمات ترك الحرام ليتوقف تركه عليه ولا على وجوب مقدمة الواجب وانما يبتني على عدم اختلاف المتلازمين في الحكم بعد ثبوت الملازمة بين ترك الحرام والاتيان بفعل من الافعال وتفريعهما على البيان المذكور ان ترك الحرام يلازم فعلا من الافعال المضادة للحرام وترك الحرام واجب فيكون ما يلازمه واجبا لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم فاذا ثبت وجوب ذلك قضى بوجوب كل من تلك الافعال على سبيل التخيير وهذا التقرير كتقرير المص مبني على عدم امكان خلو المكلف عن فعل من الافعال فهو في سعة عن هذه الشبهة ونحوها ومع البناء على عدم امكان خلوه عن الافعال فالجواب عنه على مذاق المص ما سيجي بيانه في كلامه وسنقرر ما يرد عليه والحق في الجواب عنه هو المنع من لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم واقصى ما يق في المقام ان الامر الثابت لاحد المتلازمين من ايجاب او مرجوحية او ... ترك او منع فعل ثابت للاخر بالتبع والعرض من غير ان يتحقق هناك شيئان بل يكون الثابت شيئا واحدا ينسب الى احدهما بالذات والى الاخر بالعرض على حسب ما تقرر تفصيل القول فيه فغاية الامر ان يكون احد الافعال الوجودية واجب الحصول بتبعية وجوب ترك الحرام بمعنى انه يلزم الاتيان به من جهة لزوم ترك الحرام لعدم انفكاكه عنه فهو واجب بوجوبه فهو في نفسه غير واجب لا لنفسه ولا لغيره فليس في ذلك نفي المباح بوجه من الوجوه اقصى الامر ثبوت الوجوب بالعرض في تجاوز الكلي المفروض الملازم لترك الحرام فيثبت ذلك للجزئيات المندرجة تحته تبعا فان اراد القائل بوجوب المباح ما ذكرناه فلا خلاف في المعنى وان اراد ثبوت الوجوب له بنفسه سواء كان نفسيا او غيريا فقد عرفت عدم نهوض الدليل المذكور عليه اصلا بل يمكن ان يق ان الوجوب بالعرض على الوجه المذكور لا يثبت لخصوص شيء من الاضداد وانما يثبت للكلي الشامل لتلك الجزئيات حيث انه الذي لا ينفك عن ترك الحرام بخلاف كل من الجزئيات لحصول الانفكاك بالنسبة الى كل منها فلا وجه للقول بوجوب شيء منها بالتبع فانه انما يتبع عدم الانفكاك وهو غير حاصل بالنسبة الى تلك الخصوصيات فثبوت الحكم على الوجه المذكور للكلي لا يستتبع ثبوته للفرد نظرا الى عدم حصول الجهة الباعثة لثبوته بالنسبة الى شيء من الافراد فلا وجوب اذن لشيء من الاضداد الخاصة بالعرض ايض وان وجب الكلي المراد منها على الوجه المذكور فتامل قوله ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث انهم القول اه اراد بذلك ردهم لقوله بالنظر الى الشبهة المعروفة المبتنية على وجوب المقدمة دون التقرير الذي ذكره اذ لا ربط له بوجوب المقدمة حتى يتضايق عليهم الامر من جهة القول بوجوب المقدمة وتقرير شبهته المعروفة ان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اما الاولى فظاهرة والثانية قد قررت في المسئلة المتقدمة واما الثانية فيحتج عليها تارة بان فعل الضد سبب لترك الحرام حيث ان وجود احد الضدين سبب لرفع الاخر فيتوقف عليه توقف المسبب على سببه واخرى بانه لما لم يمكن خلو المكلف عن الفعل توقف تركه لفعل الحرام على التلبس بفعل اخر لئلا يلزم خلوه عن الافعال واجيب عنه بوجوه احدها منع المقدمة الثانية وما ذكر في الاحتجاج عليها لا يفيد توقف ترك الحرام على فعل المباح اذ قد يحصل ذلك بفعل الواجب ايضا فان ذلك لا يقضي بعدم وجوب المباح اذ اقصى الامر حصول ذلك الواجب بما يعم الواجب والمباح فيتخير المكلف بين الامرين فالواجب ان هو الاتيان بفعل من الافعال الغير المحرمة سواء كان واجبا او غيره غاية الامر ان يتحقق في الواجب جهتان للوجوب ثانيها المعارضة بانه لو تم ما ذكر من الدليل لزم ان يكون الحرام واجبا فيما اذا حصل به ترك حرام اخر فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد وانه مح ورد ذلك بانه انما يقضي ذلك باجتماع الحكمين من جهتين ولا مانع منه ويدفعه ان الايراد مبني على جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين فلا يتم على مذهب المص من المنع وعليه مبنى الجواب فالحق في الايراد عليه ان يق انه مسقط اذن للواجب ليس الاتيان بالحرام من افراد الواجب وان حصل به الاداء لترك حرام اخر اذ ليس كل موصل الى الواجب مندرجا في المقدمة الواجبة كما مرت الاشارة اليه ثالثها المنع من وجوب مقدمة الواجب وهو اوضح الاجوبة بناء على القول بنفي وجوب المقدمة واما القائل بوجوبها مط فلا بد له من التزام غيره من الاجوبة لينحل به الاشكال وقد استصعب ذلك على الامدي فتحير عن حل الاشكال لاجل وجوب المقدمة قائلا انه لا خلاص عنه الا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به وهو خرق للقاعدة الممهدة على اصول الاصحاب ثم ذكر ان ما ذكره الكعبي في غاية الغموض والاشكال وعسى ان يكون عند غيري حله ولذا اشار المص الى ضيق الامر على الجماعة من جهة القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مط مشيرا بذلك الى انه لا يقول به مط فهو في سعة من ذلك كالمص المانع من وجوب

غير المقدمة السببية والحاجبي حيث اختار في الجواب عن الشبهة منع وجوب المقدمة مط نظرا الى اختيار اختصاص الوجوب بالشرط الشرعي دون العقلية والعادية ولا ريب ان ترك الضد من المقدمات العقلية نعم لو كانت المضادة بينهما مما ثبت بحكم الشرع امكن قوله بالمنع منه ولا يلزم مط القول بنفي المباح وقضية كلامه توقف دفع الشبهة على المنع المذكور والتحقيق خلافه كما سيتبين الحال فيه انش ومما يورد في المقام بان بعض تقريرات شبهة الكعبي لا يتوقف على وجوب المقدمة مط ولا على عدم اختلاف المتلازمين في الحكم حسبما اعتبر في التقرير الاول فانه ذكر العلامة ره في تقرير شبهته ان المباح ترك للحرام وترك الحرام واجب فالمباح واجب اما الثاني فظ واما الاول فلانه ما من مباح الا وهو ضد لحرام فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للفعل وكان الاتيان بالفعل رفع لتركه فكذا الاتيان بضده رفع للفعل فاما ان يراد من كون فعل المباح تركا للحرام انه عينه او انه سبب لتركه حيث ان الاتيان باحد الضدين سبب لرفع الاخر وعلى كل حال فلا توقف لها على وجوب مقدمة الواجب مط اما على الاول فظ اذ لا ربط لها بوجوب المقدمة حتى يتسع الامر من جهتها على من ينكره واما على الثاني فلكونه اذن سببا لحصول الواجب فلا اتساع على المجيب من جهة انكاره وجوب المقدمة اذ كان قائلا بوجوب السبب كما هو ملحوظ المص وفيه ان التقرير المذكور لشبهة الكعبي واهن الوجوه اما على الاول فواضح ضرورة ان الاتيان بالضد ليس عين رفع الفعل وانما يلابسه ويقارنه وانما الذي هو الترك المقارن له فلا قاضي بوجوب الضد المقارن لذلك الواجب اما على الثاني فبان ترك الحرام لا يتسبب عن فعل الضد وانما السبب المؤدي اليه هو الصارف عن فعل الحرام اعني عدم ارادته من اصله او لارادة ضده المفروض المقدمة على فعله ولو سلم كون فعل الضد سببا فهو من احد الاسباب اذ كما يستند عدم الشيء الى وجود المانع فقد يستند الى عدم المقتضي وانتفاء احد الشرائط فلا يتوقف ترك الحرام على خصوص الاتيان بفعل الضد ولا يقضي ذلك بوجوب كل من تلك الاسباب على وجه التخيير لعود المحذور اذ مع استناد الترك الى بعض تلك الاسباب لا وجوب لغيرها اصلا فليس مقص المص من وقوع القائل بوجوب المقدمة في الضيق من جهة التقرير المذكور لما عرفت من سهولة اندفاعه بل وضوح فساده وانما الباعث على الضيق هو تقريره المتقدم لوقوع الاشكال في دفعه وقد عرفت اعتراف الامدي وغيره بصعوبة الامر في دفعه وعدم ظهور اندفاعه بغير منع وجوب المقدمة مط قوله والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف اه ملخص ما ذكره في الجواب انه ان تحقق الصارف عن الحرام تفرع عليه الترك ولم يتوقف على امر من الاتيان بالضد وغيره وان لم يتحقق الصارف عنه وتوقف الترك على فعل ضد من اضداده لزم القول بوجوبه بناء على القول بوجوب المقدمة ولا يلزم منه نفي المباح راسا حسبما يدعيه المستدل غاية الامر وجوب الضد في تلك الصورة الخاصة ولا مانع للقائل المذكور به منه سيما مع ندور تلك الصورة ويرد عليه ان الصارف عن الحرام ان كان خارجا عن قدرة المكلف واختياره كان الاتيان بالمحرم ممتنعا بالنسبة اليه معه فيرتفع التكليف فلا تحريم وهو خروج عن الفرض اذ الملحوظ في الاحتجاج صورة ثبوت التحريم على ما هو معلوم من تعلق التحريم بالمكلفين وان كان تحت قدرته فقضية التقرير المذكور كون كل من الصارف وفعل الضد كافيا في اداء الواجب اعني ترك الحرام فاللازم من ذلك تخيير المكلف بين الامرين فيكون الاتيان بالضد المباح احد قسمي الواجب التخييري اعني الصارف عن المنهي عنه اسقط وجوب الاخر فيبقى سائر الاضداد الخاصة على اباحتها ويدفعه انه انما يتم ذلك بالنسبة الى حال وجود الصارف واما بالنظر الى الزمان الذي يليه فالتخيير على حاله فيجب عليه في كل حال احد امرين من تحصيل الصارف عن المنهي عنه او ايجاد ضده فاذا حصل الصارف سقط عنه ايجاد الضد بالنسبة الى حال حصوله لا بالنظر الى ما بعده لتخييره اذن بين الامرين وان علم ببقاء الصارف الى الزمان المتاخر فان مجرد العلم بحصول احد الواجبين المخيرين في الزمان الثاني لا يقضي بسقوط الاخر قبل حصوله على ان ذلك لو تم لكان جوابا مستقلا عن الاحتجاج من غير حاجة الى التمسك بحصول الصارف فان اختيار احد الاضداد الخاصة قاض بسقوط الوجوب عن البواقي فيكون باقية على اباحتها فلا يفيد ذلك نفي المباح راسا كما هو المدعى ويمكن دفع الايراد المذكور بوجه اخر وذلك بان يق ان حصول الصارف ليس عن اختيار المكلف مع كون الفعل والترك الحاصل منه اختياريا بيان ذلك ان حصول الفعل في الخارج انما يتبع مشية المكلف وارادته له في الخارج فان شاء المكلف حصل الفعل وان لم يشأ لم يحصل ذلك عين مفاد قدرته عليه لكن حصول المشية وعدمها انما يكون بالوجوب والامتناع نظرا الى الدواعي الباعثة عليه في نظر الفاعل من ... لوازمه واثاره وما يترتب عليه من ثمراته وغاياته فتميل النفس الى احد الجانبين بعد ملاحظة الداعيين والغايات المترتبة على الامرين من الفعل والترك الذي هو عين الارادة انما يتبع ما عليه نفسه من الشقاوة والسعادة وغلبة جهة الحق والباطل وغير ذلك من الصفات المناسبة لتلك الافعال فيترجح عنده احد من جهتها وظاهر ان ذلك غير موكول الى اختياره بل لا مدخلية لارادته ومشيته في حصوله بل الارادة تابعة له وكون ذلك الداعي خارجا عن اختيار المكلف لا يقضي بكون الفعل والترك المترتب عليه خارجا عن قدرته واختياره كما توهمه المورد ضرورة كون الفعل تابعا للمشية والاختيار وليست حقيقة القدرة والاختيار الا ذلك فاذا كان كل من الفعل والترك موكولا الى مشية الفاعل لا غير فان شاء فعل وان شاء ترك كان ذلك الفاعل قادرا مختارا بالضرورة وان كانت مشيته لاحد الطرفين بالوجوب نظرا الى ما ذكرناه فان ذلك لا ينافي صدق الشرطية المذكورة التي هي من اللوازم البينة لحقيقة القدرة او عين حقيقتها فكون الفعل مقدورا عليه لا يقضي بكون الدواعي ايض مقدورا عليها داخلة تحت اختيار المكلف وانما الاختيار متعلق بالافعال الصادرة منه المتعلقة لمشيته من جهة ناطيها بها وجوبا ووجودا وعدما واما المشية فهي مقدور عليها بنفسها صادرة عن اختيار المشي بخلاف الدواعي خارجة عن اختيار المكلف لم تكن متعلقة للتكليف وان تعلق التكليف بالفعل المقدور عليه فح نقول ان كان الصارف عن الفعل حاصلا حصل الترك من غير ان يتوقف حصوله على الاتيان بضد من الاضداد وانما يكون الاتيان به من لوازم وجود المكلف من قبل امتناع خلوه عن الفعل وان لم يكن حاصلا وتوقف الترك على الاتيان باحد الاضداد وجب ذلك من باب المقدمة حسبما قرره وقد يورد عليه بان خروج الداعي عن اختيار المكلف لا ينافي تخييره بين ذلك وما يكون حصوله باختياره نظرا الى تعلق الوجوب في المخير باحدهما ومن الظ انه اذا كان واحد منهما مقدورا عليه كان الفعل الجامع بينهما مقدورا عليه ايض فيصح التكليف به فان حصل غير المقدور عليه اكتفي به في سقوط الواجب بالنسبة الى زمان حصوله على ما هو الشان في المخير والا وجب عليه الاتيان بالاخر ولا ينافي ذلك وجوب الفعل الجامع عليه عند دوران الامر بينهما بالنسبة الى الزمان المتاخر حسبما قرر في الجواب المتقدم فلذلك تم الاحتجاج ايض ويرد عليه ان تعلق التكليف بغير المقدور ولو على سبيل التخيير سفه

من الحكيم لا نرى انه لا يصح التكليف بالجمع بين النقيضين او صلوة ركعتين وان كان القدر الجامع بينهما مقدورا عليه فلا وجه للالزام به في المقام وفيه انه يصح التكليف بالطبايع المطلقة مع انه يندرج فيها الافراد الكثيرة مما لا يتعلق بها القدرة ولا يمنع ذلك من تعلق الامر بالمطلق لانه يجب من افراده على سبيل التخيير ما يتعلق القدرة بها من جهة الامر بالمطلق فكذا الحال في المقام فليس المقص وجوب غير المقدور على سبيل التخيير بل المدعى وجوب احد الامرين من المقدور وغيره فيتعلق الوجوب بالمقدور منه وبه فمن ذلك يتم ما يصح في الطبايع المطلقة مما يتحصل في ضمن الافراد فيتبعه وجوب تلك الافراد دون ما اذا تعلق الامر بامرين او امور على وجه التخيير فيتبعه وجوب القدر الجامع او تعلق ابتداء باحدها على ما هو الحال في التخيير ولذا لا يصح في المثال المتقدم وبذلك ان المفروض في المقام من قبيل القسم الاول فان الوجوب انما يتعلق بما يتوقف عليه الترك الواجب وهو احد الامرين فان عدم الفعل قد يكون لانتفاء شرطه وقد يكون لوجود المانع منه فالوجوب انما يتعلق بالكلي المذكور ويتحقق ذلك بكل من الامرين المذكورين من الصارف وفعل الضد ولا يتعلق بخصوص كل منها ليندفع بما ذكره فاذا كان الصارف غير مقدور عليه وقت عليه الامر قلت تمام ما ذكر ان اريد بالجواب المذكور في كلام المص كون الترك حاصلا تارة من جهة وجود الصارف اعني انتفاء الارادة او سببها التي هي شرط في وجود الفعل واخرى بوجود المانع الذي هو فعل الضد فلا يلزم من وجوب الترك القول بوجوب المباح مط بل في خصوص الصورة الاخيرة اذ ح يتجه الايراد عليه بما ذكر بل يرد عليه غير ذلك ايض حسبما يجيء الاشارة اليه واما ان اريد به غير ما ذكر حسبما بان بيانه فلا يتجه الايراد المذكور من اصله وستعرف الحال فيه قوله وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان اه يريد انه مع وجود الصارف عن فعل الحرام يتحقق ترك الحرام قطعا من غير ان يتوقف الترك على فعل من الافعال الا انه ان قلنا بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر كان الاشتغال بفعل من الافعال من لوازم وجود المكلف حيث انه لا يمكن خلوه من كون جديد او ما هو في الكون الباقي اما اذا قلنا ببقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لم يلزم الترك فعلا من الافعال وامكن انفكاكه عن جميع الافعال هذا على ما ذكره في الاستدلال فان المنشأ من الفعل هو التاثير واما ان اريد بالفعل الاثر الحاصل من الفاعل سواء كان عن تاثير مقارن له او سابق عليه فيبقى الاثر بنفسه فالتلبس بفعل من الافعال ح من لوازم وجود المكلف مط اذ لا يمكن خلو الجسم عن الاكوان سواء قلنا ببقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر اولا فانما قرر في المقام بان الكلام في ان ما يصح وصفه بالاباحة هل يجوز خلو المكلف عنه اولا فان مقصود الكعبي بذلك نفي المباح راسا ومن البين ان الاثر المستمر يتصف بالاباحة والحرمة ولذا يكون الساكن في المكان المغصوب متلبسا بالحرام وان قلنا بالبقاء والاستغناء فهنا جدا اذ لا يرتبط التفصيل المذكور باصل الجواب وانما هو استدراك مبني على ما هو الظ من لفظ الفعل المذكور في كلام المستدل فلا مانع عن سقوطه ذلك لو فسر الفعل في كلامه بالمعنى الثاني والتزم بكونه من لوازم الوجود مط وقد نبا فيه ايض بان البناء على تجدد الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر لا يستلزم عدم خلو المكلف عن الفعل لمنع وجوب سبق الكون من الحركة او السكون والاجتماع والافتراق الى محله لجواز اسناده الى غيره وانت خبير بوهن الاحتمال المذكور ولو اريد به عدم اسناده الى المكلف باسا كيف ولو كان كذلك لما صح اتصافه بالتحريم والاباحة ولو اريد به عدم استناد البقاء او الاكوان المتجددة اليه فلا وجه لامكان اتصافه بها ح من جهة التفريع الا انه لا يخ عن بعد والامر فيه سهل قوله واما مع انتفاء الصارف توقف الامتثال اه اورد عليه بان تسليم توقف ترك المنهي عنه على فعل الضد يستلزم الدور وبعد ملاحظة ما سلمه اولا من توقف فعل احد الضدين على ترك الاخر حسبما يظهر من جوابه عن الدليل الاول حيث اختار الجواب بمنع وجوب المقدمة دون ان يمنع كون ترك الضد مقدمة وسيصرح به ايض اذ يلزم ح توقف ترك المنهي عنه على فعل ضده وتوقف فعل ضده على ترك المنهي عنه ويدفعه انه ليس المقص من توقف ترك الحرام على فعل ضده انه لما كان وجود المانع من اسباب انتفاء الشيء وكان فعل الضد مانعا عن الاتيان به كان الاتيان بما يضاد الحرام من المباحات سببا لانتفائه كما ان وجود الصارف قاض بانتفائه من جهة قضاء انتفاء الشرط بانتفاء المشروط فيكون التوقف المذكور في المقام من قبيل توقف المسبب على السبب كيف ولو اراد ذلك لكان لزوم الدور ظاهرا لا مدفع له ويرد عليه مع ذلك امور اخر منها لزوم القول بوجوب فعل الضد مط على نحو التخيير لتوقف الترك ح على احد الامرين من الصارف وفعل الضد فيجب عليه الاتيان باحدهما فلا يصح الجواب حسبما قرره بتفصيل القول فيه ومنها انه لا يمكن ان يكون فعل الضد سببا بالفعل لترك ضده حيث انه مسبوق ابدا بارادته وارادته لا يجامع ارادة الحرام وانتفاء ارادته قاض بالصرف عنه وبالجملة ليس الباعث على الترك الا حصول الصارف عن الفعل وعدم ارادة المكلف له الا ان انتفاء الارادة قد يكون من اول الامر وقد يكون من جهة ارادة ضده فح نقول ان ترك الحرام انما يكون لوجود الصارف عنه ولا توقف لحصول الصارف على الاتيان بفعل الضد وان كان حصوله في بعض الاحيان من جهة ارادة الضد فذلك لا يقضي بتوقف مطلق الصارف عليه ولو قضى به فلا ربط له بالتوقف على فعل الضد الا في بعض الوجوه كما سنشير اليه فما ذكره من التوقف ان اراد به ذلك فهو فاسد جدا ومنها انه لا يصح قوله بعد ذلك فمن لا يقول به اي بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مط فهو في سعة من هذا وغيره فان من لا يقول به كذلك قائل بوجوب السبب حسبما مر حيث انه ليس محل خلاف يعرف ومع الغض عنه فمن لا يقول بوجوب السبب بل هو المعروف بينهم وليس على ما ذكره في سعة منه لكون فعل المباح ح سببا لترك الحرام بل مراده بذلك توقف ترك الحرام على فعل الضد على سبيل الاتفاق بان يكون المكلف على حال يصدر منه الحرام لو لم يتلبس بضده بان يكون تلبسه بالضد شاغلا له عن غلبة ميله الى الحرام فيتمكن بذلك من ترك ارادته الباعثة على تركه فليس التوقف المفروض من قبيل توقف المسبب على السبب فترك الارادة انما يكون من النفس بعد اشتغالها بفعل الضد او في حال اشتغالها به فليس انتفاء الحرام بسبب وجود ضده الغير المجامع معه في الوجود كيف وقد لا يكون ترك الحرام مجامعا لفعل ضده المفروض في الوجود بان يتوقف ترك الحرام على فعل الضد ولا يتقدم بالزمان كما اشرنا اليه في صورة اقترانه معه لا يقع منه فعل الضد الا بعد ارادته وهي كافية في الصرف عن الحرام حسبما مر ومما ذكرنا يعلم انه قد يكون ما يتوقف عليه ترك الحرام غير ضده اذا كان شاغلا له عن التصدي للحرام سواء كان الاشتغال به متقدما على ترك الحرام او مقارنا له على نحو ما ذكر في الاضداد وح فيندفع عنه الايرادات المذكورة بجمع اما الاول فلانه لا توقف لترك الحرام عليه من جهة كونه سببا لحصوله بل يتوقف حصول الصارف عنه على ارادته القاضية بعدم ارادة ضده فلا دور واما الثاني فلانه لا توقف لترك الحرام ح الا على الصارف غير ان الصارف عنه قد يتفق توقفه على فعل الضد بل على ارادته حسبما ذكر فلا مجال ح للقول بالتخيير بين الاتيان بالصارف وفعل الضد فلا وجوب لفعل الضد ابتداء نعم انما يجب ح اذا اتفق حصول التوقف المفروض ح هو الذي الزم به المص على القول بوجوب المقدمة

واما الثالث فواضح واما الرابع فلعدم كون التوقف المفروض من قبيل توقف المسبب على السبب حتى يرد عليه ما ذكر نعم يمكن ان يورد في المقام تارة بان ما ذكره من فرض انتفاء الصارف ح غير متجه لما عرفت من كون فعل الضد ح مسبوقا بارادته الصارفة عن ارادة الحرام فلا وجه لما قرره من التفصيل بين وجود الصارف وعدمه فلا يوافق ذلك ما ذكرناه واخرى بان دعوى توقف ترك الحرام على فعل الضد مما لا وجه لها لكون التعرض للحرام ح اختياريا غير خارج عن قدرته والا لم يكن موردا للتكليف كيف ومن البين ان فعل الضد ح ليس من مقدماته الشرعية ولا العقلية والعادية فلا وجه لعده موقوفا عليه في المقام مع امكان حصول الترك من دونه ولذا يبقى معه التكليف به والقدرة عليه شرعا وعقلا وعادة بعد انتفائه الا ان يتم مقدمة الواجب يشمل مثل ذلك وهو غير معروف بينهم كما يظهر من ملاحظة تقسيمهم للمقدمة في بحث مقدمة الواجب فلا يتجه القول بوجوب فعل الضد لذلك بل الواجب هو ترك الحرام خاصة فلا وجه لجعل ذلك قسما اخر قسيما للفرض الاول والزام القائل بوجوب المقدمة به ويمكن دفع الاول بان مقصود المص من الصارف في المقام هو الصارف الابتدائي غير ما يتعلق بفعل الضد وارادة الضد لكونها سببا لحصول الضد بمثابة نفس الضد يقابله ما اذا توقف ترك الفعل عليه نظرا الى توقف الصارف عن الحرام على صورته فجعله قسما اخر يقابل الاول وهو ما لا يتوقف الصارف عنه على التعرض لفعل الضد وحمل العبارة على ذلك غير بعيد وان لم يخ عن تسامح في التعبير والامر فيه سهل والثاني بان من الواضح توقف حصول الفعل على الارادة ومن البين كون ايجاد الارادة وتركها تابعا للدواعي الباعثة على احدهما في نظر الفاعل ح نقول ان دواعي الخير او الشر قد تكون قوية مرتكزة في النفس بحيث لا يزاح بالوساوس الشيطانية ونحوها او التفكر فيما يترتب على الفعل والترك من المفاسد وسوء العاقبة او يكون الفاعل بحيث لا يراعي ذلك وذلك كصاحب الملكة القوية في التقوى والبالغ الى درجة اليقين والطبع في العصيان او الغافل عن ملاحظة خلاف ما يثبت له من الدواعي فح يترتب عليها الفعل والترك على حسب ما يقتضيه تلك الدواعي قطعا من غير لزوم اضطراره على الفعل والترك بل انما يحصلان منه في عين الاختيار حسبما مرت الاشارة اليه وقد تكون تلك الدواعي بحيث يمكن ازاحتها بالوساوس ونحوها او التروي في عواقب الفعل والترك والاثار المترتبة عليهما مع تفطن الفاعل لها او بالاشتغال باشغال اخر يكون الاتيان بها رافعا لتلك الدواعي فيقتدر معها على دفع ما يقتضيه بعضها على اختيار العصيان فح نقول انه بعد القول بوجوب المقدمة لا تامل في وجوب السعي في دفع الدواعي الباعثة على اختيار المعصية مع تمكن المكلف منه فان ذلك ايض مما يتوقف عليه الطاعة اولا وبقاء القدرة والاختيار على الطاعة مع عروض ذلك نظرا الى ان الوجوب الحاصل في المقام انما هو بالاختيار وهو لا ينافي الاختيار لا يقضي بانتفاء التوقف في المقام لوضوح حصول الوجوب هنا وان كان بالاختيار فاذا كان المكلف متمكنا من دفعه وجب عليه ذلك لوضوح وجوب ترك الحرام على حسب الامكان وحيث كان دفع الوجوب المفروض متوقفا على ذلك كان ذلك واجبا عليه من باب المقدمة اذ هو مما يتوقف عليه الاختيار الذي يتوقف عليه الفعل وان كان التمكن من الفعل الذي هو مناط التكليف حاصلا من دونه فكون الشيء مما يتوقف عليه حصول الفعل بالاختيار لا يستلزم توقف التمكن من الفعل عليه كما يستلزمه ما يتوقف الفعل عليه في نفسه فهو في الحقيقة نحو من مقدمة الوجود ايض فتحصل مما قررناه ان المكلف ان كان له صارف عن المعصية حاصلة له بفضل الله تعالى ومنه عليه من غير ان يكون المكلف محصلا له كان ذلك كافيا له في ترك المعصية ومن البين ح ان ذلك الداعي لا يتصف بالوجوب اذ ليس من فعل المكلف ولا اثار فعله وان لم يكن ذلك حاصلا له لكن تمكن من تحصيله قبل العصيان او تمكن من ازاحة الداعي الحاصل على خلافه بالمواعظ او غيرها من الامور الباعثة عليه ولو بالتماس غيره على ايجاد ذلك والكون في مكان لا يمكنه الاتيان ويحتشم عن التعرض لمثله او الاشتغال بفعل يمنعه عن ذلك ويتسلط معه على مدافعة تلك الدواعي ونحو ذلك لزمه ذلك ان كان صدور العصيان منه لولاه حاصلا باختياره فانه يلزمه دفع ذلك الاختيار على حسب قدرته واختياره ح فاذا كان فعل الضد قاضيا بدفعه وجب عليه الاتيان به على حسب ما يكون رادعا له عن العصيان من ارتكابه قبل زمان الضد الاخر او في حاله بايجاده ذلك بدل ايجاده بحيث لو لم يشتغل به لاشتغل بالاخر الا ان وجوب ذلك ح لا يقضي بانتفاء المباح مط ولو في تلك الصورة اذ لا يكون فعل كل من المباحات رادعا له عن العصيان فيجب الكل عليه تخييرا وانما يكون ذلك في خصوص بعض الافعال ولو فرضنا كون المانع في بعض المقامات اي فعل من الافعال غاية الامر انتفاء المباح في بعض الفروض النادرة بالنسبة الى الشخص الخاص في بعض الاحوال وذلك مما لا يستنكر الالتزام به ولم يقم دليل على بطلانه ولم يظهر انكار القوم فيه هذا غاية ما يحتمل في توضيح المرام وتبيين ما ذكره المص في المقام لكنك خبير بان ما ذكره في القسم الثاني استدراك محض لا يناط به الجواب المذكور حيث ان قضية التوقف المفروض وجوب بعض الافعال في بعض الاحوال ولا يختلف بسببه الحال في الجواب فان حقيقة الجواب هو المنع من توقف الترك على فعل المباح مط حسبما ذكره المستدل وانما يتوقف على وجود الصارف حسبما قررناه غاية الامر انه يتوقف الصارف في بعض الاحيان على ذلك وعلى ارادة الضد حسبما مر ولا يقضي ذلك بانتفاء المباح حسبما رامه المستدل فالجواب في الصورتين امر واحد ثم لا يذهب عليك ان ما يقتضيه الوجه المذكور هو وجوب ما يتوقف عليه الترك وهو قد يكون ضدا متقدما وقد يكون مقارنا وفي صورة المقارنة يكون ارادة الضد كافية في تحقق الصارف حسبما مر الا انه قد يتوقف بقاؤها على الاشتغال به فيحصل التوقف على الضد في الجملة وقد يكون غير ضده من سائر الافعال والتروك حسبما اشرنا اليه وكيف كان فالتوقف المفروض في المقام غير ما اخذ في الاستدلال فان الظ ان ارادته لا يتم الترك الا بفعل من الافعال واقع مقام الحرام ولو لوحظ التوقف بالنسبة الى خصوص ما يقارن الترك كما في بعض الفروض فجهة التوقف مختلفة والحاصل هنا على ما ذكر امر غير ما لاحظه المستدل وما ادعاه المستدل فاسد قطعا فان الامر اللازم هو مجرد عدم الانفكاك بين الفعل والترك بناء على امتناع خلو المكلف عن الفعل وهو غير التوقف الماخوذ في الاستدلال هذا ومن غريب الكلام ما ذكره المدقق المحشي ره في المقام في الجواب عن الدور الوارد المذكور مع مقارنة فعل الضد لترك الاخر ان وجود الضد الاخر يتوقف على عدم الضد الاول فعدمه يتوقف على عدم عدمه لا على وجوده فلا مانع من توقف وجود الضد الاول على عدم الضد الاخر اذ اقصى الامر ان يلزم توقف وجود الضد الاول على ما يضاد الحرام المقارن لتركه على عدم ذلك الحرام فيكون عدم ذلك الحرام موقوفا على عدم عدم الضد الاول فيلزم توقف وجود الضد الاول على عدم عدمه ولا دليل على امتناعه اذ ليس ذلك من توقف الشيء على نفسه لاختلاف الامرين وانت خبير بوهنه اذ من الواضح ان الوجود وعدم العدم وان اختلفا بحسب المفهوم الحاصل في العقل لكنهما متحدان بحسب الخارج اذ ليس لوجود الاعيان في الخارج الذي هو مبز

عدم العدم ولذا كان الوجود والعدم نقيضين لا ان احدهما لازم لنقيض الآخر ومن البين ان التوقف الحاصل في المقام على فرض ثبوته حاصل بالنسبة الى الامر
الخارجي دون المفهوم الذهني فلا يحتمل ما يمنع الدور مجرد اختلاف المفهومين ثم ان دعوى توقف عدم الضد الاول مما لا وجه لها اذ لا توقف له الا على حصول الصارف
عنه ولو فرض انتفاء سائر الصوارف وتوقفه على تحقق الضد في الخارج كما هو المتوهم في المقام كان متوقفا على وجود الضد الاول حسب ما ذكره المص لا على عدم
عدمه كما ادعاه كيف جهة التوقف في المقام ما يظهر من كلامه من ان وجوده لما كان مستندا الى عدم الاول كان عدمه مستندا الى عدم عدمه بل الوجه فيه على
التقرير المذكور كون تجدد الضد مانعا من الآخر فايجاده قاض بارتفاع الآخر وسبب لرفعه فيتوقف اذن عدمه على وجود الآخر لا على عدم عدمه كما ادعاه ثم انه لا
يذهب عليك ان ما ذكره الكعبي من الشبهة ان تمت دلت على انتفاء المندوب والمكروه ايضا لدوران الحكم بناء على الشبهة المذكورة بين الواجب والحرام وهو غير
معروف عنه فان خص المنع بالمباح كان ذلك نقضا على حجته وقد يحمل المباح في كلامه على ما يجوز فعله وتركه سواء تساويا او اختلفا فيعم الاحكام الثلثة
لكن ذكرهم في النقل عنه خلاف ذلك حيث انهم ذكروا الخلاف عنه في المبادي الاحكامية في خصوص المباح ولم يذكروه في المندوب والمكروه ويمكن ان يقال
الشبهة المذكورة لا يقضي بنفيها اذ اقصى ما يلزم منها وجوب غير الحرام من الافعال وثبوت التخيير بينها وذلك لا ينافي استحباب بعضها وكراهة بعض لجواز منها
لجريان الاستحباب والكراهة في الواجبات كاستحباب الصلوة في المسجد وكراهتها في الحمام ونحوها فان الاستحباب والكراهة في المقام لا يراد بهما المعنى المصطلح وانما
بهما معنى آخر يبتني حسبما فصل القول فيه في محل آخر فلا بد له من نفيهما بمعناهما المصطلح نعم لو حصل ذلك من قبيل اجتماع الحكمين من جهتين بناء على جوازه صح
حملهما على المعنى المصطلح الا انه يجري ذلك بعينه في الاباحة ايضا فلا وجه للفرق قوله اذا تمهد هذا فاعلم ان مرجع هذا الى الكلام على اصل الاستدلال بعد
تمهيد المقدمة المذكورة اعني بيان الحال في جواز اختلاف حكم المتلازمين وعدمه في اقسامه الثلثة قوله لما هو بين من ان العلة في ترك الضد يمكن ان يقال انه قد
يكون مجرد وجود الصارف وعدم الداعي الى الفعل كما في ترك المامور به من دون حاجة الى حصول ضد من اضداده وقد لا يكون ذلك كما فيما لم يحصل
الضد كما اذا اراد البقاء على الطهارة في مدة معينة يمكن البقاء عليها فانه اذا ظهر له لم يمكن دفعها الا بايجاد ضدها ومجرد انتفاء الداعي الى البقاء عليها لا
يكفي في انتفائها فيتوقف رفعها اذن على وجود الضد الخاص فيكون وجود ذلك الضد هو السبب لترك المامور به وان كان مسبوقا بالارادة وهكذا الحال في
الصوم بعد انعقاده ان قلنا بعدم فساده بارتفاع نية الصوم ولا يقضي ذلك بورود الدور نظرا الى توقف فعل احد الضدين على ترك الآخر لما عرفت من اختلاف
الحال في الاضداد كما مرت الاشارة اليه قوله الا على سبيل الالجاء نظرا الى انه مع انتفاء الصارف من قبله يكون مريدا له بالارادة الجازمة الباعثة على الفعل فلا
حتى يقع منه الفعل لولا حصول مانع من الخارج يمنعه من الجري على مقتضى ارادته وهو ما ذكره من الالجاء فيسقط معه التكليف بالواجب لينتفي الامر وهو خروج
عن محل البحث مع ذلك فلا يكون الباعث على ترك الحرام ح فعل الضد المفروض اذ الالجاء على فعل الضد كما يكون سببا لحصول الضد كذلك يكون سببا لترك
الآخر لما عرفت من عدم كون الضد شرطا في وجود ضده فيتقدم عليه رتبة فان لم يكن منتفيا كان الباعث على وجود احدهما قاضيا بعدم الآخر حسبما مرت الاشارة
اليه فلا وجه لعد وجود الضد الصحيح سببا لانتفاء الآخر كما قد يتراءى من ظ كلامه ويمكن ان ينزل كلامه على بيان الفساد في الوجه المذكور في الجملة فلا ينافي فساده من جهة
اخرى قوله لظهور ان الصارف الذي هو العلة اه لا يخفى ان ارادة احد الضدين على وجه الجزم كما يوجب حصول ذلك الضد كذا يقضي بارتفاع الضد الآخر
فيكون المقتضي لوجود احدهما صارفا عن الآخر لكن لا يتعين الصارف عنه بذلك كما يستند انتفاء الضد الى ذلك فكذا يمكن استناده الى انتفاء غيره من شرائط
وجوده او وجود المانع عنه ولو اجتمع ذلك مع فعل الضد لم يمنع من استناد الترك الى الاول نظرا الى سبقه على فعل الضد فيكون الترك مستندا اليه ويكون فعل
الضد الصحيح مقارنا محضا حسب ما مر الا ان الكلام هنا فيما اذا استند ترك المامور به الى ارادة ضده فيكون انتفاء المامور به من جهة السبب الداعي الى ضده فيشتركان
في العلة والقول بان السبب الداعي الى ضده لا يكون سببا لتركه بل انما يقضي بذلك بعد ارادة المامور به نظرا الى استحالة اجتماع الارادتين فانما الصارف
في الحقيقة هو عدم ارادة الفعل كما في غير هذه الصورة حسب ما مر دون السبب الداعي الى الضد بين الدفع اذ اقصى الامر بعد تسليم ما ذكر ان يكون السبب
الداعي سببا بعيدا بالنسبة اليه وذلك لا يمنع من كونهما معلولي علة واحدة اذ لا يعتبر فيه ان تكون العلة قريبة بالنسبة اليهما بل يعم القريبة والبعيدة فقد تكون
العلة المشتركة بعيدة بالنسبة اليهما او تكون قريبة بالنسبة الى احدهما بعيدة بالنظر الى الآخر ومن هنا يتجه الكلام المذكور واذا نوقش في استناد عدم ارادة
الفعل الى ارادة ضده نظرا الى كون الارادتين ضدين فيتوقف وجود احدهما على ارتفاع الآخر حسب ما عرفت من توقف وجود الشيء على ارتفاع المانع منه فلا بد
اولا من ارتفاع ارادة الفعل حتى يتحقق معه ارادة الضد ونقول ح انه لو لم يكن ارادة الفعل منتفية لاسباب اخر فلا بد من استناد انتفائها الى اسباب تلك
الارادة فالسبب القاضي بارادة الضد قاض بنفي تلك الارادة وهو كاف في المقام اذ لا فرق بين زيادة بعد السبب وقلته وقد يدفع ذلك بان الارادة الداعية الى
الضد شرط في ايجاده وليس سببا لحصوله كما يشير اليه المص ره ثم ذكر انها علة الترك الفعل لا يقضي باشتراك الامرين في السبب ويمكن ان يقال ان الارادة الجازمة
وان كان شرطا في تحقق الفعل الا انه جزء اخير للعلة التامة فيكون في معنى السبب بل قد يفسر السبب في كلام المص بالجزء الاخير للعلة التامة على انه قد يقال ان
السبب في المقام ليس مخصوصا بالاسباب العقلية بل يعم العادية ايضا والارادة الجازمة المستتبعة للاجماع تعد عادة سببا لحصول الفعل فتم قوله نعم هو مع ارادة
الضد اه اورد عليه الفاضل المحشي بانه لا توقف للضد على وجود الصارف المذكور اصلا وانما هو المقارنة من الجانبين بلا توقف في البين وهذا الكلام
مبني على ما اختاره سابقا من عدم توقف وجود احد الضدين على ارتفاع الآخر وانما يكون بينهما مجرد المقارنة حسب ما مر تفصيل القول فيه وقد بينا هناك
وهن ذلك وان حصول التوقف في المقام مما لا مجال للريب فيه فيكون ما ذكره هنا فاسدا ايض قوله فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له اورد عليه الفاضل المحشي
بان تسليم وجود السبب بمعنى العلة التامة يستلزم وجوب كل جزء من اجزائه اذ جزء الواجب واجب اتفاقا فلا يتصور بعد تسليم وجوب السبب منع وجوب كل ما
ذكر مع كونها جزئين للعلة فلعل المراد بالسبب هنا في بحث مقدمة الواجب هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي هو علة قريبة للفعل قلت قد مر
تفصيل الكلام في المراد بالسبب في المقام في بحث المقدمة فلا حاجة الى اعادة الكلام فيه وما ذكره من وجوب الاجزاء قطعا عند وجوب الكل غير متجه كما عرفت الحال

فيه في بحث المقدمة وقد بينا هناك ان الكلام في الاجزاء كالكلام في المقدمات اثباتا ونفيا من غير فرق بينهما في ذلك وان ما يقطع به من وجوب الاجزاء بوجوب الكل
لا بوجوب على حدة لاجل الكل كما هو الحال في المقدمة وقد عرفت ان وجوب المقدمات بوجوب الواجب تبعا مما لا مجال للريب فيه ايض وانه مما لا ينبغي وقوع الخلاف فيه كما
ان ما نفاه من الخلاف في وجوب الاجزاء عند وجوب الكل هو الوجوب بالمعنى المذكور دون غيره وقد مر بيانه كذلك ثم انك قد عرفت ان عد الارادة الجازمة المستتبعة
للاجماع المتعقبة للفعل جزءا من جملة الشرائط لا يخ عن تامل بل لا يبعد ادراجها في السبب بمعنى الجزء الاخير للعلة التامة وبمعنى المقتضي للفعل بحسب العادة
كما مرت الاشارة اليه قوله فذاك الذي به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة اه هذا الكلام ظ في ترتب العقاب على ترك المقدمة وقد عرفت ضعفه وقد يحمل
ذلك على ارادة ترتب العقاب عليه من حيث ادائه الى الحرام فيتحد العقاب المترتب عليه وعلى ما يؤدي ذلك اليه حسب ما مر الكلام فيه وكيف كان فالحاصل من كلامه ان
الصارف وان كان محرما من حيث كونه علة لترك المامور به لكنه ليس علة للضد حتى يقضي بتحريمه بتحريم الضد لئلا يمكن الحكم بوجوبه وانت خبير بان المتلازمين
اذا لم يكن بينهما علية ولا مشاركة في علة وان جاز اختلافهما في الحكم حسب ما ذكره لكن لا يصح الحكم بوجوب احدهما وحرمة الآخر وان اختلف محل الحكمين لعدم امكان العمل
على مقتضى التكليفين لاستحالة الانفكاك بين الامرين بحسب العقل او العادة فايجاب احدهما وتحريم الآخر من قبيل التكليف بالمح ومن الواضح انه كما يستحيل التكليف
بما يستحيل الاتيان به كذا يستحيل حصول تكليفين وتكاليف يستحيل الجمع بينها في الامتثال وخروج المكلف عن عهدتها ح فلا يصح الحكم بحرمة الصارف
ووجوب الضد المتوقف عليه فقد ظهر بما قررنا ان دعوى امكان وجوب ضد المامور به لا يتم بمجرد ما ذكره فلا يتفرع على ذلك صحة الاتيان بالواجب الموسع
الذي هو احد الاضداد الخاصة اذ لا ملازمة بين عدم تعلق النهي بضد المامور به وجواز ايجابه مع ان المفروض حرمة الترك الذي يلازمه ويمكن دفع ذلك
بان ما يتم ما ذكر من استحالة التكليف المذكور لو لم يكن هناك مندوحة للمكلف في اداء التكليفين واما اذا كان له مندوحة عن ذلك كما اذا كان الواجب موسعا
يمكن الاتيان به في غير الوقت المفروض كما في المقام فان الواجب الذي هو ضد المامور به وان كان ملازما للصارف المفروض الا انه لا يتعين عليه الاتيان به في
ذلك الوقت المفروض توسعة الضد فلا الزام للمكلف بالمح من ورود التكليفين المفروضين لتمكن المكلف من اداء الضد الواجب في غير ذلك الوقت وانما
يلزم العصيان من سوء اختياره ويشكل ذلك بانه كما لا يجوز التكليف بالمح على وجه التضييق فكذا لا يجوز على وجه التوسعة فاذا استحال الخروج عن عهدة التكليف
في بعض الوقت لم يتعلق به التكليف في ذلك الوقت على سبيل التوسعة ايض وان كان للمكلف ح مندوحة باتيانه في الجزء الآخر من الوقت والمفروض في المقام
من هذا القبيل فانه في الوقت المفروض لا يمكنه الخروج عن عهدة التكليفين قوله لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله اه قد يورد في المقام بانه ان اراد بالصحة كون
تالي الشرطية موافقة الامر على ما هو مفادها بالنسبة الى العبادات لم يتجه الحكم بصحة الضد مط وان لم يكن واجبا كما هو مقتضى العبادة نظرا الى حكمه بصحة الضد
مط وجعله الواجب من جملة الصحيح اذ الصحة بالمعنى المذكور لا يتحقق في غير الواجب ليس سائر الاضداد قابلا للصحة بالمعنى المذكور وان اراد بالصحة مطلق الجواز
وعدم الحرمة مع بعد ارادته عن تلك اللفظة لم يتفرع عليه قوله فلو صح مع ذلك فعل الواجب فان صحة الفعل بمعنى جوازه وعدم حرمته لا يقضي وجوب مقدمته و
انما المقتضي لها صحة الفعل بمعنى موافقته للامر الايجابي القاضي بوجوب فعل في الحال المفروض ومجرد الصحة بالمعنى الاول لا يمكن القول بسقوط الامر بوجوبه
ح نظرا الى المفسدة المذكورة فانها انما تتفرع على البناء على وجوب الضد الصحيح فاقصى ما يفيده الوجه المذكور عدم وجوب الضد نظرا الى ما يتفرع عليه من
المفسدة لا كونه منهيا عنه كما هو المدعى ويمكن الجواب عن ذلك باختيار كل من الوجهين ويندفع ما اورد على الوجه الاول بان الصحة بالمعنى المذكور لا يختص بالواجب
بل يعم سائر العبادات من الواجب والمندوب فالمدعى انه اذا لم يكن الضد منهيا عنه لكان صحيحا موافقا لامر الشارع فيما يكون قابلا للصحة بالمعنى المذكور يعني اذا
كان عبادة وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع اه نعم لو اراد اثبات الصحة للضد مط عبادة كانت او غيرها تم ما ذكر من الايراد الا انه ليس في
العبارة ما يفيد ذلك اذ اقصى ما يفيده حصول الصحة في الجملة في غير الواجب الموسع ايض ويمكن الايراد عليه ح بمنع الملازمة اذ عدم تعلق النهي بالضد لا
يقضي بصحته على الوجه المذكور وانما يقضي بعدم المنع عنه من الجهة المذكورة ومجرد ذلك لا يقضي كونه موافقا للامر لامكان ارتفاع الامر ح نظرا الى ما ذكره
من المفسدة كيف وقد اختار غير واحد من المتاخرين كون الامر بالشيء مقتضيا لعدم الامر بضده دون النهي عنه ويمكن دفعه بانه مع عدم تعلق النهي بالعبادة
تكون لا محالة صحيحة لوضوح كون الفاسدة منهيا عنها ولا اقل من جهة بدعيتها وحينئذ مقتضاها انها لو لم تكن منهيا من جهة تعلق الامر بضدها حيث ان المدعى كون
الامر بالشيء قاضيا بالنهي عن ضده لا ان يجيء النهي من جهة اخرى خارجية كالبدعية وبذلك فان نفي كونها منهيا عنها من جهة تعلق الامر بضدها لا يقضي الا بصحتها
لامكان ارتفاع الامر من الجهة المذكورة حسب ما قررناه وما اورد على الوجه الثاني بان جواز الفعل بالنسبة الى العبادات قاض بصحتها بالمعنى الاول اذ لولاها لكان
الاتيان بها بدعة محرمة فيستلزم الامر بالشيء النهي عنه وقد فرض عدم استلزامه له ويرد عليه ما مر من ان المقص عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده من حيث تعلق
الامر به لا من جهة اخرى كما في الصورة المفروضة فان النهي هناك انما يجيء من جهة خارجية هي البدعية لا من جهة تعلق الامر بضده الا ترى انه لو لم يكن الضد عبادة
لم يجر الوجه المذكور فلا يجيء هناك نهي مع ان المدعى يعم القسمين قطعا وتحمل المدقق المحشي بحمل الصحة في كلامه على الاعم من الاباحة وموافقة المامور به بان يكون
تحققه بالنسبة الى غير الواجب الموسع في ضمن الاباحة وبالنسبة اليه في ضمن الموافقة المذكورة وهو كما ترى لا داعي الى التزامه مع غاية بعده اذ لا جامع ظ بين الامرين
ولا داعي على تخصيصه الصحة المصطلحة بالواجب قوله فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولو من جهتين وهو باطل كما سيجيء وح فلا ايراد عليه بجواز اجتماعهما
في المقام نظرا الى اختلاف الجهتين ليس على ما ينبغي قوله لنقتضي مناسبة الوجه الاول من الحجة هذا صريح في تسليم المستدل كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده
كما كان ظاهرا من عبارته المتقدمة كما مرت اليه الاشارة قوله ليس على حد غيره من الواجبات اه مراد المص ره بذلك على ما فهمه جماعة ان وجوب المقدمة من جهة كونه
توصليا لا ينافي الحرمة فيمكن اجتماعهما معا في امر واحد حيث ان المقص من وجوبها التوصل الى الواجب وهو حاصل بالحرام لحصوله بغيره بخلاف غيره من الواجبات
فيكون الحكم بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة في امر واحد شخصي من جهتين مختصا بغير الصورة المفروضة وانت خبير بوهن ما ذكر من الوجه في امتناع الاجتماع
في غير المقدمة جار بعينه بالنسبة اليها ايض فان تضاد الاحكام كما يمنع من الاجتماع في غيرها كذا بالنسبة اليها وكذا الحال في التكليف بالمح ومن البين امتناع التخصيص

ذالقواعد العقلية نعم يمكن ان يقال بجواز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية نظرا الى انتفاء المفسدة وبينهما كما سيجي بيانه انشاء الله وما يترتب من سقوط الواجب عند الاتيان
بها على الوجه المحرم لا يقتضي كون المأتي بها واجبا لامكان سقوط الواجب بالحرام من غير ان يتصف المحرم بالوجوب كيف ولو كان سقوط الواجب بالحرام دليلا على اجتماع الوجوب
والتحريم لجرى ذلك في غير المقدمة من الواجبات النفسية من غير العبادات كما لو ادى دينه على وجه محرم او اتى بالحق الواجب عليه من المضاجعة في مكان او فراش مغصوب ونحو ذلك
فلا وجه لتخصيص ذلك بالمقدمة كما يظهر من العبارة والتحقيق في المقام كما مرت الاشارة اليه هو الفرق بين اسقاط الواجب وادائه والاتيان بفعله فالاول اعم مطلقا من الثاني كما
ان الثاني اعم مطلقا من الثالث فاداء الامر هو اداء المأمور به من جهة امر الامر به ولا يتحقق ذلك بفعل الحرام قطعا اذ لا يمكن تعلق الامر به اصلا كما سيجي في محله انشاء الله واداء
الواجب مما يكون بالاتيان بالفعل المأمور به سواء اتى به من جهة موافقة الامر او لغيره من الجهات ولا يمكن حصول ذلك بفعل المحرم ايضا لعين ما ذكر واسقاط الواجب يحصل
بكل من الوجهين المذكورين وبالاتيان بما يرتفع به متعلق الحكم ولا يبقى هناك تكليف الا ترى ان الواجب من اداء الدين هو ما يكون على الوجه المشروع فانه الذي امر
الشرع لكن اذا اداه على غير الوجه المشروع لم يبق هناك دين حتى يجب اداؤه وهكذا الحال في نظايره كتطهير الثوب على الوجه المحرم ومن ذلك الاتيان بالمقدمة على وجه
غير مشروع كقطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فان ذلك القطع ليس مما امر الله سبحانه به قطعا لكن اذا اتى به المكلف حصل ما هو المقصود من التكليف بالمقدمة ولم يبق هناك
مقدمة حتى يجب الاتيان بها فيسقط عنه وجوبها الآن سواء اتى به كان واجبا عليه من جهة غيرها من امر اخرى فان ذلك مما يستحيل قطعا عند القائل بعدم جواز اجتماع الامرين ولو
من جهتين فظهر بما قررنا ان احتجاجه على جواز اجتماع الوجوب التوصلي مع التحريم بما ذكره من سقوط الواجب وعدم وجوب اعادته موهون جدا لما عرفت من كون سقوط
الواجب اعم من ادائه فيمكن حصول الاول من دون الثاني وانما يتم له الاحتجاج لو اثبت حصول الاداء بذلك وهو ممنوع بل ممتنع قطعا نظرا الى عموم الدليل القاضي بامتناع
الاجتماع المسلم عند المص ويمكن تنزيل كلامه ره على ذلك فيريد بما ذكره امكان سقوطه بفعل المحرم من غير عصيان للامر المتعلق بها بخلاف الحال في غيرها حيث لا يمكن
هناك سقوط الواجب كذلك الا باداءه على غير الوجه المحرم على ما هو الحال في العبادات ويقربه انه انما اخذ التفريع هنا في دفع الشبهة التي قررها سقوط الواجب بذلك من
جهة حصول الغرض من التكليف لا اداءه بها لكن يبعد ارادته ذلك من وجوه احدها ان ذلك بعينه جار في غير المقدمة من الواجبات اذا لم يكن من العبادات فلا وجه لتخصيص
الحكم بالواجبات التوصلية ثانيها ان الوجه المذكور لا يجري في المقدمة اذا كانت عبادة كالوضوء والغسل فلا وجه لاطلاق الحكم بجواز ذلك بالنسبة الى المقدمات
الا ان الظ ان ما يظهر من كلامه غير جار بالنسبة الى المقدمات المفروضة ايض فاطلاق كلامه غير متجه على كل حال ثالثها ان الظ من قوله فقطع المسافة او بعضها على وجه
منهي عنه لا يحصل الامتثال انه يقول بحصول الامتثال بالقطع المفروض وهو انما يتم بناء على اجتماع الحكمين اذ لا يعقل الامتثال مع انتفاء الامر وحمله على ارادة حصول
الامتثال باداء الحج بعيد عن العبارة والمقصود مضافا الى ان تعليله بعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كالتصريح في خلافه هذا واعلم ان الذي اوقع المص
ره في الشبهة هو زعمه ان المناط في امتناع اجتماع الواجب مع الحرام هو المعاندة بين محبوبية الفعل ومطلوبيته وبين مبغوضيته ومطلوبية تركه فلا يجتمعان في محل
واحد وهو غير حاصل في المقدمة اذ ليس الفعل هناك مطلوبا في حد ذاته اصلا وانما يتعلق به الطلب لاجل ايصاله الى غيره وتلك الجهة حاصلة بكل من المحلل والمحرم
قطعا فلا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يظهر ذلك من ملاحظة مثال الحج وهذا الوجه عند التامل وان كان ضعيفا جدا لا يصلح ان يقع فارقا بعد البناء على عدم كون تعدد الجهة
مجديا كما عرفت الحال فيه مما قررنا الا انه قد يتراءى في بادي الرأي قبل التامل في المقام وهو الذي يستفاد من عبارة المص ره بل صريحه ومن الغريب ما يستفاد من
كلام المدقق المحشي ره في وجه الشبهة في المقام وهو ان المص ره توهم ان امتناع اجتماع المأمور به والمنهي عنه انما هو على تقدير بقاء الوجوب بعد الفعل ايض فاما
مع الاجتماع فيما يسقط وجوبه بالفعل وحيث ان وجوب المقدمة يسقط بفعلها لحيثية ان المقص منها التوصل الى الغير وهو حاصل بفعلها فيسقط وجوبها فلا مانع
من اجتماعها مع الحرام وكان الوجه في استفادته ذلك من كلامه تصريحه عند بيان الوجه لجواز اجتماعه مع الحرام بانه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط
الوجوب فظهر منه انه لا يقول في غيرها بالسقوط لو اشتركا فيه لم يعقل بذلك فرق بين الامرين فيكون ذلك هو الفارق بين المقامين وانت خبير بوهن ذلك
هذا كيف والقول ببقاء الوجوب بعد الاتيان بالواجب مما لا يتوهمه عاقل ولا يرضى به سفيه فكيف يظن بالمص ره توهم مثله على انه لا فرق بين بقاء الوجوب بعد الفعل
وعدمه مع وضوح اداء الواجب بالحرام حين الاتيان به في الصورتين والقائل بعدم جواز اجتماع الامرين انما يمنع من ذلك فان قيل بجواز ذلك فلا يتعقل فرق بين
سقوط الوجوب بعد ذلك وعدمه حتى يمكن ان يتوهم ذلك فارقا في المقام وليس في كلام المص ره ما يشعر بقصد ذلك في المقام وانما اراده من عدم كونه على حد
غيره من الواجبات هو ما قررناه من عدم كونه مطلوبا في نفسه على نحو ما ذكره وليس مراده من سقوط الوجوب بفعل المنهي عنه بيان الفرق بحصول السقوط هنا بنفس الفعل دون غيرها
من الواجبات بل المقص سقوطه هنا بفعل الحرام كما في مثال الحج بخلاف غيرها حيث لا يسقط الوجوب هناك بفعل الحرام وهو واضح ثم قال ره فان قلت مراده انه ليس على
حد غيره من الواجبات انه لا يجب على جميع التقادير بل بما يسقط وجوبها منه على بعضها كما اذا حصل الغرض منه بغيره وهو المنهي عنه ثم انه دفع ذلك بان المقدمة ح هو القدر
المشترك بين الجائز والحرام فان قلنا بوجوب القدر المشترك فقد اجتمع الواجب والحرام لتحقق القدر المشترك في ضمنه وان قلنا ان الواجب هو غير المنهي عنه خاصة لزم منه منافاة
بين عدم وجوب المقدمة التي لا يتم الفعل من دونها اعني القدر المشترك ووجوب غير المقدمة لوضوح ان غير المنهي عنه مما يتم الفعل بدونه بناء على المفروض حصول
التوصل بالحرام ايض وسقوط وجوب الواجب بفعل غير الواجب ثم ذكر ان القول بان المقدمة في المقام هو الفعل المشروع دون غيره اذ الاتيان بالمأمور به على وجه لا
يقع المكلف في الحرام متوقف على الاتيان بالوجه المشروع ان تم فانما يدفع الايراد من الاولين اعني عدم وجوب المقدمة ووجوب غير المقدمة واما سقوط الواجب بغير
الواجب فهو باق على حاله قال على ان هذا اصطلاح اخر في المقدمة غير ما هو المشهور فان الشرط الشرعي ما يتوقف صحة الفعل واعتباره الا ما يكون تحت التقيد في الاتيان
بالمأمور به متوقفا عليه فانه لذلك مقدمة ترك التقيد لا مقدمة فعل المأمور به قلت ولا يذهب عليك بعد ما قررنا في المقام وما ذكره من الوجه في كونها
على حد غيرها من الواجبات غير الوجه الذي احتملناه في تنزيل كلام المص ره وهو وجه متين في نفسه ان لم يكن مخصوصا بالمقدمة عندنا حسب ما قررناه الا انه
لا يساعد عليه عبارة المص حسبما ذكر الكلام فيه وما اورده عليه من الوجوه ما لا تبين لا اندفاع وتوضيحه ان المقدمة في المقام هو القدر المشترك بين الجائز والحرام اذ هو
الذي يتوقف عليه الفعل ولا بد منه في حصوله لكن الشارع اذا اوجب ذلك الكلي فانما يجب الاتيان به على الوجه السائغ دون غيره فيتقيد الامر به بذلك الا ترى ان

حفظ النفس

حفظ النفس المحرمة اذا توقف على دفع القوت اليها حصل ذلك بكل من المحرم والمحلل لها لكن الشارع اذا اوجب ذلك لتوقف الواجب عليه فانما يوجبه على الوجه السائغ
دون الحرام وكذا قطع المسافة الى الحج فان القدر الموقوف عليه هو الاعم من الوجهين لكن اذا اوجب الشارع ما يتوقف عليه الوصول الى محال المناسك فانما يوجب ايجاده على النحو الجائز
وليس ذلك الا ايجابا للمقدمة المفروضة لا ايجابا لغير المقدمة كما ذكره لوضوح ان المط في المقام هو تحصيل ما يوصل الى المط الا ان القابل للمطلوبية عند الامر هو ذلك
نعم لو اوجب نحوا خاصا منه كما اذا اوجب الركوب والمشي في المثال المفروض لم يكن ايجاب تلك الخصوصية من ايجاب المقدمة بخلاف الصورة الاولى اذ ليس المقص هناك الا ايجاب
ما يتوقف الواجب عليه غير ان مطلوبيته ذلك مما يكون على الوجه السائغ فالفرق بين المقامين ان المط في الاول هو ايجاد ما يتوقف الواجب عليه اعني القدر المشترك لكن يرجع
الايجاب على النحو الخاص حيث انه القابل لذلك نظرا الى وجود المانع من وجوب غيره واما في الثاني فليس المط هناك الا خصوص ذلك النحو الخاص والمفروض عدم توقف
الواجب عليه فلا يكون ذلك من ايجاب المقدمة ولذا لا ينافي الحدس ادراج القسم الاول في ايجاب المقدمة بل ليس ايجاب المقدمات في الشرع بل العرف الا على النحو المذكور
اليس من يقول بوجوب مقدمة الواجب فانما يقول بوجوب الاتيان بها على النحو الجائز عقلا او شرعا ولا يقول بوجوب جميع افرادها المحللة والمحرمة وليس ايجابها على الوجه المذكور
ايجابا لغير المقدمة قطعا لوضوح ان الخصوصية غير ملحوظة بنفسها وانما اخذت في المقام من جهة حصول المانع في غيرها بايجاب الطبيعة الكلية انما يقضي بوجوب كل من
افرادها نظرا الى ايجاد الطبيعة بها اذا لم يكن في خصوصية الفرد مانع عن الوجوب والا افاد ذلك تقييد الوجوب بغيره مع صدق وجوب الطبيعة المطلقة ايض وهذا بخلاف
ما اذا تعلق الوجوب اولا بالمقيد فظهر من ذلك فرق في المقامين بين الصورتين المذكورتين وهو الذي ادخل عليه الشبهة المذكورة واما ما ذكره من لزوم سقوط الواجب بفعل
غيره ففيه ان ذلك مما لا مانع منه وهو كثير في الشريعة كما عرفت من ملاحظة الامثلة المتقدمة نعم لو قيل بلزوم اداء الواجب بفعل غيره كان ذلك مفسدة والفرق بين
الامرين حسبما عرفت الحال فيه مما قررناه واما ما ذكره في التوجيه من ان المقدمة هنا خصوص الفعل المشروع فهو ضعيف ايضا اذ المقدمة وما يتوقف عليه الفعل
هو الاعم قطعا غاية الامر ان يكون السائغ منها هو ذلك لا يعتبر ذلك في مفهوم المقدمة قطعا فكون المقدمة هو الاعم مما لا ريب فيه الا ان وجوبها انما يكون على
الوجه الخاص من جهة الملاحظة الخارجية ولا ربط لذلك بتخصيص المقدمة بالسائغ وبذلك يتضح اندفاع الايرادين الاولين وما ذكره من ادراج ذلك في المقدمات
الشرعية الشرعية مبني على اخذ القيد المذكور في نفس المقدمة لان وجوبها بحسب ما قررناه وهو وجه ضعيف اذ لا توقف لوجود الفعل ولا لصحته شرعا عليه حسبما
اليه وتفسير المقدمات الشرعية بذلك مما لم نجده في كلام احد من القوم فلا وجه لتفسيرها به اصلا قوله فلا يجوز تعلق الكراهة الخ وكذا الحال في تعلق الارادة بما لو الواجب الموسع
فانه اذا كان ضده واجبا توقف حصوله ايض على ارادته وكراهة ضده وان شئت قلت عدم ارادة ضده فيكون ارادة الضد محرمة ايض فقد فرض الوجوب بها فيلزم اجتماع
الحكمين في الارادة ايض قوله لكن قد عرفت الخ بيان لدفع الشبهة المذكورة بالوجه الذي ذكره في العلاوة ويرد عليه انه لو سلم جواز اجتماع الوجوب التوصلي مع التحريم فهو انما
يثبت في المقام مع عدم انحصار المقدمة في الحرام او عدم مقارنتها للفعل الواجب واما مع انحصارها في المحرم ومقارنتها لاداء الواجب فلا وجه لوجوب ذي المقدمة لوضوح
امتناع خروج المكلف عن عهدة التكليف فيكون تكليفه بالامرين المذكورين من قبيل التكليف بالمحال ومن البين انه كما يستحيل التكليف بالمحال بالنسبة الى تكليف
واحد فكذا بالنظر الى تكليفين وان بدا كما مرت الاشارة اليه فلا بد من القول بسقوط الواجب المفروض او عدم تحريم كراهة ضده القاضي بعدم وجوب الاتيان بذلك
الضد لكن الثاني فاسد قطعا لظهور تعين الاتيان بالواجب المضيق فلا يكون الموسع مطلوبا بذلك كما مر في الحكم بفساده الا ان يقال ان توسعة الوجوب يدفع التكليف
بالمحال فان الالتزام بذلك مما يجيء من سوء اختيار المكلف لاداء الموسع في غير ما يزاحم المضيق وقد عرفت ما فيه اذ الظ عدم الفرق في المنع من التكليف بالمحال بين ما
لا يكون للمكلف مندوحة عنه وما لا يكون له المندوحة حسبما مرت الاشارة اليه فلا يتم ما حاوله من القول بصحته من جهة حصول التوصل اليه بالمقدمة المفروضة
ان كانت محرمة لوضوح عدم وجوب المقدمة المفروضة ولا ما يتوقف عليها حتى يسقط وجوبها بحصول الغرض منها من فعل الحرام وح فالتحقيق في الجواب عن ذلك ما سبق الاشارة
اليه انشاء الله دون ما ذكره واما ما اورد في الجواب عنه من منع كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده ومنع كون الصارف عن الضد مقدمة فقد عرفت ما فيه وكذا ما يقال من اختلاف
الجهتين في المقدمة المفروضة فيجب من احديهما ويحرم من الاخرى كما هو الظ في المثال المذكور فان الوجوب انما يتعلق بقطع المسافة على الطاقة من حيث كونه موصلا الى الواجب
والحرمة متعلقة بالخصوصية لما قد عرفت من ابتناء ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين وهو مقطوع بفساده عند المص وغيره من الاصحاب عدا ما يحكى القول به عن جماعة
من المتاخرين كما سيجي الكلام فيه انشاء الله قوله ومن هنا يتجه ان يقال اراد بذلك بيان التفكيك بين القول بوجوب المقدمة والقول باقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده فقد
يتجه القول بالاول دون الثاني مع ما مرت الاشارة اليه من منع كون ترك الضد من مقدمات فعل ضده كما اختاره الفاضل المحشي فلا يكون القول بوجوب المقدمة مستلزما لدلالة
الامر بالشيء على النهي عن ضده وقد عرفت ضعفه مما بيناه ثانيهما ما اشار اليه المص بما قرره في المقام وتعرض ملخص كلامه انه لما كان وجوب المقدمة لاجل التوصل
الى ذيها ومن حيث ايصالها اليه من غير ان تكون واجبة لنفسها وقد عرفت انه لا يصح القول بوجوبها الا في حال امكان التوصل بها اليه فلا يعقل مع اعتبار الجهة المذكورة
وح فنقول انه لا ريب انه مع وجود الصارف عن المأمور به وعدم الداعي اليه لا يمكن التوصل بالمقدمة المفروضة الى اداء الواجب فلا وجه للقول بوجوب مقدمته فلا يكون
ح ترك الضد واجبا فما يتبين من الكبرى المذكورة في الاستدلال من ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب في وجوب المقدمة مط ولو مع عدم امكان التوصل بها الى الواجب فهي
ممنوعة والسند ما قررناه وان اريد بها وجوبها مع امكان ايصالها او من حيث كونها موصلة اليه بها فمسلم ولا ينتج الا وجوب ترك الضد مع امكان التوصل به الى الواجب لا
مط وقد عرفت انه مع وجود الصارف وعدم الداعي لا يمكن التوصل بها اليه وانت خبير بوهن ما ذكره اذ مجرد وجود الصارف لا يقضي باستحالة التوصل اليه لكونه
بقدرة المكلف واختياره الا ترى ان سائر الواجبات الغيرية الثابت وجوبها بالنص انما تكون واجبة من اجل التوصل بها الى غيرها على ما هو مقتضى الوجوب الغيري مع
ذلك لا يقول بسقوط وجوبها مع وجود الصارف وعدم الداعي الى ايجاد ذلك الشيء كيف ولو صح ما ذكره من خروج عن قدرة المكلف لم يكن عاصيا بترك نفس الواجب
لسقوط وجوبه ح بانتفاء القدرة عليه وهو واضح الفساد بل لزمه انه لا يعصى احد بترك شيء من الواجبات ضرورة انها انما تترك مع وجود الصارف عنها وعدم الداعي
اليها والمفروض ح امتناع حصولها فلا يتعلق التكليف بها وبالجملة ان هناك فرقا بين التوصل الى الواجب بترك وجود الصارف وعدم الداعي اليه في حال وجوده
الممتنع انما هو الاول دون الثاني والمفروض في المقام انما هو الثاني دون الاول وذلك ظ ثالثها ما اشار اليه المص بقوله وايض فحجة القول بوجوب المقدمة

تقريره

نعم يمكن ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث كونها موصلة الى الواجب لا وجوبها في حد ذاتها كما عرفت في ذلك فرض توقف وجوبها على ارادة الواجب
لعدم كون المقدمة موصلة مع عدمها فيكون ايجادها ح لغوا والمفروض عدم ارادة الواجب فلا يكون ترك الضد واجبا من جهة كونه مقدمة للواجب على نحو ما ذكرناه
في الوجه الاول فيصح فعل الضد ح لوضوح انتفاء المانع من وجوب المقدمة من حيث ايصالها الى الواجب لو لم يكن مريد الفعل الواجب عدم ارادة الواجب لا يقضي بسقوط فلا يقضي
وجوب مقدمته فيجب عليه في حال عدم ارادة الواجب بان يريد بمقدمته من حيث ايصالها اليه نعم لو لم يتمكن من ارادة الفعل ومن ايجاده في الخارج صح ما ذكر من عدم وجوب
مقدمته لانه لا يجب عليه الاتيان بذي المقدمة ايضا وهو خارج عن محل الكلام وما دل على وجوب المقدمة يعم ما اذا كان المكلف مريدا للاتيان بذي المقدمة او غير مريد له
انحصارا بالصورة الاولى فاسد جدا كما لا يخفى على من لاحظ ادلتها مما مرت الاشارة اليه في المسألة المتقدمة من ان ما دل على وجوب المقدمة انما دل على وجوب المقدمة انما
يفيد وجوب المقدمة الموصلة الى ذيها دون غيرها بل مفاد المقدمة عند التامل هو خصوص الموصلة اليه دون غيرها حسبما مر بيانه وح فالمقدمة الجامعة للصارف وعدم الداعي
ليست موصلة فليست بواجبة وح فقوله ان ترك الضد مقدمة لفعل الواجب ان اريد به خصوص ترك الضد الموصل الى فعل المامور به فمسلم وقوله ان ما يتوقف عليه
الواجب فهو واجب انما يقضي بوجوب ذلك ولا ربط له بما هو محل النزاع اذ قد عرفت انه ليس موصلا الى فعل الواجب وان اريد به ان ترك الضد مطلقا مقدمة لفعل الواجب فان
سلم ذلك فلا نم وجوب المقدمة مطلقا بل ليس الواجب الا خصوص المقدمة الموصلة ويمكن ان يجعل ذلك المناط فيما ذكره المص من الوجهين فكانه لاحظ ذلك في تقييده وجوب
المقدمة بكل من الامرين المذكورين وان لم يصرح به فيكون مرجع الوجهين المذكورين الى امر واحد وح فيقال في تقرير الوجه الاول انه مع وجود الصارف عن المامور به وعدم
الداعي اليه كما هو المفروض في المقام لا يمكن التوصل بالمقدمة المفروضة الى الواجب فلا يكون تلك المقدمة على الفرض المذكور موصلة الى الواجب فلا تكون واجبة حسبما
عرفت لا يقال فيصح امكان ترك الصارف وايجاد الداعي فيمكن ان يكون المقدمة ح موصلة الى الواجب وقضيته ما ذكره وجوب المقدمة الجامعة لترك الصارف وايجاد
الداعي دون ما اذا كانت غير جامعة لذلك لما عرفت من امتناع ايصالها ح فلا تكون واجبة وان امكن ترك الصارف وايجاد الداعي فيكون موصلة فان ذلك مجرد
فرض لا حصول له في الخارج فصل الامر امكان ان تكون واجبة فهو فرض غير واقع فلا يتصف بالوجوب فعلا والمترتب عليه ما ذكره والحاصل ان وجوب كل من المقدمات انما يكون
مع حصول البواقي واذا فرض ترك واحد منها لم يكن شيء من المقدمات الحاصلة متصفا بالوجوب فكما يكون المكلف ح تاركا لفعل الواجب يكون تاركا لما هو واجب
من مقدماته ايضا ومن ذلك يظهر الوجه في تقرير الثاني ايضا فان المقدمة الجامعة لعدم ارادة الفعل ليست موصلة الى الواجب فلا تكون واجبة لما عرفت من كون
الواجب خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها فليس الاتيان ح بالمقدمة المفروضة مع عدم ارادة الواجب اتيانا بالمقدمة الواجبة بل هو تارك للمقدمة الواجبة ولذي
المقدمة معا وح يندفع ما اورد عليه من امكان حصول الارادة ح فتكون موصلة وما دل على وجوب المقدمة انما ينهض دليلا على الوجوب فيما اذا كان ارادة المكلف
امكان صدور الفعل عنه فلا يشترط فعلية الارادة في وجوبها مدفوع بنحو ما ذكر اذ لا يقول المص باشتراط فعلية الارادة في وجوب المقدمة حتى يرد عليه ذلك بل انما
يقول بكون الواجب هو المقدمة الموصلة فاذا ترك الواجب فقد ترك المقدمة الموصلة اليها واتيانه بغير الموصلة ليس اتيانا بالمقدمة الواجبة ولا تركه لغير الموصلة
تركا للمقدمة الواجبة فترك الضد الصادف لعدم ارادة المامور به لا يكون موصلا الى المامور به فلا يكون واجبا هذا غاية ما يوجه به كلامه لكن قد عرفت ان ما
دل على وجوب المقدمة يفيد وجوبها مط من حيث ايصالها الى الواجب من غير ان تنقسم المقدمة بملاحظة ذلك الى نوعين يجب احدهما دون الاخر حسبما مر تفصيل القول
فيه في بحث مقدمة الواجب فالحق ان ترك الضد في المقام واجب من حيث ايصاله الى الواجب وان لم تكن موصلة بالفعل التسامح المكلف في اداء التكليف فان ذلك لا يرفع
الوجوب عنه فلا وجه للقول بجواز ترك الضد ح نظرا الى مصادفته لحصول الصارف بل الترك المفروض واجب عليه ويجب عليه ترك الصارف وايجاد الداعي وسائر المقدمات
حتى يحصل بها الايصال الى الواجب وح فالتحقيق ان يق بالملازمة بين القول بوجوب المقدمة واقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده حسبما اخترناه كما ان القائل بعدم وجوب المقدمة
يلزمه القول بعدم الاقتضاء عند التحقيق بقي الكلام في المقام في بيان الثمرة المتفرعة على الخلاف المذكور وعمدة ما فرع على ذلك هو الحكم بفساد الضد وعدمه اذا كان عبادة
سواء كانت واجبة او مندوبة فعلى القول بدلالته على النهي عن ضده تكون فاسدة من جهة النهي المتعلق بها بخلاف ما اذا قيل بعدم الاقتضاء اذ لا قاضي ح بفسادها وقد يقع
الكلام في تفرع الثمرة المذكورة على كل من الوجهين اما الاول فبما مرت الاشارة اليه من انا لو قلنا بدلالة الامر على النهي عن ضده لا يلزمنا القول بفساد الضد اذ المطلوب
هو ترك الضد الموصل الى الواجب دون غيره والاتيان بالضد انما يكون مع حصول الصارف عن المامور به فلا يكون تركه موصلا حتى يحرم فعله ويتفرع عليه فساده كذلك
مع عرفت ضعف الكلام المذكور وان المطلوب في المقام هو ترك الضد من حيث كونه موصلا الى الواجب لا خصوص ترك الضد الموصل فرق ظاهر بين الوجهين وقضية ذلك
الاول هو تحريم فعل الضد وان لم يوصل حسبما فرض في المقام وقد مر تفصيل القول فيه واما الثاني فبما ذكره بعض الافاضل من انه لو حكم بفساد الضد على القول
بعدم اقتضاء النهي عن الضد ايضا نظرا الى انتفاء مقتضى الصحة على ما سيجيء تفصيل القول فيه وفي بيان فساده والتحقيق في المقام عدم تفرع الثمرة المذكورة على المسألة حسب
ما قررها عليها ما ذكر بل لعدم افادة النهي المذكور فساد الضد نظرا الى عدم اقتضاء النهي الغيري المتعلق بالعبادات الفساد مط بل فيه تفصيل وتوضيح المقام ان
دلالة النهي على الفساد ليست من جهة وضعه لذلك اذ ليس ما وضع النهي له الا التحريم او طلب الترك وانما يدل على الفساد بالالتزام كما سيجيء الكلام فيه ثم ما يستفاد الفساد
في المقام اما من جهة افادته المرجوحية المنافية للرجحان المعتبر في حقيقة العبادة او من جهة امتناع تعلق الطلب بالفعل بعد تعلقه بتركه لكونه من التكليف بالمح فتعلق النهي
به مانع من تعلق الامر لكون الترك ح مطلوبا بالامر به ولو لم يكن الفعل مرادا او مطلوبا للامر واذا انتفى الامر لم يعقل الصحة لكون الصحة في العبادة عبارة عن موافقة الامر
ولا يجري شيء من الوجهين المذكورين في المقام اما الاول فلان الرجحان المعتبر في حقيقة العبادة هو رجحان الفعل على الترك لا رجحانه على سائر الافعال والا لم يكن لغير
الافضل من العبادات وكان غيرها من العبادات المرجوحة بالنسبة اليها فاسدة وهو واضح الفساد ورجحان الفعل على الترك المذكور حاصل في المقام لكون الفعل المفروض
عبادة راجحة بملاحظة ذاته والنهي المتعلق به غيري يفيد مطلوبية الترك لاجل الاشتغال بما هو الاهم منه فيدل على مرجوحية ذلك الفعل بالنسبة الى فعل الاخر لا مرجوحيته
بالنظر الى تركه حتى ينافي رجحانه عليه ومن البين ايضا انه لا منافاة بين رجحان الفعل على تركه ومرجوحيته بالنسبة الى فعل غيره فان قلت ان المنافاة حاصلة في المقام
اذ لكون رجحان الفعل على الترك رجحانا مانعا من النقيض ومرجوحيته بالنسبة الى فعل الاخر كذلك ايضا ومن البين امتناع حصول الامرين في فعل واحد للزوم اجتماع المنع من

الفعل والمنع من الترك في ان واحد قلت لا مانع من اجتماع الامرين وجهين لوجوه اذ قد يكون الفعل بملاحظة ذاته جائزا لكن يجب تركه لما عنده واجب اهم منه فهو راجح في ذاته رجحانا
مانعا من النقيض مرجوح كذلك بالنسبة الى غيره ممن اراد الاتيان بالراجح من غير ان يصدر منه عصيان تعين عليه ترك ذلك والاتيان بالاهم ولا مانع من ترك ما يحتم فعله في ذاته
اذا عارضه ما كان كذلك وكان اهم منه في نظر الامر فهو محتوم بملاحظة غيره بل محتوم الترك بتلك الملاحظة ولا تدافع بينهما اصلا وان بني على عدم الاهم فلا في ما اراح ايضا لانه لا يتحقق
ح من عصيان الامر الاهم واما الثاني فلانه لما كان النهي المفروض غيريا لم يكن هناك مانع من اجتماعه مع الوجوب فان حرمة الشيء لتوقف الواجب الاهم على تركه لا ينافي وجوبه وجوبا
على فرض ترك ذلك الاهم بان يكون ترك ذلك الاهم شرطا في وجوبه وتعلق الطلب به فيجتمع الوجوب والتحريم المفروضان في واحد من غير تمانع بينهما اذ لم يكن هناك مانع من
اجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور فلا مجال للتوهم دلالة النهي المفروض على الفساد لظهور ما قررنا انه لا مانع من تعلق التكليف بالفعلين المتضادين على الوجه المذكور
لا مجال للتوهم كونه من قبيل التكليف بالمح اذ كانا في مرتبة واحدة بان يكون الامر مريدا لايقاعهما معا نظرا الى استحالة اجتماعهما في الوجود بالنسبة الى الزمان المفروض واما اذا كانا
مطلوبين على سبيل الترتيب بان يكون مطلوب الامر اولا هو الاتيان بالاهم ويكون الثاني مطلوبا له على فرض عصيانه للاول وعدم اتيانه بالفعل فلا مانع منه اصلا اذ يكون
تكليفه بالثاني ح منوطا بعصيانه للاول والبناء على تركه ولا يعقل هناك مانع من ان المنافاة بين التكليفين بالعصيان فلا منافاة بين التكليفين نظرا الى اختلافهما في الترتيب وعدم اجتماعهما
في مرتبة واحدة ليكون من التكليف بالمح لوضوح عدم تحقق الثاني في مرتبة الاول وتحقق الاول في مرتبة الثاني لا مانع منه بعد كون حصوله مرتبا على عصيانه الاول ولا
بين الفعلين اذ وقوع كل منهما على فرض اخلاء الزمان عن الاخر ومن البين انه على فرض خلو الزمان عن الاهم لا مانع من وقوع ضده فيه فان قلت لو وقع التكليف مرتبا على
النهي المفروض لم يكن هناك مانع منه على حسب ما ذكر لكن ليس الحال كذلك في المقام اذ المفروض اطلاق الامرين المتعلقين بالامرين المفروضين وليس هناك دلالة فيهما على
الترتيب المذكور فمن اين يستفاد ذلك حتى يق بوقوع التكليفين على الوجه المذكور قلت ما ذكرناه هو مقتضى اطلاق الامرين بعد ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل
فان اطلاق كل من الامرين يقضي بمطلوبية الفعل على سبيل الاطلاق وعلما لم يكن مطلوبية غير الاهم في مرتبة الاهم لوضوح تعين الاتيان بالاهم وعدم اجتماعه معه في الوجود
لزم تقييد الامر المتعلق بغير الاهم بذلك فلا يكون غير الاهم مطلوبا مع الاتيان بالاهم واما عدم مطلوبيته على فرض ترك الاهم وعصيان الامر المتعلق به فمما لا دليل
عليه فلا قاضي بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه ايضا والحاصل انه لا بد من الاقتصار في التقييد على القدر الثابت فليس ذلك الا بالتزام ارتفاع الطلب المتعلق بغير الاهم
على تقدير اتيانه بالاهم واما القول بتقييد الطلب المتعلق به بمجرد معارضته بطلب الاهم مط ولو كان بانيا على عصيانه واخلاء الزمان عن الاتيان به فمما لا داعي اليه
وليس في اللفظ ولا في العقل ما يقضي بذلك فلا بد من البناء على الاطلاق والاقتصار في الخروج عن مقتضى الامر المتعلق به على القدر اللازم فان قلت ان ترك الاهم
لما كان مقدمة للاتيان بغير الاهم وكان وجوب الشيء مستلزما في حكم العقل لوجوب مقدمته يجب ان يحصل الانفكاك بينهما كما مر الكلام فيه فكيف يعقل وجوب غير الاهم
مع انحصار مقدمته في الحرام فيلزم ح اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة المفروضة والقول بانفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذي المقدمة ولا ريب
في فساد الامرين قلت ما ذكرناه من كون تعلق الطلب بغير الاهم على فرض عصيان الاهم انما يفيد كون الطلب المتعلق به مشروطا بذلك فيكون وجوب غير الاهم مشروطا بترك
الاهم واخلاء ذلك الزمان عن اشتغاله به ومن البين عدم وجوب مقدمة الواجب على المقدمة المحرمة اذا توقف وجوبه عليها ايضا فان قلت لو كانت المقدمة المفروضة
متقدمة على الفعل المفروض تم ما ذكر لتعلق الوجوب به بعد تحقق شرطه فيصح تلبسه به واما اذا كان حصول المقدمة مقارنا لحصول الفعل كما هو المفروض في المقام
فلا يتم ذلك اذ لا وجوب للفعل المفروض قبل حصول مقدمته وجوبه فلا يصح صدوره عن المكلف وقد مرت الاشارة الى ذلك قلت انما يتم ذلك اذا قيل بلزوم تقدم
حصول الشرط على المشروط بحسب الوجود وعدم جواز توقف الشيء على الشرط المتاخر بان يكون وجوده في الجملة كافيا في حصول المشروط واما اذا قيل بجواز ذلك كما هو الحال في
الاجازة المتاخرة الكاشفة عن صحة عقد الفضولي وتوقف صحة الاجزاء المتقدمة من الصلوة على الاجزاء المتاخرة منها فلا مانع من ذلك اصلا فاذا تمكن المكلف على حسب العادة
بحصول الشرط المذكور تعلق به الوجوب وصح منه الاتيان بالفعل فان قلت من اين يستفاد كون الشرط الحاصل في المقام من هذا القبيل حتى يصح الحكم بصحة الفعل المفروض مع ان
مقتضى الاصل الاولي انتفاء الصحة قلت ان ذلك ايضا قضية اطلاق الامر المتعلق بالفعل اذ اقصى ما يلزم في حكم العقل تقييده بصورة الاتيان بالاهم واما مع خلو زمان
الفعل عن الاشتغال به بحسب الواقع فلا مانع من تعلق التكليف بغير الاهم فاذا علم المكلف ذلك بحسب حاله لم يكن هناك مانع من اشتغاله بغير الاهم ولا من تكليفه بالاتيان
به ولا قاضي اذن بالالتزام بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه فان قلت ان جميع ما ذكرت انما يتم فيما لو كان الصارف عن الاتيان بالاهم امرا خارجا سوى الاشتغال بغير الاهم
اذ لا مانع ح من تعلق التكليف به كذلك وصحة الاتيان به على حسب ما ذكر لكن اذا كان الصارف عنه هو الاشتغال بغير الاهم بحيث لولا اتيانه به لكان اتيا بالاهم فيشكل الحال
اذ المفروض توقف صحة غير الاهم على خلو الزمان عن الاشتغال بالاهم وتوقف خلوه عنه على الاشتغال بغير الاهم فان تركه انما يتفرع على الاشتغال به قلت ان خلو
عن الاهم لا يتفرع على فعل غير الاهم بل على ارادته فان ارادته فاصيته بعد ارادة الامر وهو فاض بعد حصوله فلا يتوقف وجوب الفعل على وجوده ويشكل ح لزوم اجتماع
الوجوب والتحريم ح في الارادة المتعلقة بغير الاهم فانها محرمة من جهة صرفها عن الاهم واجبة من جهة توقف الواجب عليها ولا يمكن القول بتوقف وجوب الفعل على ارادته ليكون ذلك
ذلك الفعل مشروطا بالنسبة اليها على حسب ما ابينا بقاء لكون الارادة سببا قاضيا بحصول الفعل او جزء اخر من العلة التامة ولا وجه لاشتراط الوجوب بالنسبة الى شيء منهما
ما مرت الاشارة اليه ومن هنا يتجه التفصيل بين الوجهين والحكم بالصحة في الصورة الاولى دون الثانية وقد يدفع ذلك بمنع كون الصارف عن الاهم هو الارادة الملزمة للفعل اعني
الاجماع عليه بل الشوق او العزم السابقان عليه كما ابنا في ذلك ولا مانع من تقييد الوجوب بالنسبة الى شيء منهما اذ ليسا سببين لحصول الفعل ولا جزء اخر من العلة ويحقق ذلك
ان مبدأ الصارف عن الاهم انما هو عدم ارادته وهو ليس مسببا عن ارادة غير الاهم بل هو مما يتوقف عليه الارادة المفروضة نظرا الى حصول المضادة بينهما فيتوقف وجود كل
منها على انتفاء الاخر حسبما مر فنقول ان الشوق والعزم المتقدمين على الارادة اللذين هما شرط في تحققها اذ وجب انتفاء الارادة المفروضة نظرا الى حصول الاشتراط
بالنسبة الى احد الامرين المذكورين او ما يتفرع عنهما من الصارف المذكور فتم هذا ولو يتخيل في المقام تفصيل اخر وهو الفرق بين ما اذا كان الاشتغال بالضد منافيا للتمكن من
اداء الواجب وما لا يقتضي ذلك التمكن منه فيصح له ترك الضد والاشتغال بالواجب مهما اراد فيقال في الصورة الاولى بفساد الاتيان بالضد اذا كان عبادة موسعة او مضيقة بخلاف
الصورة الثانية والفرق بينهما ان دفع التمكن من اداء الواجب بعد اشتغاله الذمة به محظور في الشريعة فلا يجوز ح للمكلف ان يرفع مكنته من اداء ما كلف به كما هو معلوم من الشرع

بالفعل والنقل فلا يصح الاتيان بالفعل الرافع لها من جهة النهي المذكور بخلاف غيره وفيه ان دفع التمكن من الواجب مما يكون محظورا من حيث ادائه الى ترك الواجب فاذا كان
الفعل مانعا عن اداء الواجب موجودا قطعا بحيث لا يسترئب المكلف في تركه له فاي ثمرة في بقاء المكنة منه فيكون منعه من الاتيان بالفعل الرافع للمكنة مما هو من جهة ادائه
الى ترك الواجب فالنهي المتعلق به غيري ايضا وهو غير مفيد للفساد في المقام حسب ما قررنا ثم الوضوح ان مقصود الشارع من ترك الفعل المفروض هو التمكن من فعل الواجب فاذا
به ولذا اذا قطع بعصيانه واخلائه ذلك الوقت عن الفعل المفروض فلا مانع من تعلق امر الشارع به فيكون مامورا بايجاده على فرض عصيانه للامر الاول فيكون تركه
شرطا في وجوبه على حسب ما بيناه والنهي المتعلق به من جهة كونه سببا لارتفاع التمكن من الامر ليس باقوى من النهي المتعلق به لكون تركه مقدمة لاداء الواجب فكما ان ذلك
النهي لا يقضي بفساده حسب ما بيناه فكذا النهي المتعلق به من جهة ادائه الى ارتفاع التمكن من اداء الواجب لكونه نهيا غيريا على نحو النهي الاول فاجتماع النهيين المذكورين في
الصورة المفروضة على فرض تحققه لا ينافي وجود ذلك الفعل على الوجه الذي قررناه ولنتم الكلام في المرام برسم امور احدها انه ذكر شيخنا البهائي قدس سره انه لو ابدل
عنوان المسئلة بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده فيبطل لكان اقرب الى الوجه وفيه سهولة الامر في ماخذ المسئلة لظهور عدم جواز الامر بالضدين في ان واحد
وترتب الثمرة المطلوبة من تلك المسئلة عليه اذ المتفرع على القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده فساد العبادة الموسعة الواقعة في زمان الواجب المضيق وهو حاصل
على القول باقتضائه عدم الامر بضده لوضوح كون الصحة في العبادة تابعة للامر انتهى بعد ما اطنب في الجزاء بما قررناه تعرف ضعف ما ذكره فان المسلم من اقتضاء الامر
بالشيء عدم الامر بضده هو ما اذا كان الامران في مرتبة واحدة فيريد من المكلف الاتيان بهما معا واما لو كان التكليفان مرتبين بان يريد منه الاتيان باحدهما على سبيل
التعيين فان ابى المكلف فلا تكليف عليه سواه وان بنى على العصيان وعلم باخلائه ذلك الزمان عن ذلك الفعل تعلق به الامر الآخر فيكون تكليفه بالثاني على فرض
عصيانه الاول حسبما مر بيانه فلا مانع منه اصلا وكما يصح ورود تكليفين على هذا الوجه يصح ورود تكاليف شتى على الوجه المفروض بالنسبة الى زمان واحد فان اتى بالاول
فلا عصيان وان ترك الاول واتى بالثاني استحق عقوبة لترك الاول وصح منه الثاني واثيب عليه لا عصيانه بالنسبة الى الواجب وان عصى الاولين واتى بالثالث استحق
عقوبتين وصح منه الثالث وهكذا وان ترك الجميع استحق العقوبة على ترك الجميع مع عدم اتساع الزمان الا لواحد منها ثم لا يذهب عليك انه وان صح حصول التكليف
على النحو المذكور الا انا لم نجد في اصل الشريعة ورودا للتكليف على الوجه المذكور ولكن مع ورود ذلك على المكلف من جهة العوارض والطوارى مما لا بعد فيه ويجري
ذلك في المضيق والموسع والمضيقين وفي الواجب والمندوب وقد عرفت ان قضية الاصل عند حصول التعارض بينهما هو الحمل على ذلك الا ان يقوم دليل من الشرع على تعين
ذلك الامر وسقوط التكليف بغيره اساسا كما في شهر رمضان حيث يتعين للصوم ولا يقع فيه صيام غيره حتى انه لو بنى على ترك الصوم لم يصح فيه صوم آخر وكالوقت المقرر
للصلوة اليومية عند تضيقه وتفطن المكلف به فان الظاهر من الشرع تعينه لليومية وعدم وقوع صلوة اخرى فيه هذا وقد اورد على ما ذكره بوجوه احدها ما ذكره
بعض الافاضل من منع انحصار الوجه في صحة العبادة في موافقة الامر اذ هو من احكام الوضع في العبادات والمعاملات فقد يكون الصحة فيهما من غير امر كما هو الحال في المعاملات
وهو في غاية الضعف للفرق البين ووضوح قوام صحة العبادة بالامر فكيف يعقل صحتها من دون كونها مطلوبة للشارع ثانيها ما ذكره الفاضل المذكور ايضا من ان ذلك
انما تم في العبادات دون المعاملات وضعفه ايضا ظاهر اذ المقصود مما ذكره تفريع الثمرة المترتبة على القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده من فساد الضد على العنوان
الذي ذكره ومن الواضح ان الترتب على العنوان الاول ان تم فانما هو فساد الضد لو كان عبادة مزاحمة له دون المعاملة المزاحمة له لوضوح كون النهي المفروض على فرض
حصوله في المقام غيريا لا يفيد الفساد بالنسبة الى المعاملة فكما ان العنوان الثاني لا يفيد الفساد بالنسبة الى المعاملة فكذا العنوان الاول فلا وجه للايراد نعم لو توهم افادة
النهي المفروض فساد المعاملة كما قد يستفاد من كلام المورد المذكور لو بما صح الايراد المذكور وكان الوجه في ايراده ذلك الا ان ذلك فاسد جدا كما سيجيء الاشارة اليه في
محله انه فلا يتجه الايراد اصلا ثالثها انه ان اراد الامر بالشيء انما يقتضي عدم الامر بضده اذا كان الضد مضيقا ايضا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا اذ لا استحالة في
اجتماع الامر المضيق والامر الموسع لعدم المزاحمة بينهما اذ ليس مفاد وجوب الشيء على وجه التوسعة الا وجوبه في مجموع الوقت بان لا يخلو عنه تمام الوقت وله ان يأتي به في اي جزء
اشتمل الامر فلا يتعين عليه الاتيان به في وقت المضيق حتى يزاحمه في التكليف وانما يكون المزاحمة بينهما في الوجود من سوء اختيار المكلف كذا ذكره جماعة من الاعلام منهم
الفاضل المتقدم وفيه انه لا كلام في جواز صدور التكليفين في الجملة على الوجه المذكور اذ لا مزاحمة بينهما وانما المقصود في المقام ان التكليف بالمضيق يقتضي تقييد
الامر بالموسع فيفيد عدم تعلق الامر بالموسع في حال التكليف بالمضيق فانه لما تعين على المكلف الاتيان بالمضيق في ذلك الوقت في حكم الامر قضى ذلك بان لا يراد منه
في ذلك الوقت في حكم الامر قضى ذلك بان لا يريد بعينه الامر في ذلك الوقت سواه سواء اراد منه الغير على سبيل التعيين ايضا كما اذا اراد منه مضيقا آخر او على سبيل التوسعة
او التخيير بينها بقاعدة في ذلك الزمان وغيره لوضوح ان تعين الاتيان بالفعل في الزمن القصير معا قطعا وصول المندوحة للمكلف لا يقضي بجواز ورود التكليف بكل ذلك اذ يفرض
عدم تجويز الامر على حسب تعينه الاتيان بالاول لا يقع غيره فيه فكيف يوجب حصول الغير فيه ولو على سبيل التخيير بينه وبين الغير وقد عرفت ان التكليف بالاتيان كما يستحيل
بالنسبة الى الواجبات التعيينية كذا يستحيل بالنسبة الى الواجبات التخييرية والموسع فتوسعة المكلف لا يقضي بحصول الواجب ما هو مطلوب للامر لا مطلوب له الا الاتيان بالمضيق
حسب تعينه ذلك على المكلف فكون الموسع مامورا به في الزمان المعين للمضيق مطلوبا من الامر ايقاعه فيه بمكان من الوهن فلا وجه لدفع الحكم بصحته نعم يصح ذلك على الوجه
المتقدم من الاكتفاء في الحكم بالصحة بمجرد تعلق الامر به في نفسه مع قطع النظر عن تقابع ذلك الامر بالنسبة الى المزاحم المضيق فالقائل المذكور يقول ببقاء الصحة وهو من
الوهن بمكان لا يحتاج الى البيان وذلك هو محصل كلام بعض القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي حسب ما يجيء بيانه انه فيكون الايراد المذكور مبنيا على القول بجواز الاجتماع فلا
وجه للايراد بمن لا يقول بالجواز وح فالوجه في صحة التكليف بالموسع منحصر فيما ذكرناه من اعتبار الترتيب عليه فلا فرق بين الموسع وغيره كما بيناه رابعها ما ذكره الفاضل الجواد
من ان الظاهر ان القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد او فعل المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به ايضا فحكم
بالصحة وعلى هذا فلا وجه لاقربية ما ذكره وفيه ان مقصوده سهولة الخطب في الاستدلال على العنوان الذي ذكره لا عدم ذهاب القائل بنفي الدلالة على عدم ثبوت الامر بالضد ولو
سلم عدم قوة ما ذهب اليه والمراد ان اثبات نفي الامر بالضد اسهل من اثبات الدلالة على النهي عن الضد وهو امر لا مجال لانكاره فالتعبير بالعنوان المذكور اولى مما عبروا به بعد
الاشتراك في الثمرة المطلوبة خامسها ما اورده عليه صاحب الوافية وله كلام طويل في ذلك ملخصه ان الواجب اما موسع او مضيق وعلى كل حال فاما موقت او غير موقت فما

ذكره من اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بضده لا يتم في الموسع لا يتوهم منهما تكليف بالمحال وكذا في الموسع والمضيق مطلقا اذ لا اقتضى بخروج وقت المضيق عن كونه وقتا للموسع
ايضا غاية الامر عصيان المكلف بترك المضيق ولا يستلزم ذلك بطلان الموسع الواقع فيه واما المضيقان الموقتان فما ذكره حق فيهما الا انه لم يرد شيء من ذلك القبيل الا فيما
ما تضيق بسبب تاخير المكلف وح لا يمكن الاستدلال ببطلان احدهما من جهة الامر بالاخر ولا يتفاوت الحال من جهة كون احدهما اهم او لا فالتخيير وتحقق الاثم بسبب ما
ح تركه ان كان التاخير للتقصير بل لا يبعد القول بوجوبهما معا في هذا الوقت على سبيل التخيير وبين الاجزاء السابقة من الوقت كما كان كل من اول الامر وتحتم الفعل بمعنى
عدم جواز التاخير عنه لا يوجب التخيير فيه بالنسبة الى ما تقدمه اما في المضيقين لغير الموقتين فان كان ذلك في اول وقت وجوبهما فالتخيير ان لم يكن بينهما ترتيب وما اذا مضى
من اول وقت وجوبهما بقدر فعل احدهما ففيه الاحتمالان المذكوران من كون وجوبهما في كل جزء من الزمان تخييريا لكن مع تحقق الاثم على ترك ما تركه منهما بسبب تقصيره في التاخير
ان كان تقصير وكون وجوبهما في كل جزء منه حتميا بمعنى عدم جواز تاخيرهما وعلى اي تقدير فلا يمكن الاستدلال على النهي من احدهما بالامر بالاخر وانت خبير بضعف ما ذكره
من وجوه الاول ان ما ذكره من صحة الموسع المأتي به في وقت المضيق وان عصى بترك المضيق فيه محل نظر اذ مع كونه مامورا باداء المضيق في ذلك الزمان متعينا كيف يكون
مامورا بفعل الموسع فيه ايضا وليس الامر به مع تعين الامر عليه عدم رضا باتيان غيره فيه كما هو مقتضى التعيين الا ان ضاقا فاذا انتفى الامر به فكيف يعقل صحة الموسع
الواقع فيه وهذا هو ما اراده الشيخ ره فقوله لا فاضل كلام ظاهري غير مبني على وجه صحيح نعم نحن نقول هنا بالصحة ولكن من الوجه الذي قررناه من حصول التقييد في الجملة
وبناء التكليفين على الترتيب حسبما مر وهو امر آخر ولو اراد ذلك لكان عليه بيانه وكان ما ذكره عين ما ادعى سابقا من عدم المنافاة بين الوجوب المضيق والموسع وقد عرفت
وهنه الثاني ان ما ذكره من عدم تفاوت الحال في المقام من جهة كون احدهما اهم غير متجه كيف واهتمام الشرع ببعض الواجبات قاض بتعيين الاخذ به الا ترى انه لو دار الامر بين
ازالة النجاسة عن المسجد واداء الشهادة وحفظ نفس المؤمن قدم عليهما وكذا لو دار بين اداء الدين والاتيان بالصلوة او الصيام او بين حفظ المؤمن عن التلف وحفظ بيضة الاسلام
قدم عليها قطعا وكذا لو دار بين حفظ نفس المؤمن وحفظ بيضة الاسلام الى غير ذلك مما لا يحصى ودعوى التخيير بين الامرين في امثال تلك المسئلة كان الضرورة
تشهد بخلافها وح فيتعين تحتم الاتيان بالاهم اذ الملتبس بالتخيير فيه ما ذكره من انتفاء الامر بالنسبة اليه لا مناص عما قررناه الا ما ذكرنا الثالث ان ما ذكره من وجوب
الفعل في اخر الوقت على سبيل التخيير بينه وبين الاول غير مفهوم المعنى ان اراد به ان وجوبه الحاصل له من اول الامر انما هو على الوجه المذكور فذلك مما لا ربط له بالمقام
وان اراد به بقائه ح على تلك الحال كما هو صريح كلامه في بيان الوجه فيه فهو ظاهر الفساد اذ مع تركه في تلك الازمنة وتاخيره الى اخر الوقت يتعين عليه الفعل قطعا بمقتضى
التوقيت كيف والواجبات التي نص الامر على التخيير بينها لو تعذر مقدور المكلف في احدها تعين عليه ذلك وسقط عنه الباقي وارتفع التخيير بالنسبة اليه فكيف يعقل بقاء
التخيير في المقام مع وضوح امتناع اتيان الفعل في الماضي فكيف يعقل عدم رفع تحتم الفعل التخيير فيه بالنسبة الى الماضي حسب ما ادعاه الرابع ان قوله فالتخيير ان لم يكن
بينهما ترتيب ان اراد به عدم الترتيب المأخوذ منهما بحسب تكليف الامر وتشريعه فحكمه بالتخيير مطلقا غير متجه وكانه يقول ح بعدم العبرة بالاهمية ايضا حسب ما مر وقد عرفت
ضعفه وان اراد به الاعم من ذلك ان كان بعيدا عن سياق كلامه فيفيد به ما عرفت من وضوح الثمرة فيما اذا كان الترتيب من جهة الاهمية فكيف يغفل عنه النظر
عنه ثم ان ما ذكره من الوجهين في هذه الصورة قد عرفت ما فيه كان لفظ النهي من قوله فلا يمكن الاستدلال على النهي من احدهما بالامر بالاخر وقع سهوا وكان عليه ان يذكر
مكانه عدم الامر ثانيها انه ذكر بعض الاعلام ان الامر بالشيء على وجه الوجوب لا يقتضي عدم الامر بضده على وجه الاستحباب اذ لا تناقض في ايجاب عبادة في وقت مخصوص واستحباب
اخرى فيه بعينه ولا شك في صحة التصريح به من دون تناقض وانت خبير بانه ان قيل بجواز ورود الخطابين المفروضين في مرتبة واحدة اذ ليس في تكليف الندب الزام على المكلف
ليلزم بسببه التكليف باحدهما فهو بين الفساد لوضوح امتناع التكليف بالضدين معا على سبيل الاستحباب سواء عد الندب تكليفا في الحقيقة او لا فكيف مع كون التكليف باحدهما
وجوبيا والاخر ندبيا وان قيل بجواز ورودهما مرتبين كما ذكره الفاضل المذكور فيما ذكره فهو حق كما قدمنا لكن لا وجه لتخصيصه الحكم بالندب على ما يستفاد من كلامه
لجريانه بالنسبة الى التكليف الوجوبي ايضا حسب ما قررناه ثالثها ان الامر بالشيء على وجه الندب يقتضي النهي عن تركه تنزيها قطعا حسب ما مر في بيان دلالة الامر الايجابي على
النهي عن الضد العام لكن لا يقضي ذلك كراهة اضداده وعين استحباب الفعل فان رجحان الفعل على الترك عين مرجوحية الترك بالنسبة اليه حسب ما مرت الاشارة اليه وهل يقضي ذلك
بمرجوحية اضداده الخاصة الحق ذلك بعين ما عرفت في بيان دلالة الامر الايجابي على النهي عن اضداده الخاصة لكن لا يقضي ذلك كراهتها بحسب الاصطلاح لما عرفت من ان ترك
المذكورة من حيث كون ذلك الترك من مقدمات المستحب المفروض لكون ذلك الترك مقدمة للمستحب المفروض لكون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الاخر فلا يقتضي ذلك
ذلك الا مرجوحية ذلك الفعل على تركه من حيث كون تركه مؤديا الى ذلك المندوب ولا ينافي ذلك استحبابه في نفسه ورجحان فعله على تركه بملاحظة ذاته بل ورجحانه على المستحب
المفروض ايضا ولا مدافع لما عرفت من انتفاء المضادة في ذلك لجواز اجتماع الجهات المتقابلة في الشيء وان كان الحكم تابعا لما هو الاقوى فلا يفيد الجهة المفروضة الا مرجوحية
فعل الضد من تلك الجهة الخاصة واين ذلك من الكراهة المصطلحة رابعها ان النهي عن الشيء تحريما هل يقتضي الامر بضده ايجابا او لا محل النزاع فيه بعينه النزاع في الامر فاذ عرفت
العينية والاستلزام قلت ان معنى النهي هو طلب ترك الشيء على سبيل الحتم فيكون الضد العام لا ايجاد الشيء عين تركه مطلوبا هو عين معنى النهي عن الشيء فلا مجال هنا للتوهم
النزاع فيه حسب ما توهم في مسئلة الامر على ما مر ولا نزاع في كونه على سبيل التضمن او الالتزام حسب ما وقع الخلاف فيه هناك كيف وليس حقيقة النهي على حسب ما مر الا
طلب الترك فليس ذلك الا نحو الامر على ما مر تحقيقه في ذلك ايضاح لما قررناه هناك واما بالنسبة الى الضد الخاص فالقول بدلالة النهي على ايجابه هو بعينه مذهب
الكعبي حيث زعم ان ترك الحرام لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون النهي عن الشيء امرا بايجاب احد منها فيكون الجميع واجبا على سبيل التخيير ولذا ذهب الى نفي المباح وقد عرفت
وهن ما ذكره وان ترك الشيء لا يتوقف على فعل ضد من اضداده بل يكفي في حصوله عدم ارادة الفعل والفرق بينه وبين ايجاد الشيء واضح فانه يتوقف على ترك ضده
حسب ما مر وكون فعل الضد متوقفا على ترك ضده لا يقضي بكون فعل الضد مقدمة لترك ضده ايضا بل يقضي ذلك بخلافه والا لزم الدور نعم غاية الامر ان يكون
فعل الضد من احد اسباب ترك الضد وهو لا يقضي بثبوت التوقف عليه لما عرفت من ان سببيته شانية وهو مسبوق ابدا بسبب اخر مقدم عليه فلا يتصف بالوجوب من تلك
الجهة وانت بملاحظة ما ذكرناه تعرف الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده في المقامين فالقول بان النزاع فيه بعينه النزاع في الامر حسب ما ذكره كما ترى
وكانه لذا عزى في النهاية عن الخلاف في ذلك بان من الناس من طرد البحث في النهي فقال النهي عن الشيء امر بضده وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا كما ترى يفيد التفاوت في الخلاف

المقامين ثم ان ما حكاه عن الفاضل يعني ذهابه الى مقالة الكعبي حسبما عرفت بعد تنزيل الضد في كلامه على الضد الخاص والاعم منه ومن العام وقد ذكر في جملة احتجاج الفاضل على ذلك بان النهي طلب ترك الفعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد وهذا كما ترى احد تقريرات شبهة الكعبي في القول بنفي المباح بعد حمل الضد في كلامه على الخاص منه وذكر العلامة ره في بعض كتبه ان التحقيق ان النهي طلب الاخلال بالشيء وهو يستلزم الامر بما لا يتم الاخلال بالمنهي عنه الا معه فان كان المنهي عنه لا يمكن الانصراف عن المنهي عنه الا به كان النهي ايضا دالا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه الا باحد منها كان النهي في حكم الامر بها اجمع على البدل وانت خبير بما فيه فان مجرد امكان الانصراف عنه الى واحد منها لا يقضي بوجوبها اذ قد يكون ذلك من لوازم وجود المكلف حسبما مر فيمتنع انفكاك ترك الحرام عن التلبس بواحد منها وذلك عين مسئلة التوصل كيف ولوازم الواجب مما لا يمكن فعل الواجب بدونها ولا توقف له عليها ولا يقضي وجوب الواجب بوجوبها كما مر فالقول بالدلالة في الصورة المفروضة ايضا فاسد الا ان يحصل هناك توقف الترك على بعض الاضداد او واحد منها فيجب الاتيان به لاجل ذلك على حسبما مر وذلك مما مر نعم لو اتحد الضد كالحركة والسكون لم يبعد ان يكون مفاد النهي عن احدهما هو الامر بالاخر فلا فرق بين ان يقول اسكن او لا تتحرك الا ان ذلك ايضا امر يرجع الى دلالة العرف في خصوص المقام ولا ربط له بما هو الملحوظ في هذا العنوان خامسها ان النهي عن الشيء هل يدل على الامر بضده استحبابا او لا وقد ظهر الحال فيما مر فيه اما بالنسبة الى الضد العام فبما عرفت من ان الاظهر ان مفاد الكراهة اذ مفاد النهي المفروض طلب تركه على وجه الرجحان الغير المانع من النقيض فليس ذلك حكما اخر ثابتا للضد بل هو عين مفاد النهي عنه كما حسبما مر نظيره واما بالنسبة الى الضد الخاص فقد عرفت انه لا دلالة فيه عليه الا اذا فرض توقف الترك على واحد منها في خصوص بعض المقامات او كان الاتيان بالضد داعيا اليه كما في بعض الفروض حسبما مر ثم انه ينبغي ذلك ان رجحان ترك الفعل رجحانا من تلك الجهة غير مانع من النقيض فلا ينافي ذلك وجوبه من جهة اخرى وكراهته كذلك اذ لا يرجع ذلك الامر جهة مرجحة ثابتة لذلك وقد عرفت ان ثبوت الجهات المختلفة في الفعل مما لا مانع منه والحكم الشرعي يتبع الجهة الاقوى ومع التساوي يتخالف في المقتضي يتخير بينهما ولو اتحد الضد كالحركة والسكون كان الحال فيه هنا على نحو ما مر في النهي التحريمي سادسها لو حكم الشارع باباحة فعل افاد ذلك باباحة ضده العام قطعا بل هو عين مفاد اباحته اذ حقيقة الاباحة تساوي طرفي الفعل والترك واما الضد الخاصة فلا دلالة منه على اباحتها نعم هي من حيث تحقق ترك المباح بها كما في بعض الفروض لا رجحان فيها ولا مرجوحية وهو لا يفيد شيئا [illegible] لا يجب ان يكون كلها من جميع الوجوه نعم لو اتحد ضد المباح افادة اباحته بعين ما مر قوله اختلف [illegible] بين اصحابنا لما كان حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك وكان جملة من الواجبات كالواجب التخييري والموسع مما يجوز تركها في الجملة وقع الاشكال هناك في متعلق الوجوب بحيث يرتفع المنافاة التي يتراءى بين الوجوب وجواز الترك ولذا وقع الخلاف بينهم في عدة من الواجبات مما شابهها ذلك وعقد الكل منها بحثا ومن جملتها الواجب التخييري ويمكن تقرير الاشكال فيه بان الوجوب هناك اما ان يتعلق بكل واحد من الافعال المعينة او بالجميع او بواحد معين او بواحد غير معين ولا سبيل الى شيء منها اما الاول والثاني فللزوم عدم حصول الامتثال باداء واحد منها وهو خلاف الاجماع واما الثالث فلاختصاص الوجوب هناك بذلك الفعل فيتعين الاتيان به دون غيره واما الرابع فللزوم عدم حصول الامتثال بكل واحد من تلك الافعال وهو ايضا خلاف الاجماع مضافا الى ان الوجوب صفة معينة فلا يعقل تعلقه بامر مبهم بحث الواجب وقد اختلفوا لدفع الاشكال في المقام وجوه مما قد اختلفت من جهة الاقوال في الواجب التخييري منها ما اختاره كثير من اصحابنا كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة في بعض كتبه وعزي القول به الى المعتزلة والى جمهورهم بل عزاه في المنية الى اصحابنا مؤذنا باطباقهم عليه وهو القول بوجوب كل واحد من الافعال المفروضة لكن على سبيل التخيير بمعنى كون ذلك الفعل مطلوبا بالذات بحيث لا يرضى بتركه وترك ابداله وقد عبر عن ذلك بانه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع [illegible] وجوب الجميع عدم وجوب كل منها على سبيل التعيين بمعنى جواز الاخلال بالجميع عدم جواز ترك الجميع على سبيل السلب الكلي وتوضيح المقام ان حقيقة الوجوب كما عرفت هي مطلوبية الفعل على سبيل الجزم والحتم في الجملة بان يريد الامر صدور الفعل من المكلف ولا يرضى بتركه في الجملة فاذا امر المكلف بافعال عديدة على سبيل التخيير بينها فقد اراد حصول كل واحد منها على وجه المنع من ترك الجميع بان لا يكون تاركا للكل فالمنع من الترك الماخوذ فصلا للوجوب حاصل في ذلك كما انه حاصل في الوجوب التعييني وتفصيل ذلك ان الطلب المتعلق بالفعل قد يكون مع عدم المنع من الترك بالمرة فلا يكون الترك ممنوعا منه على سبيل السلب الكلي وهذا هو الطلب الحاصل في المندوب وقد يكون مع المنع من الترك في الجملة على سبيل الايجاب الجزئي في مقابلة السلب الكلي الماخوذ في النوع الاول وهذا هو الماخوذ فصلا للوجوب فان قلت انه ينتقض حد الواجب ببعض الافعال التي تجب على بعض الاحوال دون بعض لحصول المنع من تركه في الجملة مع انه ليس بواجب مطلقا قلت ان الحاصل هناك الطلب متعلقا بالفعل بتقدير احدها بعد المنع من الترك مطلقا والامر المنع منه بخلاف المقام فان هناك طلبا واحدا يتعلق بالمنع من الترك في الجملة وهو الذي ينطبق عليه الحد في الصورة المفروضة ح ينقسم ذلك الى قسمين لانه اما ان يتعلق المنع بترك ذلك الفعل بخصوصه وهو الوجوب التعييني واما ان يتعلق بترك ذلك الفعل وما يقوم مقامه وهو التخييري ومع فالطلب متعلق بكل من الافعال التي وقع التخيير بينها وكذا المنع من الترك على الوجه المذكور ولذا صح عد كل منها واجبا بالاصالة على الحقيقة وقضية الطلب الواقع على الوجه المفروض حصول الامتثال بفعل واحد منها فان مقتضى ما اخذ فيه من المنع من الترك على الوجه الذي قررناه عدم ترك الجميع انما يفعل البعض لا يوافق قضية ما كان من تعلق الطلب بكل واحد منها حصول الامتثال بالفعل الثاني والثالث مثلا من تلك الافعال وان لم يرتفع المنع من الترك بفعل الاول [illegible] على خلاف ذلك اذ بعد الاتيان بواحد منها لا يبقى هناك تكليف اصلا لان هو ان الطلب الحقيقي الحاصل في المقام المتعلق بكل منها منوط بالمنع من الترك الملحوظ على الوجه المذكور فاذا ارتفع ذلك المنع من الترك بفعل واحد منها قضى ذلك بارتفاع الطلب المنوط به ظاهرا لتحقق الامتثال بعد ذلك هذا وقد ظهر بما ذكرنا انه ليس الطلب في المقام متعلقا بالاصالة بمفهوم احدها ولا المنع من الترك متعلقا به وانما يتعلق الطلب بخصوص كل من الافعال المفروضة كما هو قضية ملاحظة الاوامر المتعلقة بها وكذا المنع من الترك فانه قيد مقوم للطلب المفروض فيتبعه [illegible] الامر يرتفع الحكم بعد ملاحظة الاوامر المذكورة بوجوب احد تلك الافعال على سبيل التعيين وعدم جواز تركه مطلقا من غير ان يكون المفهوم المفروض ملحوظا في المطلوب بوجه من الوجوه اذ ليس متعلق الامر هناك الا كل واحد من الافعال المفروضة بالخصوص [illegible] باداء واحد من تلك الافعال فليس المكلف به ايضا الا خصوص كل واحد منها على وجه التخيير وانما اخذ مفهوم الواحد هناك مرآة لملاحظة كل واحد منها والحكم انما يتعلق بكل من تلك الخصوصيات دون المفهوم المذكور كما لو تعلق صريح الامر بكل منها على سبيل التخيير من غير فرق بين مفاد التعبيرين المذكورين [illegible] يكون الوجوب التعييني المتعلق بمفهوم احدها على الوجه المذكور تابعا لما ذكر من وجوب كل منها بخصوصه على سبيل التخيير وتفصيل المقام ان كلا من الوجوب التعييني والتخييري اما ان يكون اصليا او تبعيا فالوجوه اربعة والامر في الوجوب التعييني

الاصلي

الاصلي ظاهر كالوجوب التخييري الاصلي كخصال الكفارة واما الوجوب التعييني التبعي فكمطلوبية احد الخصال على سبيل التعيين فانه تابع لتعلق الخطاب بتلك الافعال على سبيل التخيير والوجوب التخييري التبعي كوجوب الاتيان بافراد الطبيعة على سبيل التخيير عند تعلق الامر بها فكل واجب تخييري اصلي يلزمه وجوب تعييني تبعي البتة [illegible] الواجب وذلك نظير ما تقرر في الدلالة المطابقية والتضمنية من ان هناك دلالة واحدة لها اعتباران بعد بالنسبة الى احدهما مطابقة وبالنسبة الى الاخر تضمنا فاحد تلك الاعتبارين تابع للاخر من غير ان يكون هناك دلالتان متعددتان في الواقع تكون احديهما تابعة للاخرى فنقول بمثل ذلك في المقام فان الوجوب الحاصل هنا ايضا واحد [illegible] الا انه يختلف بحسب الاعتبارين فهناك وجوب متعلق اصالة بكل من تلك الافعال على وجه التخيير بينها ويتبعه صحة اتصاف احدها بالوجوب الحتمي التعييني من غير ان يكون هناك وجوبان [illegible] في اتصاف الماهية بالوجوب التعييني فانه يتبعه وجوب افرادها بالوجوب المتعلق بالطبيعة لاتحادها معها على سبيل التخيير بينها في حصول الافراد [illegible] نفسي تبعي حاصل بعين وجود الطبيعة حسبما مر وقد ظهر بذلك ان الحال في الواجبات التخييرية على عكس الواجبات التعيينية اذ كل واحد من الخصال المخير فيها مطلوب للامر بخصوصه وان صدق معه تعلق الوجوب بالقدر الجامع بينها كما ان القدر الجامع في الواجب التعييني مطلوب للامر من غير ان يكون خصوص الافراد مطلوبة له الا ان صح نسبة الطلب اليها بالتبع كما عرفت ومما ذكرنا ظهر انه لا يراد من كون المفهوم [illegible] من قول السيد لعبده اكرم زيدا او اطعم عمرا ان الواجب مفهوم احدهما فلذا لو سئل العبد عما هو الواجب عليه صح عنده ان يجيبه السيد بان الواجب احدهما لا جميعهما ولا واحد معين منهما [illegible] على ان الواجب التعييني التابع للقدر التخييري [illegible] لما كان من الوجوب هو الوجوب التخييري صح الحكم بان الواجب [illegible] هو احد الامرين المذكورين لا جميعهما والموضوع عدم تعين الاتيان بهما فلذا يصح الجواب بوجوب كل منهما على سبيل التخيير وكان ما ذكرناه مقصود جماعة من علمائنا [illegible] على ما ذكرناه [illegible] باصل الواجب لا بما يتحقق الواجب كما عرفت المحتاج [illegible] خصوص المفهوم المذكور ولم يتحقق هنا التخيير في نفس الواجب وهو ضعيف جدا كما سنشير اليه ومنها ان الواجب في المقام مفهوم واحد مما المنع من الترك حاصل بالنسبة اليه وقد عزاه جماعة من الخاصة والعامة منهم العلامة في النهاية [illegible] والسيد العميدي في المنية [illegible] والمحقق الخوانساري والحاجبي والبيضاوي وعن الفاضل حكاية اجماع سلفه عليه وحكاه في العدة عن شيخنا المفيد [illegible] ان الذي عليه المحققون من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة ان الواجب واحد لا بعينه [illegible] يمكن ان يكون المراد مفهوم احدهما بان يكون الملاحظ كل من تلك الافعال على سبيل البدل ويكون المطلوب خصوص كل من تلك الخصال على سبيل التخيير بينها والمنع من تركها اجمع فيكون ذلك راجعا الى احد تلك الافعال من غير ان يكون المطلوب خصوص المفهوم المذكور [illegible] وان يكون المراد به هو المفهوم الجامع بين الافعال المفروضة بان يكون المطلوب هو خصوص ذلك المفهوم الحاصل بحصول [illegible] لا يكون كل من الخصال المخير بينها مطلوبا بخصوصه بل لكونه مصداقا للمفهوم الواحد متحدا بذلك المفهوم وان يكون المراد به احدها على سبيل الابهام [illegible] غير ذلك المبهم فانما متعلقه الاجزاء وان يكون المراد به واحدا مبهما عندنا معينا عند الله [illegible] الكلف [illegible] وان يكون المراد به [illegible] فيكون الواجب معينا عند الله لكن مع اختلافه بحسب اختلاف المكلفين ويكشف اختيار كل منهم عما هو الواجب في شأنه [illegible] المذهب المختار [illegible] هو كل واحد من الخصال بخصوصه ويكون كل منها مطلوبا بنفسه الا انه يتخير المكلف بينها حسبما مر تفصيله [illegible] بان الواجب الذي لا يجوز تركه هو واحد من تلك الافعال وان شئت قلت ان كلا منها واجب على سبيل التخيير فالحاصل ان الامر الحاصل في المقام [illegible] ويمكن تنزيل كلام المصنف عليه [illegible] كون النزاع بينهما لفظيا كما سنشير اليه [illegible] في هذا الباب ان الواجب هو الكلي لا الجزئيات [illegible] اعتبارا باختيار [illegible] من الافعال المذكورة [illegible] بان الوجوب معنى متعين لا يعقل تعلقه بالمبهم [illegible] حيث [illegible] الاكتفاء في الامتثال باتيانه او اتيان احد ابداله واما الوجهان الاخران وان احتملا في المقام [illegible] من بعض الادلة المذكورة للمذهب المختار ما يفيد ابطالهما [illegible] مقصود القائل بتعلقه بواحد منها [illegible] ومنها ان الواجب هو الجميع لكنه يسقط بفعل البعض كما ان الكفائي يجب على جميع المكلفين ويسقط بفعل بعضهم فلو اتى بالجميع استحق الثواب على كل منها [illegible] وهو غلط ومنها ان الواجب واحد معين لا يختلف الحال فيه لكنه يسقط التكليف [illegible] والظاهر ان ذلك هو الذي احتمله الشيخ في العدة [illegible] لكنه يختلف بحسب اختلاف المكلفين [illegible] هذا هو الذي حكاه المصنف وذكر تبعا للعلامة في النهاية [illegible] الاشاعرة والمعتزلة [illegible] من المفاسد الواردة على غيره من الاقوال [illegible] على مصلحة [illegible] للمكلف [illegible] تلك المصلحة [illegible]

والا العمل على ذلك الا لزم ولا له الشرع عليه كل نظرا الى وجوب اللطف عليه فتنبه فتبين لك وجوب كل من تلك الافعال لحصوله على وجه التخيير بينها حسب ما قررنا وان شئت قلت انه يجب عليه واحد من الافعال المفروضة على النحو الذي قررناه في الوجه الاول وقد عرفت انه عين ما اخترناه حسب ما اتضح وجهه بعض علماء الجماعة نظرا الى للقول بوجوب الجميع وان سقط بفعل البعض لما عرفت من انتفاء المقتضي له ولا للقول بوجوب واحد منها دون غيره اذ قد اشار الى هذا الوجه الذي تبعه وغيره بما يظهر ما اشير اليه من ورود الامر في الشريعة بعدة واجبات على وجه التخيير بينها وقضية الادلة الدالة على وجوب تلك الافعال وجوب كل منها بذاته على وجه التخيير بينها بينها لما متعلقة مستقرة بالوجوب متعلقة للطلب بخصوصها على حسب ما قررناه وقد عرفت انه لا مانع عقلا من ايجاب الفعل على الوجه المذكور وقضية ظاهر تلك الادلة عن ظواهرها وارتكاب خلاف الظاهر بالنسبة اليها من غير قيام باعث على صرفها ... انها انفاق الاصحاب على القولين الاولين بل انفاق الاصوليين عليه عدا شذوذ لا عبرة بخلافهم في المقام وقد عرفت رجوع احدهما الى الاخر وكون النزاع بينهما لفظيا فيتعين البناء على القول المذكور ويبطل به سائر الاقوال المنقولة وكانه لذا لم يتعرض المتقدمة في المقام لاجماعهم على ما ذهب اليه وانه على رجوع احد القولين الى الاخر رابعها ان جميع الاقوال المذكورة في المسألة منحصرة فيما ذكرناه وقد عرفت ارجاع القولين الى امر واحد انتفاء الخلاف بينهما في المعنى وسائر الاقوال البينة الوهن لما فيها من ارتكاب امور يقطع بفسادها حسب ما هو ظاهر مما قررناه فيتعين الاخذ بما اخترناه خامسها انه لا سبيل الى القول بوجوب الجميع على وجه الجمع لعدم تعلق الامر بها كذلك ولا القول بوجوب واحد منها لورود التخيير بينه وبين غيره ومن الواضح عدم جواز ورود التخيير من الحكيم بين الصفة الوجوب وما ليس له ذلك كيف ولو اشتمل الاخر ايضا على المصلحة المترتبة على الواجب لم يعقل ترجيح احدهما بالوجوب دون الاخر وان لم يشتمل لم يجز التخيير المذكور لما فيه من تفويت مصلحة الواجب وعلمه بانه لا يجتمع الا الواجب لا يحسن التخيير المذكور كما لا يحسن التخيير بين الواجب والمباح اذا علم انه يختار الواجب تفاوت ما ... وبعد انه ذلك ما يحمل على الاستاعر ان كان العقل مستقلا في افادة الانفاد فلا اشكال وان لم يستقل فلا يرتبط بالمدعى الا كان العقد تعيين البايع معا باعتباره على انتقال المعين منه وان ينتقل شيء الى المشتري قبل تعيينه لوضوح ان المنتقل اليه ليس امرا كليا في الذمة لعدم تعلق القصد بوجود الكلي في الخارج ليس الا في ضمن المعين والمفروض انه لم ينتقل اليه شيء من الفقرات المعينة قبل تعيينه وانتقال غير المعين اليه في الخارج غير معقول فلا ينتقل اليه شيء بنفس العقد غاية الامر ان يحصل الانتقال به والاختيار اما بان يكون جزءا من الناقل او يكون كاشفا عن الانتقال بالعقد كما هو الحال في عقد احد العبيد طلاق احدى الزوجات ان قلنا بصحته وذلك امر يمنع قيام الدليل عليه ولا يقضى القول بانتقال الجميع اليه على سبيل التخيير كابطال بوجوب الجميع كلية في المقام فالفرق بين المقامين ظاهر ووجوب الدفع في المقام تابع للاستفادة فلا يصح القول بالتخيير بالنسبة اليه دونه ولو امكن القول به فهو مطابق لما ذكرناه لما عرفت من ان وجوب احد الافعال على الوجه المذكور مبني على ما قررناه ومنها ان القول بالتخيير يؤدي الى ان يكون المكلف مخيرا بين عبيد الدنيا كلها وكذا الكسوة والاطعام وذلك فاسد كذا ذكره السيد محصله لو لم يكن مفاد التخيير وجوب احدها لكان مفاد التخيير بين الجزئيات عند ايجاب الطبيعة هو التخيير من جميع الافراد الغير المحصورة حسب ما تقدم هناك للفرق الظاهر بين المقامين ومع الغض عنه فليس متعلق التخيير الا الفرد الممكن من الافراد دون جميعها مما لا يتعلق بقدرة المكلف بها ومنها انه لو نص على ان ما اوجب عليه واحد لا بعينه لكان ذلك هو الواجب عليه كذا الوجه بين تلك الافعال الا بحالها في العبارتين وبدفعه انه ان اريد بوجوب احدها هو الوجه الاول لما قررناه كما هو الظاهر من المذكورة فما ذكره خروج عن محل النزاع ... كون الخلاف بين القولين لفظيا لا يرجع الى طائل وان اريد به احد الوجوه المتأخرة فالقول بانحاد مؤدى العبارتين واضح الفساد وايجاد واحد لا بعينه على بعض الوجوه المذكورة غير جائز ... لوضوح ان الوجوب امر معين لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم وان اريد المعين في الواقع المبهم عند المكلف فهو ايضا غير جائز في الحكمة لعدم تساوي الفعلين في جهة المصلحة ومنها انه لو فعل المكلف جميعها لكان الواجب واحدا منها بالاجماع فكذا يجب ان يكون الواجب احدها قبل الفعل اذ لا يختلف الحال في ذلك قبل ايجاد الفعل وبعده وبدفعه انه ان اريد بالواجب ما لا يجوز تركه بالخصوص من البين انه ليس الواجب كلا لا احدها بالتفسير الذي ذكرناه ولا يختلف فيه الحال قبل الفعل وبعده كما هو غير ... يرجع الى ما اخترناه وان اريد به ما تعلق الايجاب لا يجوز في الجملة يعني ما يحرم تركه وترك بدله فالوجوب بهذا المعنى قائم بكل منها ولا يختلف الحال فيه بين الوجهين ودعوى الاجماع على قيام الوجوب بهذا المعنى باحدها بين الفساد ودعوى الاجماع على وجوب احدها عند الاتيان بالكل بدون الجميع محل نظر كما سيجيء الاشارة اليه وقد عرفت ايضا في اقوال المسألة وجود القول بالحكم بوجوب الجميع وح كانه لم يلتفت اليه لوهنه ومنها انه لو ترك الجميع لا يستحق العقاب على واحد منها فيعلم ان الواجب هو احدها وبدفعه انه لا دلالة في ذلك على اتحاد الواجب فان الواجبات المخير بينها على الوجه الذي قررناه انما يكون استحقاق العقاب على ترك واحد منها اذا استحقه العقوبة انما يتبع حصول المنع من الترك وقد عرفت ان المنع من ترك كل منها انما هو في الجملة يعني المنع من تركه وترك ما يقوم مقامه فكيف يصح الاحتجاج باتحاد العقاب على عدم وجوب الجميع كلا مع ان القائل به يقول بتعدد العقاب ومنها انه لو كان في كل منها جهة موجبة لفعل البعض انضافه بالوجوب من جهتها الزم وجوب الجمع بينها مع الامكان احرازا للمصلحة الموجبة فيخرج بذلك عن حد الوجوب التخييري وان كان الجهة في احدها كان الواجب واحدا منها كما هو المدعى وبدفعه ان الجهة الموجبة قد تكون حاصلة لكل منها بانفراده بان لا يحصل تلك المصلحة الموجبة من فعل اخر وقد تكون حاصلة باي منها بان يكون كل منها كافيا في تحصيل تلك الثمرة فعلى الاول يجب الجمع بينها بحسب الامكان ويكون الوجوب المتعلق بها تعيينيا بخلاف الثاني لاستقلال كل منها بتحصيل الفائدة المطلوبة ولا حاجة الى الباقي بعد ايجاد واحد منها والحال فيه يظهر من ملاحظة ما عندنا من المصالح المترتبة على الافعال فانه تدبير الوالد مصلحة لابنه لا يجوز تفويته على ولده لكن يقوم بتحصيل تلك المصلحة ... فلا محذور في وجوب ... تلك الافعال على وجه التخيير من غير فرق بينها في ذلك وهو الذي اخترناه ويمكن الاحتجاج للثالث بانه لابد للوجوب من محل يقوم به فاما ان يقوم بواحد معين من تلك الافعال او بواحد مبهم منها او بالمجموع او بكل واحد منها لا سبيل الى الاول اذ لا ترجيح مع الاشتراك في المصلحة الموجبة ولا الى الثاني اذ لابد من قيام الوجوب بمحل معين ضرورة عدم امكان قيام الصفة المتعينة بالموصوف المبهم ولا الى الثالث اذ لا كان المجموع واجبا واحدا فتعين الرابع وهو المدعى وانما يسقط الوجوب بفعل البعض لقيام الاجماع على عدم بقاء التكليف مع الاتيان بالبعض وبدفعه انا نقول بقيام الوجوب بكل منها لكن لا على سبيل التعيين بل على التخيير حسب ما قررناه فان اراد به ذلك فحق ولا يثبت به ما ادعاه وان اراد به الوجه الاول فلا ينهض في ذلك باثباته وان شئت قلت انه لا مانع من تعلق الوجوب بالامر ... انه يصح ان يوجب المولى على عبده احد الشيئين فيتحقق هناك ...

ان هذا

ان هذا المعنى يتصور على وجهين احدهما ان يكون المكلف نفس مفهوم احدهما بخصوصه كل من الامرين وانما يتعلق الطلب بكل منهما من حيث اتحاده بالمفهوم المذكور المعلول الواحد لا الثالث لعدم جواز استناد الامر المعين الى المؤثر المبهم فتعين الرابع اما سقوط الواجب بالاتيان به وبالاخر فبقيام الاجماع اذن على السقوط ويمكن تقرير مثل ذلك بالنسبة الى قيام الوجوب فيقال لو فعل الجميع فالوجوب اما قائم بالمجموع او بكل منها الخ وكذا بالنسبة الى استحقاق الثواب بان يقال ان استحقاق ثواب الواجب بفعل الجميع او بكل منها الخ وبالنسبة الى استحقاق العقاب الواحد لها باجمع فيقال ان استحقاق العقاب اما لترك الجميع او لترك كل منها الخ فهذه وجوه عديدة قد ذكر الاحتجاج بها لذلك اذا تقرر ذلك فيمكن ان يحتج لاول القولين المذكورين بحصول ذمة المكلف اجماعا بكل من الفعلين او الافعال اختيارا اي منهما شاء فيتعين القول بسقوط الواجب بذلك المعين وبدله كما هو المدعى وثانيهما بانه لا وجه لاداء الواجب بفعل غيره ومن المعلوم اداء الواجب في المقام بكل من الفعلين فلابد من التزام اختلاف المكلف به بحسب اختلاف المكلفين وانت خبير بوهن جميع الوجوه المذكورة اذ لا مانع من كون احد تلك الافعال قاضيا بسقوط الواجب في موضع معين بحسب الواقع بصدقه على كل منها على سبيل البدلية ويصح تفريع الاحكام عليه الا ترى انه لو كان له في ذمة غيره دينار فدفع اليه دينارين على ان يكون احدهما ادا له ليسقط ما في ذمته والاخر عوضا عليه يشتغل الذمة به ذلك قطعا مع عدم تعين الخصوصية ومع الغض عنه نقول انه اما ان ياتي بالجميع تدريجا او دفعة فعلى الاول انما يقطع الاول بالبراءة دون غيره مما ياتي به بعده وعلى الثاني فالبراءة حاصلة بكل منها نظرا الى انفاده بها ولا مانع من توارد العلل الشرعية فانها معرفات وفيه تأمل ... وقد يظهر الجواب عن الوجوه الاخر فلا حاجة الى التفصيل لظهوره بما ضعف كل من القولين المذكورين قوله بعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين بعينه انه اذا اتى المكلف باحد تلك الافعال فانما ياتي بما هو الواجب عليه في علم الله سبحانه فانما اوجب الله عليه خصوص ما علم انه يختاره من تلك الافعال يتميز الواجب عند المكلف ايضا هذا اذا اتى بواحد من تلك الافعال واما اذا تركها اجمع واتى بالجميع دفعة فلا يتعين عنده ايضا ولو اتى بما يزيد على الواحد دفعة انكشف عدم وجوب البناء عليه الا انه ياتي دفعا هو الواجب عليه في علم الله تعالى من بين ما اتى به من تلك الافعال قوله ولقد احسن المحقق اه ما ذكره ظ لكن لو سلم مختار الاشاعرة بتعلق الوجوب بمفهوم احدها الصادق على كل منها كما اختاره بعض الافاضل في تفسيره ويستفاد من كلام العلامة لامكن تفريع ثمرة مهمة عليه بناء على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين فانه لا مانع ح من تعلق الوجوب باحدها ولو خص احد تلك الافعال بالتحريم لاختلاف محل الوجوب والحرمة بحسب الحقيقة وان اجتمعا في شيء واحد بسوء اختيار المكلف حسب ما قرروه بالنسبة الى سائر الكليات فغاية الفاضل المذكور يقلل الثمرة بين القولين المذكورين مع ... هنا الى جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين ليس على ما ينبغي ... في المقام على امر واحد هو ان يقيد الوجوب التخييري حسب ما قررناه حصول الامتثال بفعل واحد منها فانا اذا سقط التكليف بها لسقوط الواجب لم يشرع له الاتيان بالباقي لا على جهة الوجوب ولا الاستحباب الا ان يقوم دليل من الخارج على الرجحان لا بعنوانه ... بالمقام ويتعلق الامر بكل من تلك الافعال لا بعضها بعينه ... الاتيان بها ... لما عرفت من ان قضية ذلك الامر تحصيل اداء واحد لا زيد فقد يجيء على قول من يقول بتحقق الامتثال بالتكرار بعد الاتيان بالمرة فيما اذا تعلق الامر بالطبيعة كما اختاره المصرح ... هنا ... بعد الاتيان بالبعض بناء على القول بتعلق الامر هنا بمفهوم احدها الصادق على كل منها فان هناك فرقا بين المفهوم المذكور وسائر المفاهيم حيث انه انما يصدق على كل منها انفرادا على سبيل البدلية كالنكرة من غير ان يصدق عليهما معا بخلاف سائر الطبايع فان وحدتها النوعية لا تنافي الكثرة فهي صادقة على الافراد المتكثرة كصدقها على الفرد الواحد فيمكن القول بحصول الامتثال باداء الافراد المتكثرة من حيث حصول الطبيعة في ضمنها بخلاف المفهوم المذكور اذ لا يمكن صدقه على المتعدد فلا يصح فيه تحقق الامتثال ثانيا بالاتيان الاخر مدفوع بان الامر الواحد انما يقتضي امتثالا واحدا وليس المقصود من تحقق الامتثال هنا مع المتعدد تعدد الامتثال ايضا اذ لا وجه له مع اتحاد الامر وعدم دلالته على التكرار بل المراد انه كما يحصل الامتثال بالاتيان بالفرد الواحد لحصول الطبيعة به كذا يحصل بالافراد المتعددة من حيث حصول الطبيعة في ضمنها فيكون الاتيان بالافراد المتعددة امتثالا واحدا كالاتيان بالفرد الواحد حسب ما مر فيفصل القول فيه تارة بانه لو اتى بتلك الافعال دفعة لم يكن اداء المكلف به الا بواحد منها حسب ما يقتضيه التكليف المذكور على ما قررناه فلا يتصف بالوجوب الا واحد منها ويحتمل القول باتصاف الجميع ح بالوجوب ... يتصف نفس تلك الافعال كان كلا من الافعال المفروضة واجبا على المكلف بالوجوب التخييري بالمعنى المتقدم فكذا كل ما اتى به منها دفعة متصف بالوجوب بالمعنى المذكور فيكون كل واحد مما اتى به مطلوبا صحيحا واجبا بالوجوب التخييري ويحتمل ايضا ان يوجد الجميع من حيث اداء الواجب بناء على ان الواجب هو القدر الجامع من تلك الافعال وهو كما يحصل بالاتيان بكل واحد منها كذا يحصل بالاتيان بالمجموع على نحو سائر الطبايع الحاصلة في ضمن الواحد والمتعدد ويستفاد من العلامة في النهاية اختيار الاحتمال الاول حيث ذكر في النهاية في جواب ما اورده الخصم من انه اذا اتى بالجميع فهل يستحق الثواب على الجميع انه هل ينوي الوجوب بفعل الجميع وانه لو اخل بها اجمع هل يستحق العقاب على ترك كل واحد منها فقال انه يستحق على فعل كل واحد بشرط الاتيان ثواب الثواب بفعل امور كان يجب عليه اتيان كل واحد منها ثواب المخير لا المتعين غير انه يستحق على فعل امور كان يجوز له ترك كل واحد بشرط الاتيان بضده الا ثواب فعل امور كان يجب عليه اتيان كل واحد منها بعينه ثم ذكر ان الحال كذلك في الثاني وقال في الثالث انه يستحق العقاب على ترك امور كان مخيرا في الاتيان بها كان ... ترك ايها كان بشرط الاتيان بضده ... والظاهر مما ذكره تحقق الاتيان بالجميع وقوع تلك الافعال واجبا لكن بالوجوب التخييري مستحقا عليها ثواب الواجب المخير اعني المشتمل على جواز الترك الى بدل وقال في جواب احتجاج من زعم ان الواجب واحد معين بانه اذا فعل الجميع فاما ان يسقط الفرض بالجميع فيلزم القول بوجوب الجميع هو خلافه او يسقط بكل واحد منها فيلزم اجتماع العلل على المعلول الواحد الى اخر ما ذكره والجواب ان هذه معرفات ... نظاهرها اختيار اتصاف الجميع بالوجوب التخييري وسقوط الواجب بكل منها على نحو ما يستفاد من النهاية وقد ذكر السيد العميدي في المنية الجواب من نحو ما اورد عليه فظاهره القول به ايضا الا انه قال ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقديره انما يلزم ذلك لو لم يسقط الفرض الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عكس قوله لعينه والجواب ان المسقط للفرض شيء واحد هو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الامر الكلي لا بخصوصه وظاهر ذلك بل صريحه اختيار الاحتمال الثاني وانت خبير بوهن الوجهين اما الاول فبانه وان اتصف كل من الافعال المفروضة بالوجوب التخييري على الوجه المذكور الا ان الخروج عن عهدة ذلك التكليف انما يكون بفعل واحد منها حسب ما عرفت فكيف القول باتصاف الجميع بالوجوب مع عدم حصول الامتثال واداء الواجب الا بواحد منها وغاية ما يلزم من وجوب الجميع على الوجه المفروض صلوح كل من تلك الافعال لادائه وذلك لا يقتضي حصول الامتثال بكل منها على ما هو الشأن في الواجبات التعيينية واما الثاني فبان الامر الكلي الملحوظ في المقام ليس الا مفهوم احدها وقد عرفت انه لا يصدق

على المجموع قطعا وانما يصدق على الاحاد على سبيل البدلية فكيف يجعل الجميع مصداقه كالاحاد ومجرد كونه كليا لا يقتضي صدقه على الكثير كصدقه على البعض حسبما مر نظيره في
الاوامر المتعلقة بالطبائع الكلية الحاصل ان المفهوم المذكور ملحوظ على وجه لا يصدق الا على فعل واحد لكن ذلك الفعل يتردد بين تلك الافعال فما اختاره ذلك ينطبق المفهوم
عليه فيثيب عليه ثواب الواجب ويستحق العقاب بتركه للتعيين ويحصل كون المثاب عليه والمعاقب عليه مستباحا في الواقع وفي علمه تعالى غير معين عندنا فيكون الواجب المخير
لله ايضا كذلك هو غير معين عندنا حسبما اختاره جماعة وقد يقال بعد الفرق بين تلك الافعال في الوجوب والمصلحة الباعثة عليه وقد عرفت ما حكيناه عن العلامة والسيد العميدي من ظهوره في
اتصاف الجميع بالوجوب وكلام الاخير صريح في اداء الواجب بالكل وهذه الوجوه كلها ضعيفة يظهر الوجه في ضعفها مما قررناه ولا حاجة الى التفصيل والذي يقتضيه القاعدة في
المقام هو القول باداء الواجب بواحد منها لما عرفته من ان قضية التكليف المفروض حصول الواجب بفعل واحد من تلك الافعال ولا اقتضاء فيه لما يزيد على الواحد فلا
وجه للقول بحصول الامتثال بالجميع غاية الامر ان يتردد ذلك الواحد بين تلك الافعال الصادرة من المكلف لصلوح كل منها اداء للواجب من غير فرق بينها فيكون تأدي
الواجب في الواقع بواحد منها من غير ان يتعين ذلك بواحد معين منها نظرا الى انتفاء ما يقضي بتعيينه بحسب الواقع ولا يمنع ذلك من حصول البراءة اذ لا يتوقف اداء الواجب
على تعيين ما يحصل به لوضوح حصول الامتثال بحكم العرف بل العقل باتيانه على الوجه المفروض قطعا فان مقتضى الامر حصول واحد من تلك الافعال وقد حصل ذلك بلا شبهة
سقوط التكليف به فان قلت ان كلا من الافعال المفروضة متصف بالوجوب التخييري وان كان ما يمنع من تركه بالمرة هو احدها كما مر فكذا ينبغي ان يكون كل واحد من تلك
الافعال اداء للواجب التخييري ويكون كل منها متصفا بالوجوب على الوجه المذكور وان كان ما يمنع من تركه هو احدها ايضا هذا هو مقتضى العلامة من اتصاف الجميع
بالوجوب قلت اتصاف تلك الافعال عديدة بالوجوب التخييري نظرا الى تعلق الخطاب بها على سبيل التخيير بينها مما لا مانع منه حسبما عرفت واما اتصاف الافعال المتعددة بكونها اداء
للواجب على وجه التخيير بينها فمما لا يمكن تصويره اذ لا يتصور التخيير بينها في الامور الواقعة غاية الامر ان يعتبر الترديد بدلا عن التخيير ومع ترديد الواجب بينها لا يمكن الحكم الا
بوجوب احدهما اذ لا معنى لوجوب الكل على وجه الترديد بعد والحاصل ان تعلق الايجاب بافعال عديدة على سبيل التخيير بينها انما يقضي بحصول ذلك التكليف باداء واحد منها غير
فلا وجه للحكم بوجوب ما يزيد عليه بل ولا الحكم بتعيين ما يزيد على ذلك بحسب ما عرفت فلا وجه للقول باتصاف الجميع بالوجوب المذكور بل لتبرر اداء الواجب الا باحدها
الدائر بينها ولو عبر عن تخيير بصلوح كل واحد منها للاداء للواجب باتصافها بالوجوب فقد يلزم كونه بحثا لفظيا لا يحصل له تمام الا تباعا على الاصطلاح والاطلاق
هذا ويمكن ان يقال مع افضلية بعض تلك الافعال لعدد زيادة ثوابه يستحق تلك الزيادة نظرا الى اتيانه بما يوجبه مع استحقاقه الاجر الاكثر بكون اداء الواجب به اذ
لولاه لما استحق اجره وكان هذا هو الوجه فيما ذكره السيد فيشكل بانه كما اتى بالاكثر ثوابا فقد اتى بالاقل ثوابا ونسبة الواجب اليهما على نحو سواء فمجرد زيادة
الثواب لا يقضي بالترجيح حتى ينصرف اداء الواجب اليه ويمكن دفعه بانه لما قرر الشارع مزيد الاجر على بعض تلك الافعال وقد اتى المكلف به فيقضي ذلك باستحقاقه
تلك الزيادة وليس الاتيان بالاقل ثوابا مانعا لاستحقاق الاكثر غاية الامر انه لا يقضي باستحقاق الزائد فلا معارضة بين الامرين وفيه انه لا يستحق ثواب الاكثر الا مع حصول
الامتثال وكونه اداء للواجب وقد عرفت ان نسبة ذلك الى الفعلين على وجه واحد فكيف يحكم باداء الواجب بخصوص الاول دون الثاني حتى يستحق ثوابه نعم لو قيل
بحصول الامتثال بالجميع مع ترتب ثواب احد على ذلك الفعل كما انه يقال بترتب عقاب واحد على ترك الجميع امكن القول بذلك لحصول الامتثال بما ثوابه اكثر فلا
بد من ترتب تلك الزيادة عليه الا انك قد عرفت ان القول به بعيد هذا اذا كان اتيانه بالجميع سائغا واما اذا لم يكن سائغا فاما ان يكون الواجب المفروض عبادة او غيره
فان كان عبادة ولم يتقيد مشروعيتها سوى الامر المفروض لم يكن الاتيان بما يزيد على احدها بدعة محرمة اذ دل الدليل على مشروعيتها مطلقا لكن اريد من الاتيان بالجميع
امتثال الامر المفروض لم يندرج في البدعة من تلك الجهة حسبما عرفت فهل يحكم اذن بصحة احدها دون الباقي فقضى الصحة بالنسبة اليه دون غيره او انه يحكم
بفساد الجميع من جهة النهي المتعلق به على الوجه المذكور والقاضي بفساد العبادة ولا يمكن قصد التقرب بشيء منها على الاخير سيما اذا نوى الامتثال بالمجموع وان
كان من غير العبادات جرى ما يقتضيه الوجهان واحتمال التحريم هنا متجه اذ التحريم يتعلق بالنية وما يزيد على الواحد من الافعال المفروضة فلا مانع من اداء الواجب بواحد
منها وفيه اشكال واما سقوط الواجب فيما يكون المقصود منه حصول الفعل كازالة النجاسات فلا ينبغي الريب فيه وربما انه هل يتعين الواجب التخييري بالشروع
في احدها وجهان احدهما انه لا يتعين ذلك بل التخيير على حاله حتى يسقط التكليف المفروض فلو شرع في احدها جاز له العدول الى الاخر استصحابا لما ثبت له
ان يسقط التكليف باداء ثانيهما التعيين بذلك حيث انه مخير في اختيار ايهما شاء فاذا اختار احدهما زال التخيير ولان جواز العدول بعد الشروع في كل فعل
يتوقف على قيام الدليل عليه ولا دليل عليه في المقام ويرد على الاول انه كان مخيرا في الاتيان بايهما شاء فلم يثبت التخيير على حاله كما هو مقتضى اللفظ ولو سلم احتماله
دوران الحال فيه بين الوجهين فاستصحاب التخيير الثابت قاض بالاول وعلى الثاني ان ما عرفت من الدليل كاف في الدلالة على الجواز وهنا وجه ثالث
هو التفصيل بين ما اذا اسقط بعض التكليف باداء البعض وما يكون سقوطه متوقفا على اتمام الفعل فعلى الاول لا يجوز العدول واذا الفعل الثاني
من المخير بين تمام الفعلين دون تمام احدهما والبعض من الاخر فيتعين عليه اتمام الاول وعلى الثاني يجوز العدول لبقاء الامر على حاله قبل اتمام الاول هذا
كله اذا لم يكن هناك مانع من العدول كما اذا كان ابطال الاول محرما كما في التخيير بين الظهر والجمعة فانه بعد شروعه في احدهما يحرم عليه ابطاله فيتلبس بالاخر
عليه الاكمال ثم لو ارتكب الحرام وابطل العمل كان بالخيار بينهما ومن ذلك وجه تخيير المولى بين دفع العبد الجاني الى المجني عليه والفدائه بدل الارش الجناية ما
بنى على الافداء ودفع بعض الارش فاراد الرجوع اليه ودفع العبد فانه يتبع ملك المجني عليه للمدفوع اليه ثبوت الخيار في الوضيحة الاصل خاصها انه اذا وقع
التخيير في الواجب بين الاقل والاكثر في اصل الشرع كما ورد التخيير في الركعتين الاخيرتين بين اداء التسبيحات الاربع مرة او ثلثا او ورد التخيير في بعض منزوحات البئر بين
الاربعين والخمسين ثبت التخيير بحكم العقل كما اذا تعلق الامر بطبيعة امكن اداؤها في ضمن الاقل والاكثر كما اذا وجب عليه التصدق الصادق بتصدق درهم او درهمين
ثلثة مثلا او وجب عليه المسح المتحقق بمسح اصبع او اصبعين او ثلثة وهكذا فهل يتصف الزائد بالوجوب ليكون التخيير على حقيقته ولا يتناول احدهما اتصاف الجميع بالوجوب
اخذا بمقتضى اللفظ اذ كل من الناقص والزائد فرد من الواجب ثانيهما اتصاف الزائد بالاستحباب نظرا الى جواز تركه لا الى بدل ثالثها التفصيل بين ما اذا كان حصول
المشتمل على الزيادة دفعة وما اذا كان تدريجيا بان حصل الناقص اولا ثم حصل القدر الزائد كما في الفعل المشتمل على الزيادة دفعة اتصف الكل بالوجوب ولا الزائد

ولا وجه له ايضا لانتفاء المرجح للتعيين لبطلان الترجيح بلا مرجح او واحد غير معين

ظاهر الامر بوجوبه ان حصول الناقص قبل حصول الزائد الناقص بالوجوب غير لا ما الواجب فيسقط الوجوب ح فان صرح الامر بالتخيير بين
الاقل والاكثر اتصف الزيادة بالاستحباب نظرا الى مطلوبية الزيادة في الجملة وجواز ترك الزيادة لا الى البدل واما التخيير العقلي فيسقط الوجوب بالاول لا تعيين صيرورة
الزيادة متوقفة على قيام الدليل عليه ففي الحقيقة لا تخيير عند التحقيق وبذلك يظهر الفرق بين التخيير العقلي والشرعي ويمكن المناقشة في ذلك بان الامر
المتعلق بالزائد والناقص على جهة التخيير امر واحد مستعمل في الوجوب فمن اين يجيء الحكم باستحباب الزائد في الصورة المذكورة ولو سلم استعماله في
الوجوب والندب نظرا الى ان القدر الذي يمنع من تركه هو الاقل فيكون الزائد مستحبا لم يكن هناك فرق بين حصول الناقص قبل حصول الزيادة و
حصول الزائد دفعة والتفصيل في استعماله في الوجوب وفي الوجوب والندب بين الوجهين المذكورين تعسف بين لا وجه لالتزامه فقد يقال ان تعلق
الامر به على الوجه المذكور محمول على الوجوب الا فيما لا يمكن حمله عليه موقتا اذ كان حصول الناقص قبل الزيادة فقضية التخيير حصول الواجب
بالاقل فمع رجحان الزيادة يتصف الزائد لا محالة بالاستحباب لجواز تركه لا الى بدل وفيه انه اذا لم يتعلق بالزيادة تكليف مستقل كيف يعقل اتصافها
بالاستحباب وقضية ورود التخيير في الواجب بين الاقل والاكثر قيام الوجوب بكل منهما فان كان الصادر منه في الخارج هو الاقل تم الوجوب به وان كان
الاكثر كان الوجوب قائما به بمقتضى الامر ح فقيام الوجوب بالاقل غير معلوم الا بعد العلم بعدم الحاق الزائد به ولا بعد الاتيان بالعدد الزائد
فانما يقوم الوجوب بالجميع لحصول الامتثال بالاقل بكونه مراعى بعدم الاتيان بالزيادة فما ذكر من عدم امكان حمل الامر المتعلق بالتدريج على الوجوب
لجواز ترك الزائد لا الى بدل مدفوع بما عرفت من ان الزيادة لا حكم لها مستقلا ولم يتعلق بها امر بل انما تعلق الحكم بمجموع الزائد لا يجوز تركه لا
الى بدل وهو فعل الناقص وبذلك يتقوى القول الاول فان قلت ان نسبة الوجوب الى كل من الواجبات التخييرية على نحو واحد فكما يحصل اداء
الواجب بالاكثر يحصل بالاقل ايضا فاي ترجيح للحكم بقيام الوجوب بالاكثر عند حصول الزيادة دون الاقل فمع حصوله قبلها القاضي بادائه الواجب
به فلا وجه لكون حصول الامتثال به مراعى بعدم الحاق الزيادة قلت من البين انه اذا حكم الشارع بالتخيير بين الاقل والاكثر كان مفاد كلامه
قيام الوجوب بكل من الاقل والاكثر على ما هو الشان في الواجب التخييري لكن لما كان الاكثر مشتملا على الاقل كان قضية حكمه بقيام الوجوب بالاكثر
مع اشتماله على الاقل كون الاقل المقابل له هو الاقل بشرط لا لانتفاء التخيير المذكور وانه لو اتى بالاقل وحده كان واجبا وان اتى بالاكثر لم يتصف
الاقل مع الزيادة كان ايضا واجبا ح فالاقل المندرج في الاكثر ليس مما يقوم الوجوب به الا في ضمن الكل نعم لو كان مفاد التخيير بين الاقل والاكثر
هو التخيير بين الاقل الملحوظ لا بشرط والاكثر صح ما ذكر لكن ذلك خلاف المفهوم من اللفظ عند حكم الشارع بالتخيير بينهما بل ليس المناط الا
ما ذكرناه وقضية ذلك كون الحكم بقيام الوجوب بالاقل مراعى بعدم الحاق الزيادة هذا اذا ورد التخيير المذكور في لسان الشرع واما اذا كان
التخيير عقليا فلا يتم ذلك اذ الظاهر كون الاقل ح مصداقا للواجب سواء ضم اليه الزائد او لا فعلى القول بتعلق الامر بالطبيعة يكون كل من المرة و
التكرار مصداقا لاداء الطبيعة الا انها حاصلة بحصول المرة سواء ضم اليها الباقي او لا فلا وجه اذن لكون التكرار مصداقا للامتثال لحصول
البراءة بالاولى فلا وجه لكون الامتثال به مراعى بحصول الباقي وعدمه بل هو حاصل به على كل حال فلا يتجه اجراء الكلام المذكور في هذه الصورة
سيما في المثال المفروض حيث انه لا يعد الجميع امتثالا واحدا واداء واحدا للطبيعة نظرا الى حصول الطبيعة الواجبة به فيتحقق الامتثال وبعد
تحقق الامتثال بكل منها فيكون كل منها مصداقا لاداء الطبيعة وحقيقة الامتثال الامر المتعلق بها فظاهر ان الامر الواحد لا يقتضي الا امتثالا
واحدا فلا وجه للحكم باداء الواجب بالمتعدد ليكون التكرار احد فردي المخير بل لا يفرق الحال بين اداء الجميع معا او تدريجا لحصول الواجب
الحاصل بالمرة وفيه تأمل وقد مر الكلام فيه في مبحث المرة والتكرار وظهر بما قررناه انه لو كانت الزيادة مما يحصل به الواجب ايضا كما في المثال المذكور
كان ذلك ايضا قاضيا بوجوب الاقل لحصول الطبيعة الواجبة به فيتحقق به الامتثال وبعد تحقق الامتثال والطاعة وحصول البراءة لا يبقى
للتكليف حتى يعقل امكان امتثال الامر ايضا حسبما اشرنا اليه نعم لو نص الامر بتعلق الامر بنفس الطبيعة بالتخيير بين ادائه لتلك الطبيعة في
ضمن المرة او التكرار امكن القول باستحباب ما زاد على المرة ويكون النص المذكور دليلا على ثبوت الاستحباب في القدر الزائد لحصول الطبيعة اولا
ح بالمرة ومعه لا يتحقق اتصاف الزائد بالوجوب فيتعين ان يكون مندوبا واما لو حكم اولا بالتخيير بين الاتيان بفعل مرة او مرتين او ثلثا مثلا
لم يبعد القول بقيام الوجوب بكل من المراتب حسبما قررناه اولا انه في الفرق بين الوجهين فانه لا يخلو عن خفاء هذا واذا لم يكن الزيادة مما يتحقق
بها تكرار لحصول الفعل بل انما تعد هي مع الناقص امتثالا واحدا واداء واحدا للطبيعة المتعلقة للامر لم يبعد القول بمشروعية الزيادة و
اتصاف كل من الناقص والزائد بالوجوب كما في مسح الراس فانه وان تحقق مسماه باقل جزء من اجزاء اليد عليه الا انه مع استمرار المسح بما زاد على قدر
المسمى يعد الجميع مسحا واحدا واداء واحدا للطبيعة فان اقتصر على الاقل تحقق به الطبيعة وان اتى بالزائد كان المشتمل على الزيادة فرد المخير بها و
قام الوجوب بالمجموع من غير فرق في ذلك بين كون التخيير عقليا او شرعيا وقد يقع في غير هذه الصورة باستحباب القدر الزائد في التخيير الشرعي لما عرفت من ان الاقل
هو الذي لا يجوز تركه عند الامر وما زاد عليه لا منع من تركه اصلا فيكون مندوبا فان قلت ان تعلق الامر بهما على نحو سواء فكيف يصح القول بوجوب الاقل دون الاكثر
فيلزم استعمال الامر ح في الوجوب والندب معا قلت ورود التخيير على الوجه المذكور دليل على ذلك اذ المتحصل من ايجاب الفعل على النحو المزبور وفي
هو المنع من ترك الاقل وجواز ترك الباقي فلو لزم تجوز في صيغة الامر فلا مانع منه بعد قيام الدليل عليه ليس ذلك من استعمال اللفظ في كل من معنييه
الحقيقي والمجازي بل نقول ان ذلك لا يقتضي خصوص استحباب الزائد بل يفيد الرخصة فيه اذا كان ذلك الفعل مما رجحانه في نفسه ومن ذلك
باستحبابه كما اذا قال تصدق بعشرة دراهم فما زاد ولو كان تحريمها في نفسه كما اذا قال اضرب بعشرة اسواط فما زاد الى عشرين فليس مفاده الا الرخصة فيما
زاد على العشرة الى عشرين ولا دلالة فيه على استحبابه وهذا الوجه لا يخ عن قوة الا ان ما فصلناه هو الاقرب بالنظر الى مقتضى الشهرة في المقام مما ذكره

من جواز ترك الزيادة وقد عرفت ان الوجوب لا يقوم هنا حتى ينافيه ذلك انما يقوم بالكل وجواز تركه انما هو الى بدل هو الاتيان بالاقل فلا ينافي وجوبه على سبيل التخيير حسبما ذكرناه في المقام فائدة في عدة ابحاث ويحتمل في المقام وجه رابع وهو التفصيل بين ما اذا نوى الامتثال بالاقل او الاكثر فعلى الاول يسقط التكليف باداء الاقل فلا وجه للاتيان بالزيادة بخلاف الثاني لتوقف الامتثال على الاتيان بالزيادة وفيه ان قصد الامتثال مما لا يتوقف عليه اداء الواجب بل كون المأتي به من افراد الواجب كاف في ادائه وتحققه في الخارج نعم لو كان المأمور به من العبادات تعين اعتبار القربة في النية فقد يتوهم حينئذ اعتبار قصد امتثال الامر المفروض ليتحقق به الطاعة الملحوظة في العبادات وبعد ان الملحوظ في العبادة مطلق قصد الطاعة لا خصوص امتثال الامر الخاص المتعلق به بحسب الواقع فلا يعتبر فيه ملاحظة كون المأتي به تمام المأمور به وبعضه لا دليل عليه اصلا حسبما قرر القول فيه في محله فلا فرق بين ما اذا نوى الامتثال بالاقل او نواه بالاكثر فانه اذا كان مجزيا الطبيعة المأمور بها كافيا في سقوط الواجب حسبما ذكر في الصورة الثانية وان كان حصول الطبيعة باداء الاقل مراعى بعدم الحاق الزائد به كذلك في الصورة الاولى ايضا ومجرد قصد الامتثال بالاقل لا ينافيه سادسها ان التخيير بين الشيئين قد يكون على وجه الترتيب وقد يكون على وجه البدلية والاشكال المتقدم والاقوال المذكورة انما هو في الصورة الثانية واما الاولى فلا مجال فيها للاشكال بل ليس ذلك من حقيقة التخيير في شيء وان عد من التخيير وعلى كل حال فاما ان يمكن الجمع بينهما اولا وعلى الاول فاما ان يحرم الجمع بينهما او يجوز مع اباحته واستحبابهما انه هل يصح ثبوت احد الواجبين المخيرين بالاستحباب بان يكون واجبا تخييريا ومندوبا عينيا اولا قولان والمحكي عن جماعة القول بجواز الاجتماع والاظهر المنع لما تقرر من تضاد الاحكام واستحالة اجتماع المتضادين في محل واحد على القول بجواز تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين كما هو المختار عند جماعة من المتأخرين فلا ريب في الجواز في المقام نظرا الى اختلاف الجهتين وهذا هو الوجه في اختيار بعض المتأخرين جواز اجتماع الامرين وقد يتخيل جواز اجتماعهما في المقام بناء على المنع من اجتماع الامر والنهي ايضا ولذا ذهب اليه بعض من لا يقول بجواز اجتماعهما نظرا الى منع المضادة بين الاستحباب العيني والوجوب التخييري كما انه لا مضادة بين الاستحباب النفسي والوجوب الغيري فوجوبه ... لنفسه نظرا الى حصول القدر المشترك به واستحبابه بملاحظة خصوصيته نظرا بالنظر الى غيره وانت خبير بانه فاسد اذ لا يتجه الا ... في المقام جواز الجمع بين الوجوب التخييري والندب المصطلح بمعنى ما يجوز تركه مطلقا فبين الفساد لوضوح تدافع ما يجوز تركه كذلك والآخر متصف بالوجوب التخييري اعني ما يمنع من حصول المنع من تركه كل من الواجبين المخيرين في الجملة فان كلا منهما مطلوب للآمر على وجه المنع من تركه وتركه الى ما يقوم مقامه مما اورد عليه من ان ما له بدل ليس هو في الحقيقة وما هو الواجب لا بدل له فان الواجب لحقيقة هو مفهوم احدهما والمندوب هو خصوص واحد منهما فلا اجتماع للوصفين نعم انه الامرين يكون المندوب مصداقا للواجب لاتحاده معه مدفوع بما عرفت من ان الواجب التخييري هو خصوص كل واحد من الامرين لا مفهوم احدهما وانما هو امر اعتباري انتزاعي بعد تعلق الوجوب بكل منهما على الوجه الذي قررناه حسبما مر تفصيل القول فيه لو سلمنا تعلق الوجوب بمفهوم احدهما فبعد اتحاده مع خصوص واحد منهما لا يصح اتصافه بالاستحباب الا على القول بجواز اجتماع الامر والنهي من جهتين وهو مع ضعفه كما سيجيء بيانه في محله ان شاء الله خلاف مبنى الكلام اذ المفروض البناء على امتناعه وما يراه من جواز اجتماع الاستحباب النفسي والوجوب الغيري كما في الوضوء وغسل الجنابة ليس على ما ينبغي اذ ليس ذلك من اجتماع الوجوب والاستحباب في شيء اذ لا يتصف الوضوء او الغسل في ان واحد بالوصفين المذكورين اذ الحكم الثابت لكل منهما بعد وجوب المشروط به هو الوجوب دون الندب نعم يجتمع هناك جهتا الندب النفسي والوجوب الغيري لا مانع منه كما انه لا مانع من اجتماع جهتي الوجوب والندب العينيين فما استحباب النفسي انه مندوب في ملاحظة نفسه وان كان واجبا نظرا الى جهات عن مقام الندب الى الوجوب بملاحظة غيره وثبوت شيء لشيء في نفسه لا ينفيه عنه كما لا يستلزم ثبوته او نفيه عنه بحسب الواقع ولذا قرر عندهم جواز اجتماع النقيضين في المفهوم ومن ذلك يعلم جواز اجتماع جهتي الوجوب والندب النفسيين ايضا ... انما كانت تلك المنافاة بملاحظة ذاتهما مما لا يقتضي ... على تلك من جهة تعلق الندب ... بالوصفين المذكورين بل الوصف الحاصل له هو الوجوب لا غير ولا يجري نحو ما ذكر في المقام حتى يقال هناك ايضا باجتماع الجهتين وان كان الحكم تابعا لاقواهما ولو سلم جريانه في المقام فقد عرفت ما يتبين لك من اجتماع الحكمين اصلا والكلام هنا انما هو في اجتماع الحكمين دون الجهتين اذ قد عرفت انه لا مجال لتوهم الاشكال بالنسبة اليه انا نريد بذلك جواز اجتماع الوجوب التخييري والندب بمعناه المصطلح اعني ما يكون فعله راجحا بالنسبة الى فعل غيره رجحانا غير مانع من النقيض نظير ما اعتبر في مكروه العبادة من مرجوحية فعلها بالنسبة الى فعل غيرها كما قد يومي اليه قوله يكون استحبابا اضافيا بالنسبة الى غيره فلا مجال للتخيل لمانع منه في المقام ولا يعتريه شبهة فلا اشكال والظاهر ان احدا لا يقول بامتناعه هذا وقد يوجه اجتماع الوجوب والندب في المقام بنحو آخر وهو ان هناك رجحانا مانعا من النقيض يقوم غيره مقامه ورجحانا غير مانع من النقيض لا بدل له يقوم مقامه فالاول هو الوجوب التخييري القائم بكل من الفعلين والثاني هو الاستحباب العيني القائم بالفرد الاكمل اذ لا بدل لكمال الفرد ولا يتعين على المكلف تحصيله وانت خبير بوهن ذلك ايضا فان ما ذكر انما يفيد كون الجهة المفروضة غير ملزمة للفعل فلم يمنع ذلك من استحباب الفعل وجواز تركه بحسب الواقع كما هو المقصود من البين انه اذا حصل جهة الوجوب والندب في شيء كان الترجيح لجانب الوجوب لاضمحلال الجهة النادبة عند الجهة الموجبة ومع الغض عن ذلك فالمصلحة القاضية بالاولوية في المقام انما يفيد اولوية فعل احدهما على فعل الآخر على وجه لا يمنع من النقيض او اولوية فعل احدهما على تركه مع عدم المنع منه مطلقا حتى يندرج في الندب ومجرد عدم بطلان الرجحان المفروض لا يقضي بكون الرجحان الحاصل ندبا مصطلحا كما لا يخفى نعم ان اريد بالندب غير معناه المعروف حسبما اشرنا اليه صح ما ذكر الا انك قد عرفت انه غير قابل للنزاع ثانيها انهم اختلفوا في جواز حصول التخيير في التحريم بان يكون المحرم احد الفعلين لا بعينه على الوجه الذي قررناه في الواجب المخير فعن الاشاعرة القول بجوازه وقد اختاره الآمدي والحاجبي والعضدي اذ لا يعقل مانع من تعلق النهي باحد الشيئين على الوجه المذكور وعن المعتزلة انكار ذلك وحكي عن بعضهم المنع من النهي عن امور على سبيل التخيير بينها لان متعلق التحريم هو مفهوم احدها الذي هو مشترك بينها حسبما مر في الواجب المخير فيحرم الجميع ولو دخل شيء منها في الوجود دخل القدر المشترك فيه المفروض حرمته واورد عليه بالتحريم المتعلق بالاختين والام والبنت فانه انما نهي عن التزويج باحدهما على الوجه المذكور لا بهما ولا بواحد معين منهما واجيب عنه بان التحريم هناك انما تعلق

بالجمع بينهما فيتحقق امتثاله بترك الجمع الحاصل بترك واحد منهما كيف ولو تعلق التحريم هناك بالقدر المشترك اعني مفهوم احدهما لحرما جميعا فيرد استلزام وجود الاخص وجود الاعم اذ لا يعقل تحقق فرد من نوع وحصول جزئي من كلي من دون تحقق ذلك النوع وحصول ذلك الكلي المشترك وظاهر التمهيد اختيار ذلك ... انه يقتضيه للتدبر في المقام ان يقال ان النهي المتعلق بالطبيعة قد يراد به عدم ادخال تلك الطبيعة في الوجود اصلا كما هو مفاد النكرة الواقعة في سياق النفي لقضية العموم المنع وقد يراد به عدم ادخال الطبيعة في الوجود في الجملة فيحصل الامتثال بمجرد حصول الترك ولو بترك بعض الافراد كما هو الحال في الامر ويشتبه كون استعمال النهي حقيقة على الوجهين وان كان ظاهر اطلاقه منصرفا الى الاول وعلى هذا فتعلق النهي بمفهوم احدهما على الوجه الثاني لا يستلزم الا تحريم واحد منهما و تحصيل امتثاله بترك احدهما فما ذكر من استلزام تحريم الطبيعة تحريم جميع افرادها انما يتم في الصورة الاولى دون غيرها فاذا تعلق الطلب بترك احد الفعلين على الوجه الذي قررناه كان ترك اي منهما كافيا في تحقق الامتثال وقضيته لك حرمة الجمع بين الفعلين المذكورين لا تحريم كل منهما على وجه التخيير على ما هو الشأن في الواجب من تعلق الوجوب باحدهما يقضي وجوب كل منهما على وجه التخيير بينهما حسبما بيناه بخلاف ما اذا تعلق التحريم باحدهما فلا مفسدة في الاتيان بكل من الفعلين المذكورين لو خلي عن ملاحظة وجود الآخر معه بخلاف الواجب المخير لحصول المصلحة في فعل كل منهما مع قطع النظر عن الآخر غاية الامر ان تلك المصلحة كما يحصل بفعل احدهما كذا يحصل بفعل الآخر ايضا فيكتفى في جلبها بفعل احدهما ولا كذلك الحال في المقام اذ لا مفسدة في فعل احدهما وانما المفسدة في الاتيان بهما وبالجملة ان المفسدة الحاصلة في المقام اما ان يتفرع على خصوص كل من الفعلين او خصوص احدهما او مفهوم احدهما الجامع بينهما او الجمع بينهما لا سبيل الى شيء من الوجوه الثلاثة الاول والا لكانا محرمين معا او اختص التحريم باحدهما دون الآخر فتعين الرابع فقضيته تحريم احد الفعلين على الوجه المذكور تحريم الجمع بينهما كما ان قضية جواز احدهما وجوب كل منهما على سبيل التخيير بينهما فان اراد الجماعة من جواز تعلق التحريم باحد الشيئين او الاشياء ما ذكرناه فلا كلام معهم والظاهر انه لا مجال لتوهم مانع فيه وان ارادوا كون الحرمة المتعلقة باحدهما على نحو الوجوب المتعلق به فهو غير متجه كما عرفت والحاصل انه لا ينبغي التأمل في جواز تعلق النهي باحد الشيئين كما يجوز تعلق الامر به الا ان المحصل من تعلق النهي به هو حرمة الجمع بين ... من غير ان يتعلق التحريم بكل واحد منهما بخلاف ما اذا تعلق الامر به فان المتحصل منه هو وجوب كل منهما على سبيل التخيير حسبما عرفت قوله الامر بالفعل في وقت يفضل عنه الواجب بالنسبة الى الزمان الذي يقع فيه على وجهين احدهما غير الموقت وهو ان لا يلحظ له زمان مخصوص لادائه لا يجوز تقديمه ولا تأخيره عنه بل انما يلحظ نفس الفعل ويراد ايقاعه من المكلف ... فاما ان يتعلق التكليف به على وجه الفور والتعجيل كالحج او من دون اعتباره كقضاء الفوائت على المشهور والنذر المطلق ولا اشكال في شيء منهما اما الاول فظ واما الثاني فلكون المكلف به مطلق الطبيعة والمنع من الترك حاصل بالنسبة اليه وربما يقال بجريان الاشكال الآتي فيه ايضا ثانيهما الموقت

مو

وهو ما عين له وقت مخصوص يتم الفعل بالنسبة اليه وقد المضروب له لا يخلو عن وجوه ثلاثة فانه اما ان يكون الفعل زايدا على وقته او مساويا له او ناقصا عنه لا اشكال على ما نص اليه جماعة منهم على امتناع الاول بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق وفي النهاية انه لا نزاع فيه هذا اذا اريد ايقاع تمام الفعل في الوقت المفروض واما اذا اريد ايقاع بعضه فيه واتمامه فيما بعد ذلك فلا مانع منه كما ورد ان من ادرك ركعة من الوقت كان كمن ادرك الوقت فهو وقت مضروب لايقاع بعض الفعل وان ما بعد ذلك الوقت مما يسع الفعل من وقت مضروب له ملحق بالوقت المضروب له اولا وكيف كان فهو مندرج في الموقت ... في الجملة ولا اشكال ايضا في جواز الثاني ووقوعه من غير خلاف فيه فقد صرح جماعة منهم الفاضلان بالاجماع على جوازه ونص جماعة منهم الشيخ والعلامة والسيد العميدي بنفي الخلاف وعن الاتفاق على جوازه وفي النهاية وغيره انه لا نزاع في وقوعه هذا اذا كان الواجب امرا مستمرا سواء كان وجوديا او عدميا كالصوم واما اذا كان مركبا من الاجزاء كالصلوة واريد تطبيق الفعل على اجزاء الوقت حقيقة بحيث لا يتقدم عليه شيء من اجزائه ولا يتأخر عنه فهو مشكل بل الظاهر امتناعه بحسب العادة وعلى فرض امكانه فالعلم به مستحيل بحسب العادة وما هذا شأنه لا يصح التكليف به فما ذكر من الاتفاق على الجواز والوقوع انما يراد به حصول ذلك في الجملة او المراد المساواة العرفية دون الحقيقية فلا ينافيه زيادة الوقت من اوله وآخره بمقدار يسير يعتبر في تحصيل اليقين بايقاع الفعل في الوقت واما الثالث فقد اختلفوا فيه على قولين بعد اتفاقهم على ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة احدهما الجواز والوقوع وهو مختار المحققين بل لا يعرف فيه مخالف من الاصحاب سوى ما يعزى الى ظاهر المفيد حسبما حكاه ... اشار اليه المص وذكر الفاضل الصالح انه الحق عندنا وعند كثير من مخالفينا وهو يومي باطباق الخاصة عليه وقال الفاضل انه المشهور وعليه الجمهور

الم

ثانيهما المنع من جوازه وعزاه في المبادي الى من لا تحقيق له وفي النهاية الى ابي الحسن الكرخي وجماعة من الاشاعرة وجماعة من الحنفية واستظهره المص من كلام المفيد على ما حكاه لكن ما عزاه الشيخ اليه انما هو بالنسبة الى الصلوة فانكار مطلق الموسع مع ما فيه من البعد غير ظاهر وكيف كان فمنشأ الخلاف في ذلك ما اشرنا اليه في الواجب المخير وقد نبه عليه المص بقوله لظنهم انه يؤدي الى ترك الواجب وستعرف دفعه ثم قوله مختص باول الوقت فسره بعضهم بالجزء الاول الذي يسع الفعل وقد عرفت ما فيه من الاشكال الا ان يكون المراد المساواة العرفية كما اشرنا اليه ويقال انه لما لم يكن مانع من التأخير نظرا الى انتفاء العقوبة جاز التعجيل على الوجه المذكور وفيه تأمل وقد حكى القول المذكور ايضا عن جماعة من الاشاعرة وبعض الحنفية وقوم من الشافعية ثم ان قضية القول المذكور صيرورة الفعل قضاء بالتأخير وقد حكى في النهاية تصريحا عن القائل بهذا القول والظاهر انهم لا يقولون اذن بثبوت العقاب الا اذا لم يكن فعل بين الوقت المفروض وغيره مع ان الظاهر قيام الاجماع من الكل على الفرق وكما انه قضية النص قوله ليكون نفلا يسقط به الفرض حكاه في النهاية عن جماعة من الحنفية ونص في بانه لا يعرف به قائلا من اصحابنا كما سيصرح به المص على هذا القول يكون اسقاطه للفرض مراعى ببقائه على صفة التكليف في الآخر فلو لم يبق على صفات التكليف لم يتعلق الوجوب به اصلا حتى يسقط الفرض بما فعله في الاول قوله واذا فعل في الاول وقع مراعى اه اورد عليه بان ما حكم به ... من اختصاص الوجوب بالآخر لا يلائم وقوع الفعل في الاول مراعى اذ قضيته ذلك وجوب الفعل الواقع اولا اذا استجمع في الآخر شرائط التكليف فلا يختص الوجوب بالآخر وقد يجاب عنه بوجوه لعل اظهرها انه اريد باختصاص الوجوب بالآخر ان استحقاق العقاب بالترك انما هو بالنسبة الى الآخر فلا ينافي عدم ترتب العقاب على مجرد الترك في الاول والوسط وبعد منه ان ذلك تعليل لاختصاص الوجوب بالآخر فهو انما يوافق المذهب السابق من كون الفعل الواقع اولا نفلا يسقط

بالفرض وفيه هذا القول فلا يتم به الجمع بين الحكمين المذكورين في كلماتهم نعم يرتفع به التدافع الملحوظ في الافراد ويمكن ان يقال ان المقصد في الجواب
ان مطلق الوجوب لا يستلزم استحقاق العقاب على الترك مطلقا وانما يتفرع استحقاق العقاب فعلا على ترك بعض افراده فاراد باختصاص الوجوب بالاخر هو
الوجوب الذي يتفرع عليه استحقاق العقاب بالترك مطلقا على ما هو الشايع في تفسيره ووجوبه في الاول مع استجماعه لشرايط التكليف في الاخر هو الوجوب على ما يقتضيه
التحقيق في تفسيره ولا يخفى ما فيه من التعسف مضافا الى فساده في نفسه فان نسبة استحقاق العقاب الى الترك في الاول والاخر على نحو واحد فان الترك في الاخر مع
الفعل في الاول لا يقضي باستحقاق العقاب كما ان الترك في الاول مع الفعل في الاخر لا يقتضيه ولو حصل الترك فيهما كان نسبة الذم واستحقاق العقاب
اليهما على نحو سواء ثانيها انه انما يقول باختصاص الوجوب بالاخر مع عدم الاتيان به في الاول اذ تبقى على صفة التكليف في الاخر وانتخبه بوهذا نعم
اذ لا يستفاد ذلك من كلام القائل المذكور اصلا بل قضية كلامه كون ادراكه الوقت الاخر مجامعا للشرايط التكليف كاشفا عن وجوبه في الاول كيف
ولولا ذلك لما كان الفعل الصادر منه واجبا وقد نص على انكشاف وجوبه بادراك اخر الوقت مكلفا مع البين ايضا انه لا دخل لاتيان المكلف بالفعل
وعدمه في وجوبه وعدم وجوبه ثالثها انه لما كان البقاء الى الاخر كاشفا عنده عن وجوبه في الاول عبر عن ذلك بكون الوجوب مختصا بالاخر تجوزا حيث
انه يحققه وهذا الوجه وان كان بعيدا عن ظاهر اللفظ الا انه لا مناص عن الحمل عليه في مقام الجمع هذا اذا صح القائل المذكور باختصاص الوجوب
بالاخر حسبما حكاه المص موافقا لما في الاحكام وانا لما ذكره في النهاية هو خلاف ذلك قال عنه كقول الكرخي على ما هو المشهور عنه ان الصلوة المفعولة
في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفة المكلفين كان نفلا وهذا كما ترى
لا اشارة فيه الى اختصاص الوجوب بالاخر وقد حكاه عنه كذلك في منية اللبيب وغيرها من غير اشارة الى الحكم باختصاص الوجوب بالاخر وعزى الغزالي في المستصفى
القول به كذلك الى قوم وكان هناك اضطرابا في تعبيره وقد يقضي باضطراب النقل عنه كما يستفاد من العدة عند نقل قوله حيث اسند اليه اختصاص الوجوب بالاخر
وكون فعله في الاول نفلا قال وربما تمسكوا على ان ياتي عليه الوقت الاخر وهو على الصفة التي يجب عليه معها فعل الصلوة وبخرج الوقت فيحكم
بالوجوب ومع تقديمه نفلا يكون قد اجزء عن الواجب وما حكاه اخيرا هو القول الذي ذكره المص هنا ويمكن حمله على ارادة الاول فانه لما كان مما يسقط
به الفرض سماه واجبا نظرا الى قيامه مقامه فيحصل بذلك الجمع بين كلاميه ولا يساعده حكاية المص اذ لا يصح عد قولا اخر الا ان يكون القول المتقوم هنا
لغيره وكيف كان فلا ينبغي التامل في وقوع الفعل مراعى في الاول لا يكون القول المذكور انكارا للواجب الموسع ضرورة كون الفعل واجبا في تمام الوقت اذا ادرك اخر
الوقت مستجمعا للشرايط والا لم يكن واجبا بالنسبة اليه وكان الحامل له على ذلك شبهة اخرى غير الشبهة المذكورة في الواجب الموسع وهي انه لو خرج عن صفة المكلفين
فجاة بعد دخول الوقت لم يتحقق عصيانا في شانه بجواز له الترك لا الى بدل وهو لا يجامع الوجوب وهذا بخلاف ما لو كان على صفة المكلفين في الاخر لعدم جواز تركه
اذن في شيء من اجزاء الوقت مطلقا بل انما يجوز ذلك الى بدل وهو لا ينافي الوجوب وفيه ان اعتبار البقاء على صفة المكلفين في الاخر وانما هو في غير من ظن الفوات قبل
بلوغ الاخر واما بالنسبة اليه فلا وفي وجوب الفعل عنده عنه ذلك هذا وقد حكى عنه قولان اخران احدهما ما حكاه عنه ابو الحسين البصري وقال انه اشبه
من الحكاية الاولى وهو انه اذا ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض وهو بعينه القول المتقدم ويوافق ما حكاه الشيخ
اولا ثانيهما ما حكاه عنه ابو بكر الرازي من ان الصلوة يتعين وجوبها باحد الشيئين اما بان يفعل او بان يتضيق وقتها ويشاركه هذا الوجه ما مر من
الوجه المتقدم في كون ادراك اخر الوقت معتبرا في الجملة في وجوب الفعل وان اختلف الحال فيه على حسب اختلاف ما نقلناه في الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير
كلامه هذا كما ستشير اليه بعد ذلك يؤدي الى كون الواجب الموسع من قبيل الواجب المخير غاية الامر ان التخيير هناك بين الافعال المختلفة بالحقيقة وهنا بين الافعال
المتفقة في الحقيقة المختلفة بحسب الزمان كما سيصرح به فيكون المكلف مخيرا بين الاتيان بالفعل في اول الوقت ووسطه واخره ويكون الامر متعلقا بكل من
تلك الافعال اصالة على الوجه المذكور ففي اي جزء اتى بالفعل فقد اتى بما يجب عليه بالاصالة كما انه اذا اتى باحد الافعال الواجبة تخييرا كان اتيا بالواجب الاصلي نظرا
الى تعلق الامر بخصوص كل منها على وجه التخيير فيكون ذلك هو المراد بقوله ففي اي جزء اتفق ايقاعه فيه كان واجبا بالاصالة يعني انه لما تعلق الامر به بحسب
اجزاء الوقت على سبيل التخيير كان الاتيان به في اي جزء كان من اجزائه اتيانا لما يجب عليه اصالة نظرا الى تعلق الامر به كذلك على نحو الواجب المخير فيندفع به هذا التفرع
ما يتوهم من المنافاة بين الوجوب وجواز الترك اذ ليس الواجب هناك شيئا واحدا حتى يتخيل جواز تركه في اول الوقت ووسطه بل الواجب هناك عدة اشياء على سبيل
التخيير بينها وجواز تركه في الاول والوسط انما هو من جهة التخيير المتعلق به وهو لا ينافي الوجوب كما في الواجب المخير واستشيره الى ذلك لا وجه للقول بتعلق
الامر اصالة بخصوص كل واحد من تلك الافعال على سبيل التخيير ليكون الواجب الموسع واجبا مخيرا على الوجه المذكور ويكون الفرق بينه وبين غيره من الواجبات
التخييرية مجرد ما ذكر بل الحق عدم تعلق الامر هنا اصالة بخصوص ايقاع الفعل في شيء من اجزاء الوقت انما الواجب بالاصالة امر واحد هو الطبيعة المتعلقة
للامر المقيدة بعدم خروجه عن الزمان المفروض وتوضيح المقام انه اذا تعلق الامر بطبيعة على وجه الاطلاق كان الواجب هو اداء تلك الطبيعة في اي وقت كان
من غير ان يتعلق وجوبه بخصوص وقت من الاوقات فنفس الطبيعة متصفة بالوجوب متعلقة للمنع من الترك بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن خصوصيات
الاوقات من غير ان يكون خصوص ايقاعها في كل من تلك الاوقات الخاصة واجبا بالاصالة لعدم تعلق الامر بشيء منها وانما هي واجب لتوقف وجود الفعل على
الزمان اولكونه من لوازم وجوده فالامر المتعلق بالطبيعة انما يقتضي وجوب الطبيعة بالاصالة وانما يجب خصوصيات المندرجة تحتها تبعا على سبيل التخيير
لما ذكره لا يقتضي ذلك بكون الفعل المتقيد بتلك الخصوصية واجبا بالتبع من باب المقدمة نظرا الى تعلق الامر اصالة بنفس الفعل وكون الفعل متحدا مع الخصوصية
بحسب الخارج ضرورة كون الماهية والتشخص متحدا بحسب الوجود وانما يتعددان في تحليل العقل فالفعل الخاص الصادر من المكلف من حيث انطباقه على الطبيعة
المطلقة المتعلقة للامر اصالة يكون واجبا اصليا ومن جهة خصوصيته المنضمة الى تلك الطبيعة يكون واجبا بالتبع بملاحظة الغير والتخيير الحاصل بين افراد الواجب
تخيير تبعي حاصل من الجهة المذكورة وهي غير جهة الامر المتعلق اصالة بالطبيعة المفروضة فيكون كل من تلك الافعال واجبا اصليا من جهة اتحادها مع

لافراد

الوجه الاول هو القول المحكي عن الكرخي

الطبيعة المطلقة لا ينافي كونها واجبة بالتبع من جهة الخصوصية الملحوظة فيها وهي من الجهة الاولى لا تخيير فيها اذ المفروض اتحاد الطبيعة وعدم حصول بدل
عنها ومن الجهة الثانية يتخير المكلف بينها ولا امر يتعلق بها اصالة من الجهة المذكورة اذا تقرر ذلك فنقول يجري بذلك تعبيره في الواجب الموسع غير بدنية
نظرا من جهة عدم ملاحظة الزمان في الاول اصلا وهنا قد لوحظ عدم خروج الفعل عن حد الزمان المفروض ومن البين ان ذلك لا يقضي بتعلق الامر
اصالة بايقاع الفعل في خصوصيات ابعاض الزمان ولو على سبيل التخيير كما انه لا يقضي تعلق الامر بالطبيعة المطلقة بتعلقه اصالة بخصوصيات الافراد
الخاصة نعم وهناك وجوب تبعي تخييري متعلق بتلك الخصوصيات حسبما ذكرناه ولا دخل له بوجوب نفس الفعل الملحوظ في المقام فالتحقيق ان يقال انه
لا مانع من تعلق الوجوب بالفعل في الزمان الذي يزيد عليه من غير حاجة الى ارجاعه الى الوجوب التخييري وجعل كل من الاحاد بدلا عن الاخر بل نقول تعلق
الامر بالطبيعة في الزمان المتسع يكون الواجب هو ايجاد تلك الطبيعة في الزمان المضروب لها حيث لا يجوز تركها في جميع ذلك الزمان وان جاز الترك في خصوص
ابعاضه من غير فرق بين اوله ووسطه واخره كيف ومن الواضح جواز تعلق الامر بالطبيعة المطلقة من غير تقييد بزمان فيكون الواجب نفس تلك الطبيعة
في اي زمان اوجدها المكلف يكون واجبا نظرا الى حصول الطبيعة به فكذا الحال في الموسع بل هو اوضح حالا منه لتقييد الوجوب فيه بالزمان المعين
حيث يجوز تفديمه ولا تاخيره عنه فيه تضييق لدائرة اتحاد الواجب لا توسيع فيه بالنسبة الى الواجبات المطلقة واتصاف الفعل بجواز الترك في خصوص ابعاض
ذلك الزمان لا ينافي وجوب نفس الطبيعة وعدم جواز تركها بملاحظة ذاتها لما تقرر من عدم تعلق الوجوب المتعلق بالطبيعة بشيء من افرادها بالنظر الى الخصوصية
المتحدة بها غاية الامر ان تكون الافراد واجبة بملاحظة اتحادها مع الطبيعة وذلك لا يقضي بتعلق الوجوب اصالة بشيء من خصوصياتها لم ينضم الى تلك الخصوصية
بالوجوب اتصافا عرضيا نظرا الى اتحادها مع الواجب وعدم امكان انفكاك الواجب من احدها بل ربما يؤخذ باتصافها بالذات بوجوب غيري تبعي لكونها مقدمة
لحصول الواجب نظرا الى توقف ايجاد الطبيعة على حصولها وفيه نظر سيجيء الاشارة اليه في المحل اللائق به وكيف كان فلا ربط للوجوب الملحوظ على اي من الوجهين
المذكورين بما نحن فيه فان الكلام في الوجوب الاصلي التعييني المتعلق بالطبيعة ولا يعتبر فيه جواز ترك ولا تخيير كما عرفت واذ تبين ان جواز ترك كل من الافراد
غير مانع من اتصاف الطبيعة بالوجوب فكذا جواز ترك الطبيعة في خصوص كل زمان لا يمنع من تعلق الوجوب بنفس الطبيعة كيف وليس الزمان الا خصوصية من
الخصوصيات التي يتصف بها الفعل كما ان المكان والالة والمتعلق ونحوها من جملة تلك الخصوصيات فان الفعل لا يخرج عن احد تلك الخصوصيات من غير تامل
لاحد ولا اشكال فكذا الحال في المقام اذ ليس زيادة الزمان باعظم من زيادة المكان ولا جواز ترك الفعل في زمان خاص باعظم من جواز ترك الفعل المتعلق بمتعلق
خاص او بالة مخصوصة مع عدم منافاة شيء من ذلك للوجوب اصل الفعل وعدم جواز تركه لا ينافي جواز ترك كل من الخصوصيات المتحدة بالواجب الماخوذ
في الفرد المتحد بالطبيعة الحاصلة بحصوله وبتقرير اخر وجوب اصل الفعل عينا وعدم جواز تركه مطلقا وتخييره فيه لا ينافي التخيير في ادائه والاتيان
به والتخيير الحاصل في هذه المقامات انما هو في اداء الواجب لا في اصله فان الواجب نفس الطبيعة المطلقة ولا يجوز تركه ولا بدل له الا ان اداء ذلك الواجب يحصل
بوجوه متعددة يتخير المكلف بينها وذلك هو ما ذكرناه من التخيير التبعي وتلك الوجوه هي المطلوبة تبعا على الوجه المذكور من حيث حصول الطبيعة الواجبة بكل منها والاشكال
المذكور من حيث حصول الطبيعة في المقام مبني على الخلط بين الامرين وعدم التمييز بين اللحاظين قوله وهل يجب البدل وهو العزم اه لا اشكال المذكور عند القائلين بجواز
التوسعة في الواجبات الشرعية في جواز تاخير الموسع عن اول الوقت ووسطه كما انه لا اشكال في تعيين الاتيان بنفس الفعل في اخر الوقت وعدم الاكتفاء عنه بغيره
واختلفوا في جواز تركه لا الى بدل فيما عدا الوقت الاخر فقيل بعدم جواز تركه في شيء من اجزاء الوقت الا الى بدل يقوم مقامه وهو العزم على الفعل فيما بعد فيتخير
المكلف بينه وبين الفعل الى ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل وقيل بجواز تركه في خصوصيات تلك الاوقات من غير بدل وهو كما مرت الاشارة اليه وجهه يسيجي
تفصيل القول فيه قوله وتبعه السيد ابو المكارم وقد اختاره شيخنا البهائي وتبعه تلميذه الفاضل الجواد وحكى القول به عن الجبائيين وعزاه الفاضل الجواد
الى اكثر اصحابنا واضطربت كلماتهم في بيان ما يقع العزم المذكور بدلا عنه فظاهر السيد المرتضى ان العزم المذكور انما يقع بدلا عن نفس الفعل ولذا انكر كون الاتيان بالبدل
قاضيا بسقوط المبدل وذكر ان الابدال في الشرع على وجهين فمنها ما يسقط المبدل بحصوله ومنها ما لا يسقط به كما هو الحال في التيمم بالنسبة الى الوضوء والغسل
فانه مع كونه بدلا لا يسقط به التكليف بمبدله بل يتعين الاتيان به بنص عند التمكن منه ويظهر من كلام بعضهم انه بدل عن خصوص الافعال التي يقع العزم المذكور فيها
فالعزم على الفعل في الزمان الثاني بدل عن الفعل في الزمان الاول والعزم عليه في الثالث بدل عن الفعل في الثاني وهكذا وقيل بكون العزم بدلا من خصوص
الايقاعات دون نفس الفعل فيحتمل ان يراد به خصوص الافعال الخاصة فيرجع الى الوجه المتقدم او الخصوصيات المنضمة الى نفس الفعل عند ايجاده في خصوص الازمنة
المفروضة دون نفس الفعل كما هو الظاهر من العبارة وربما يقال بكون العزم جزءا من البدل وان بدل الفعل في اول الوقت هو العزم على الفعل في ثانيه مع اداء الفعل فيه ثم
العزم على الفعل في ثاني الحال وذات البدل في اخر الوقت بدلا عن الفعل في الاول وهذه الوجوه كلها ضعيفة غير جارية على القواعد اما ما ذكره السيد فظاهر لوضوح
البدلية بنوعيه مقام المبدل وقيامه مقامه في معنى سقوطه بفعله وليس التيمم بدلا عن الوضوء مطلقا حتى يسقط بفعله وانما هو بدل منه في حال الاضطرار ومن ثم مقامه
ومن البين انه لا يبيح للوضوء ولو سلم عدم جواز سقوط المبدل مع الاتيان بالبدل فانما هو في الابدال الاضطرارية واما اذا كان البدل اختياريا كان المكلف
مخيرا في الاتيان باحد الامرين فكيف يعقل عدم سقوط التكليف مع الاتيان باحدهما واما الوجه الثاني فلوضوح قيامه مقام تلك الفعل الخاص كما عرفت ذلك
فاذ ينتقض بسقوط الواجب لظهور كون الاتيان بالمبدل مسقطا للتكليف كيف ومن البين انه لا تكرار هناك في التكليف بل ليس المكلف الا اداء الفعل مرة والمفروض
قيام العزم مقامه فكيف يصح القول ببقاء التكليف بعد الاتيان بما ينوب منابه واما الوجه الثالث فلانه لا يكون العزم بدلا عن الفعل الواجب المفروض
بدلا من الخصوصيات المغايرة له فيكون نفس الواجب خاليا عن البدل ومعه ينتفي الشبهة القاضية ببدلية العزم على حالها ولا يكون التزام بدلية العزم على
الوجه المذكور نافعا في المقام مع انه لا يقوم دليل على ثبوت بدليته على الوجه المذكور واما الوجه الرابع ففيه مع مخالفته للوازم كلماتهم انه اذا جعل الفعل في
ثاني الحال وذاته مثلا بعضا من البدل فاي حاجة من كونه هو البدل من غير حاجة الى ضم العزم مضافا الى بعده جدا من ظاهر الامر فان الظاهر منه كون الواجب

مهم

اذ المبتدا

ذات الشيء المبدل منه بدل عن الفعل الوضوء من نفس العزم من العزم

نفس الطبيعة الا ان ذلك تمام المأمور به تارة وبعضا منه اخرى والذي ينبغي ان يذهب اليه القائل ببدلية العزم ان يقول بحصول تكليفين في المقام احدهما
يتعلق بالفعل والاخر بالعزم والمبادرة في تحصيل تفريغ الذمة والتكليف الاول على سبيل التعيين من غير ان يثبت هناك بدل للواجب والثاني على
سبيل التخيير بينه وبين العزم على ادائه فيما بعد ذلك بمعنى انه يجب عليه المبادرة الى الفعل او الى الاتيان به او العزم على الاتيان به فيما بعد وقضية تلك الوجوب
المبادرة الى الفعل على الوجه المذكور في اول اوقات الامكان ثم في ثانيها ثم في ثالثها وهكذا فينحل التكليف الثاني الى تكاليف عديدة ويمكن ان يتحقق مخالفة
شئ بالنسبة اليه فيتعدد بحسب استحقاق العقوبة لا يرد عليه شئ من الايرادات المذكورة ولا يلزم منه خروج الواجب عن الوجوب بالنسبة الى شئ من التكليفين
اما الثاني فظ واما الاول فلانه انما يبتني على جواز التأخير من غير ترتب عصيان اصلا وليس الامر هناك كذلك لانه لا يجوز تأخيره عن اول زمن الامكان وكذا
ثانيها وثالثها بل الى بدل هو العزم على الفعل في الثاني والثالث وهكذا وذلك كاف في انفصاله عن المندوب على ما هو مناط الشبهة عندهم في الزامهم بما ذكره
من بدلية العزم قوله والاكثرون الخ عزي القول به الى ابي الحسين البصري وفخر الدين وعزاه في المنية الى اكثر المحققين وقال ايضا انه الحق المحقق على
عدم وجوب بدل عنه قوله فلان الوجوب مستفاد من الامر وهو متقيد بجميع الوقت الخ قد اشار الى ما ذكره جماعة من الخاصة والعامة فمن الخاصة الشيخ في العدة
والمحقق في المعارج ومنية وغيره والسيد العميدي في المنية وشيخنا البهائي وتلميذه الفاضل الجواد والفاضل الصالح وغيرهم ومن العامة الآمدي
في الاحكام والحاجبي والعضدي في المختصر وشرحه الا ان في كلامهم اختلافا في تقريره لا طائل في ذكره ومحصل الاحتجاج ان التوقيت الوارد في الادلة فانه
لا شك في ورود التوقيت بازيد على مقدار اداء الفعل وغاية ما يتخيل فيه وجوه ثلثة احدها ان الاتيان بالفعل بمقدار ما فرض له من الوقت فينطبق عليه
ثانيها تكراره بمقدار الوقت ثالثها الاتيان بالفعل في اي جزء شاء من ذلك الوقت من غير ان يقدم عليه او يؤخره عنه والوجهان الاولان باطلان بالاجماع
فيتعين الثالث وهو المدعى واحتمال اختصاصه باول الوقت او آخره مع خروجه عن ظ العبارة على ما هو الملحوظ في الاستدلال مدفوع بانه لا تعرض في الكلام لا خصاصه
حسبما قرره وح فللخصم دفع ذلك بما يدعيه من دلالة العقل على عدم جواز زيادة الوقت على الفعل لكن ستعرف وهنه فظ انه حجة عينية لا داعي الى العدل
عنه فالاحتجاج المذكور انما يتم بعد ضم المقدمة المشتملة على ابطال ما ذكره الخصم من لزوم اختصاص الوجوب ببعض اجزاء الوقت من اوله وآخره والا فمجرد ظهور
الامر في التوسعة ومساواة اجزاء الوقت في تأدية الواجب مما لا مجال للخصم في انكاره فلا بد من ضم ما يبطل به ما ادعاه الخصم من دلالة العقل على الاختصاص
الى تلك حتى يتم الاحتجاج بل هو المعتمد في المقام وانت خبير بان الحجة المذكورة انما تفيد ما اختاره فان اقصى ما تفيد العبارة هو وجوب الاتيان بالطبيعة
جزء في المدة المفروضة من غير اشعار بحصول التخيير وتعلق الامر اصالة بالفعل المفروض في خصوص كل جزء من الزمان المفروض على سبيل التخيير بينها حسبما اختاره
ويجري في تلك غير هذا الوجه من الوجوه التي احتجوا بها حسبما نشير اليها قوله وليس في الامر تعرض لتخصيصه الخ يريد بذلك دفع اختصاصه ببعض اجزائه المعينة
فانه اذا لم يكن في اللفظ دلالة عليه كما هو معلوم بالوجدان وبالاتفاق كان تضييق الامر المعلق على الوقت المفروض بعد ظهور بطلان الوجهين المتقدمين
حصول الامتثال باداءه في اي جزء شاء قوله بل ظاهره ينفي التخصيص الخ فيه منع عدم دلالته على التخصيص لا دلالته على عدمه فيتم الاحتجاج من
وجهين قوله فيكون القول بالتخصيص بالاول والآخر تحكما باطلا لعدم قيام دليل عليه من اللفظ ولا من الخارج بل يخالف ظاهر ما يفيده اللفظ من مساواة
ان يعم د الاجزاء حسبما ادعاه اخيرا ويمكن تعميم الحكم للصورتين كما هو ظ البيان قوله وايضا لو كان الوجوب مختصا الخ قد اشار الى هذه الحجة في النهاية ويرد عليه
عاصيا ان ما ذكره من الملازمة على تقدير اختصاص الوقت بالآخر ممنوع لامكان كونه نفلا يسقط به الفرض كما ذهب اليه القائل به وما ذكره من لزوم كونه قاضيا
على تقدير اختصاصه بالاول غير واضح لفساده ايض ودعوى الاجماع على فساده كيف والقائل به قد يلتزم بذلك الا انه يقول بالعفو فيكون ذلك هو الفارق
بينه وبين غيره من المضيقات وقد يجاب عن ذلك بجعل ما ذكره بعضا من الدليل الاول فيكون قوله وايضا وجها آخر لابطاله لا لدلالة اللفظ على الاختصاص بالاول
او الآخر فيكون قد استند في ابطاله اولا الى دعوى الظهور وكون التخصيص باحدهما تحكما باطلا وثانيا الى الدليل المذكور فانه لو كان في اللفظ دلالة على اختصاصه
الدليل باحد الوقتين لزم احد الامرين من التقديم القاضي بعدم الامتثال وبقاء الاشتغال وكون الفعل قضاء باعثا على ترتب العصيان لكونه فصلا
عمدا باحد ظاهرها يقتضيه للفظ من تعيين الاتيان به في وقته وعدم حصول الامتثال به نعم لو قام دليل على الاجزاء باحد الامرين صح البناء عليه وقضي بالخروج
عما يقتضيه ظ اللفظ لكنه غير متحقق في المقام كذا ذكره الفاضل المدقق في تعليقه على الكتاب وانت خبير بما فيه اما اولا فلبعده جدا عن العبارة اذ ليس فيها
ما يفيد كون المقصود ابطال دلالة اللفظ عليه ظ العبارة باحد بحيث هو دفع اختصاص الوجوب واما ثانيا فبعد تعيين حسب ما يذهب اليه احد الخصوم ويشير اليه
ان العلامة قد جعل ذلك في النهاية حجة مستقلة على المقصد بحيث لا مجال في كلامه لاحتمال المذكور واما ثالثا فبان عدم دلالة اللفظ على اختصاص
الوجوب بالاول والآخر واضح لا مجال للتوهم دلالة اللفظ عليه ولذا قطع به في الحجة من غير ان يستدل عليه وفرع عليه كون الحكم بالاختصاص تحكما
المذكور باطلا فليس مستندا في ابطاله دلالة اللفظ عليه الى دعوى الظهور وكون التخصيص باحدهما تحكما كما ذكره المتعقب بل الامر بالعكس كيف وبابانة دلالة
اللفظ عليه بكونه تحكما غير معقول فانه انما يكون تحكما اذا لم يكن في اللفظ دلالة عليه ومن الغريب ان الفاضل المذكور قد ادعى في تقرير الاحتجاج كون
انتفاء تقييد الامر بجزء مخصوص امرا ظاهرا وحكى الاتفاق على عدم قيام دليل نقلي من الخارج على الاختصاص ومعه كيف يعقل تنزيل المبنى على الوجه
المذكور واما ثالثا فبان الايراد المفتتح جار بالنسبة الى التقرير المذكور ايض فان اراد بقوله وهو خلاف الاجماع ان عدم صحة التقديم واقتضاءنا
في الاول له العصيان خلاف الاجماع فالملازمة وبطلان التالي مم وان اراد به ان قضاء الامر بالنحو خلاف الاجماع فالملازمة في المقام ممنوعة لم يكن بطلان
في الثاني التالي مم اذ لا مانع من القول بانتفاء ذلك الا انه قد تقضي له دليل الشرعي [illegible] او النص بخلافه فلا [illegible] جواز التقديم
وعدم ثبوت العصيان في التأخير هذا وقد يستدل ايض للقول المذكور بوجوه اخر منها حصول العلم الضروري بجواز قول السيد لعبده خط هذا
الثوب في هذا النهار ولا تؤخره عن تلك الوقت في اي وقت شئت منه كان الشاهد ممتثلا [illegible] واخرته عنه عصيت وهذا هو معنى الواجب الموسع

اذ لا يعقل حينئذ كون الايجاب مضيقا ولا لعدم ايجابه على العبد شيئا وقد يقال ان التكليف المذكور ينحل الى امرين وجوب الفعل على سبيل التعيين في اخر
اوقات الامكان واستحباب الاتيان به في اوله بحيث يكون مسقطا للتكليف به في الاخر نظير الامر بما ينافي خلاف ظ الاطلاق ولا كلام للخصم في الخروج عن ظ الاطلاق
وانما النزاع لما زعمه من حكم العقل وملاحظة ذلك يرجع الوجه المذكور الى الدليل المتقدم لرجوعه الى التمسك بالعقل وان اختلفا في ظ التقرير [illegible] بينهما
انه يمكن تساوي اجزاء الزمان في المصلحة الداعية الى الفعل بان تكون المصلحة قاضية بحصول الفعل من غير ان يختص تلك المصلحة بجزء من الزمان دون اخر فاي جزء
اتى به المكلف فقد حصل تلك المصلحة فلو اخر الفعل عن تمام الوقت فاتت تلك المصلحة فهذا الفعل لا يجوز ان يحكم الشارع بتعيينه وايجابه في جزء معين من
اجزاء الوقت لتساوي الاجزاء في المصلحة الداعية الى الفعل ولا ان يترك الامر به لما فيه من تفويت المصلحة اللازمة فلا مناص في ايجابه على المكلف على وفق المصلحة
المقررة فيكون الامر به على سبيل التوسعة ويمكن ان يقال انه لا كلام في ورود التكاليف على النحو المفروض في الواجبات الشرعية غاية ما يكون الشان فيه ذلك قطعا
بحيث لا مجال لانكاره وانما الكلام في انه اذا ورد التكليف على الوجه المذكور فهل يتصف الفعل بالوجوب من اول الوقت الى اخره او انه يختص الوجوب بالاول او الآخر
ويكون اتيانه في الباقي قائما مقامه تم الثمرة لما تخيلوه من الوجوب الدال عليه بمجرد تساوي اجزاء الوقت في المصلحة الداعية الى الفعل بمعنى احراز تلك المصلحة ما دام
الفعل فيه لا يقضي باتصاف الفعل في تمام الوقت بالوجوب فلا بد في الوجه المذكور كسابقه من ضم ما ذكرناه في الوجه الاول من المقدمة النافية لبطلان ما زعمه
الخصم من الوجه القاضي باختصاص الوجوب ببعض اجزاء ذلك الوقت ومنها ان مرجع الواجب الموسع الى الواجب المخير وقد ثبت جواز تعلق الوجوب بكل من الابدال
على سبيل التخيير وقد اشار الى ذلك جماعة منهم السيد الشريف في غير كتبه والسيد العميدي والفاضل الجواد وينقدح ذلك من كلام المص في جوابه عن حجة الخصم
لكون ظ كلامه يفيد تعلق الوجوب بخصوص كل زمان من تلك الازمنة تخييرا على وجه الاصالة وقد عرفت ما فيه ولا يتوقف تتميم الاستدلال على ذلك بل يكفي فيه حصول التخيير
على وجه التبعية ويمكن تنزيل كلام الجماعة عليه ومحصل الكلام ح انه اذا لوحظ الوجوب بالنسبة الى الطبيعة المطلقة المقيدة بايقاعها بين الحدين فلا ريب انه لا يجوز
تركها في الحد المفروض من الزمان مطلقا من غير ان يقوم مقامه بدل فلا شبهة في تحقق معنى الوجوب بالنسبة اليه وان لوحظ ما يتبع ذلك من وجوبها في خصوص كل جزء
من تلك الزمان افاد التخيير بين تلك الافراد الواقعة في تلك الازمنة فيرجع الى ما مر من الواجب المخير ويأتي في دفعه ما ذكره هناك ومنها انه مقتضى ظ اللفظ فيتناول
الامر للفعل في اول الوقت كتناوله للفعل في وسطه وآخره من غير تفاصل فالترجيح بينها بجعل بعضها وقتا للوجوب دون الآخر تكلف وانت خبير بانه يرجع
الوجه المذكور الى الوجه الاول المذكور في كلام المص وقد مر عليه الاشارة اليه فان الخصم انما يصير عن ذلك لدعواه قيام الدليل على خلافه فلا بد
ومنها ح في دفع المانع لا في اثبات المقتضي حتى يستند فيه الى الوجه المذكور ومنها انه لو اتى في اي جزء من اجزاء الوقت لكان مجزيا اجماعا ومحصلا للامتثال من غير
ان يترتب عليه عقاب وانما يكون كك لو حصلت به المصلحة اللازمة وكان ايقاعه في اي جزء منه قائما مقام ايقاعه في غيره وهو معنى الموسع ثم لا يذهب عليك ان جميع ما
ذكره من الوجوه على فرض صحتها انما تفيد جواز التوسعة في الواجبات واما كون التوسعة على الوجه الذي ادعاه المص من الرجوع الى الواجب المخير حسبما مر الكلام فيه
فلا دلالة فيها عليه اصلا قوله لان الامر ورد بالفعل الخ يتلخص من كلامه وجهان احدهما الاستناد الى ظ الامر حيث انه ظاهر في الوجوب العيني دون التخييري حسبما عرفت
منها الوجه فيه في محله وثانيهما انه لا اشكال لاحد في عدم دلالة الصيغة الامرية على وجوب العزم ولم يقم على وجوبه دليل من الخارج كما سيظهر عند ابطال دليل الخصم والاصل
يقتضي عدم وجوبه هذا وقد يستدل لذلك بوجوه اخر الاول ان البدلية قاضية بمساواته للمبدل في الحكم وقيامه مقامه ومن البين انه لو اتى بمبدله اعني
الفعل قضى بسقوط التكليف بالمرة فيلزم ان يكون العزم ايض كك ولا قائل به واورد عليه بوجوه احدها انه انما يكون بدلا عن الفعل في اول الوقت مثلا فيكون
قائما مقام الفعل الواقع فيه لا في جميع الاوقات ويدفعه انه اذا قام مقام الفعل في الاول قضى بسقوط التكليف في باقي الوقت اذ لا تكرار في التكليف ولا يجب الاتيان
بالفعل زائدا على المرة والمفروض الاتيان ببدل الواجب فلا بد من سقوط التكليف بالمرة وقد اختار شيخنا البهائي ذلك في الجواب عن الحجة المذكورة حيث قال ان العزم
بدل من الفعل في كل جزء لا مطلقا وقد عرفت ما فيه ويمكن تنزيل كلامه على الجواب المختار كما سيجيء الاشارة اليه لكنه بعيد عن كلامه ثانيها انا لا نقول بكون مجرد
العزم بدلا عن الفعل في الاول بل العزم عليه والفعل في الثاني بل بعده والعزم عليه والفعل في الثالث بدل عن الفعل في الثاني وهكذا فلا يكون العزم وحده
بدلا عن الفعل في الاول حتى يكون الاتيان به قائما مقامه حسبما مرت الاشارة اليه وفيه ما مر بيانه من مخالفته لكلام القوم ومن الاكتفاء ببدلية الفعل اللاحق
من غير حاجة الى ضم العزم فانه اذا صح جعل جزء من البدل صح كونه تمام البدل ثالثها ما ذكره السيد من منع كون الاتيان بالبدل مسقطا لوجوب المبدل وقد عرفت ما فيه رابعها
انه ليس العزم بدلا من نفس الفعل وانما هو بدل من تقديمه لتخييره بين تقديمه وبين العزم على اتيانه فيما بعد اشار الى ذلك العلامة في تهذيبه وهذا المفروض وجوب
الفعل على سبيل التوسعة فلا يجب التقديم حتى يجب العزم بدلا عنه ويدفعه انه يرجع ما ذكره الى ما قررناه من ثبوت تكليفين في المقام عند القائل المذكور اعني
ومنها نفس الفعل ووجوب المبادرة اليه على حسب الامكان والعزم انما يكون بدلا عن وجوب المبادرة فيقوم مقامه الى ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل وغاية ما
يسلم من جواز التأخير في الموسع انما هو مع العزم على الفعل لا مط كيف ومن البين ان هؤلاء الجماعة لا يجوزون التأخير منه ومنها الثاني ان القائل ببدلية
العزم يقول بوجوب العزم في الوسط كما يقول بوجوبه في الاول فيلزم ح تعدد البدل مع اتحاد المبدل وهو خروج عن مقتضى البدلية فان البدل انما يجب على نحو المبدل
فاذا كان البدل واجبا مرة وكان العزم الاول بدلا عنه لم يعقل ثبوت بدل آخر منه بعد ذلك بان العزم اولا انما يكون بدلا عن وجوب المبادرة فيقوم مقامه الى ان
يتضيق الوقت فيتعين الفعل غاية ما يعلم من جواز التأخير في الموسع انما هو مع العزم على الفعل لا مط كيف ومن البين ان هؤلاء الجماعة لا يجوزون التأخير منه ومنها
الخامس ان القائل ببدلية العزم يقول بوجوب العزم في الوسط كما يقول بوجوبه في الاول فيلزم ح تعدد البدل مع اتحاد المبدل وهو خروج عن مقتضى البدلية
فان البدل انما يجب على نحو المبدل فاذا كان المبدل واجبا مرة وكان العزم الاول بدلا عنه لم يعقل ثبوت بدل آخر منه بعد ذلك والجواب عنه بان العزم اولا انما يكون
بدلا عن الفعل في الاول ويسقط به مبدله والعزم ثانيا بدل عن الفعل في الثاني ويسقط به وهكذا ويدفعه ما عرفت من انه لا تكرار هنا في وجوب الفعل اذ كان
العزم اولا قائما مقام الفعل اولا قضى بسقوط التكليف اساسا فالحق في الجواب ما عرفت من التزام القائل المذكور بتكليفين وتحلل التكليف الثاني منهما الى

[illegible] للفعل بالنسبة الى [illegible] الموسع [illegible] كلام المحقق [illegible] الوقت

تكاليف عديدة فما بقي التكليف الاول ويقوم العزم مقام كل واحد منها وينتفي موضوع ذلك التكليف عند تحقق وقت الفعل فيسقط التكليف
به وبعضه الامر في التكليف الاول لا على ايجاد الفعل وقد يشكل ذلك بان العزم اذا كان بدلا من الفور المذكور يبقى اصل الفعل اذن خاليا من البدل
فيجوز تركه قبل الزمان الاخير بلا بدل ووجوب الفور على الوجه المذكور لا يندرج في حد الواجب نعم لو لم يكن هناك بدل عن الفور وكان الاقدام عليه اولا واجبا
اكتفي به في ذلك حسبما مرت الاشارة اليه لكن المفروض قيام العزم مقام الفور فيجوز ترك الطبيعة اولا وثانيا الى الزمان الاخير بلا بدل عنها فالاشكال على
حاله ويمكن دفعه بان مفاد وجوب اداء الفعل فورا او مقابلية العزم من الفور هو تخيير المكلف بين اداء الفعل فورا والعزم على ادائه في الثاني والثالث فيكون الفور هو وجوب
اداء الفعل في الاول واجبا على سبيل التخيير وهو الذي يرام القائل فلا ينافيه عدم كون العزم بدلا عن مطلق الفعل اذ ليس مقصود القائل المذكور الا دفع
الشبهة من جهة عدم اتصاف الفعل الواقع اولا وثانيا مثلا بالوجوب نظرا الى جواز تركه بلا بدل وهذا القدر كاف فيما هو الملحوظ في المقام مع الغض عن ذلك
فالمقصود بذلك ادراج الفعل في الواجب لصدق عدم جواز ترك مطلق الفعل على تقدير العزم وهو كاف في ادراجه في حد الواجب وانفصاله عن المندوب
اذ الواجب ما لا يجوز تركه في الجملة والعزم وان كان بدلا عن تعجيل الاتيان به في الاول الا انه لا يجوز ترك مطلق الفعل مع ترك العزم لوجوب التعجيل
على سبيل التخيير بينه وبين العزم ووجوب نفس الفعل من جهة المنع من تركه على تقدير عدم العزم على الاتيان به فيما بعد فهو ايضا مما لا يجوز تركه في الجملة
هذا ثم انه يمكن ان يقال انه لا تعدد في المقام في الابدال ولا في الواجب المبدل فان وجوب المبادرة الى الفعل امر واحد الى ان يأتي المكلف بالفعل كذلك العزم منه
على اداء ذلك الفعل واجب واحد يقوم مقام الواجب المذكور عندهم بينهم باستمرارها حتى انه لا يجب عليه تجديد العزم في كل ان ثانيا ولا على اداء
الفعل كان بالنسبة الى الازمنة اللاحقة مما لو ثبت دفعة ويبقى حكما كما هو الحال في النية بالنسبة الى العبادات الطويلة وقد اشار الى ذلك في البرهان حيث ان
الذي اداه انهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني بل يحكمون بان العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلة كانسحاب النية على العبادات الطويلة
مع عزمها هنا وقد ذكر الصم في الحاشية بعدما اشار الى التخيير المذكور بين انه انما عدل عنها لما هو التحقيق من ان القائلين ببدلية العزم
لم يجعلوه بدلا عن نفس الفعل بل عن ايقاعه والمبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاعات العزم فيها الا في الجزء الاخير
فكل واحد منهما متعدد وكل مبدل يتأتى بدله وانت خبير بما فيه كما مرت الاشارة اليه وايضا ايقاع الفعل في الاول فرض سقوط التكليف فكيف يعقل الفور
بحصول البدلية وبقاء التكليف مع الاتيان بالبدل والحاصل ان ايقاعات الفعل وان كانت متعددة لكن لا يجب الاتيان بها اجمع بل يكفي ايقاع واحد
منها فكيف يقول بوجوب المتعدد وقيام العزم مقامه فما ذكره من تعدد الواجبات والابدال لا يلزم ان يكون على سبيل الحقيقة بل يكفي ان يكون ذلك
في تحليل العقل حسبما قدمنا الاشارة اليه الثالث انه لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع القدرة على مبدلاتها ومنها
وضعفه ظ لمنع كون ذلك من احكام البدل لوضوح انتفائه في الابدال الاختيارية والاضطرارية وقد اشار الى ذلك جماعة منهم السيد في الذريعة ومنهم
الرابع ان العزم من افعال القلوب لم يعهد من الشرع اقامة افعال القلوب مقام افعال الجوارح وهذا ظ اذ لا حجة في مجرد ذلك قوله لم ينفصل عن ومنها
المندوب الخ قد عرفت ان المصنف يا الوجوب الموسع بما هو مطلق الفعل الواقع في الزمان المضروب له وتركه انما يتحقق بتركه في جميع الزمان المضروب له
ليس تركه في اول الوقت ووسطه تركا للواجب بل يكون ذلك تاخيرا له والمعتبر في الواجب انما هو المنع من الترك دون المنع من التاخير واما خصوص الافعال
الواقعة في اجزاء ذلك الزمان فانما يتصف بالوجوب من حيث انطباق الواجب عليه وكونه فردا منه لا من حيث الخصوصية الحاصلة فيه كما هو الشأن في
سائر افراد الواجبات فانها انما تكون واجبة من حيث انطباق الطبيعة الواجبة عليها لا من جهة الخصوصية المأخوذة معها ولذا يجوز ترك كل من الافراد و
اختيار الاخر اذا عرفت ذلك اتضح لك اختلاف الجهتين المذكورتين فلا ينافي وجوب الفرد من جهة حصول الماهية في ضمنه جواز تركه بالنظر الى الخصوصية الحاصلة معه
انما ينافيه جواز ترك الماهية اذ الوجه على الوجه الذي تعلق الطلب بها فان جواز تركها بالملاحظة المذكورة قاض بعدم انفصالها عن المندوب واما اذا لم
يجز تركها على الوجه المذكور فالانفصال عن المندوب واضح وان جاز تركها بملاحظة اخرى وليس ذلك من اجتماع وجوب الفعل وجواز تركه في محل واحد
اذ جواز ترك الفعل من جهة لا يستلزم جواز تركه بحسب الواقع مط فالحاصل في المقام هو اجتماع الجهتين لا اجتماع الحكمين ولا مانع منه اصلا كما
لا يخفى والحاصل ان الوجوب المتعلق بالطبيعة متعلق بافرادها من حيث كون الافراد نفس الطبيعة فوجوب الفرد بذلك الاعتبار عين وجوب الطبيعة
واذا كانت الطبيعة المفروضة مما لا يجوز تركها كما قررناه لم يعقل عدم انفصال الواجب في المقام عن المندوب وجواز ترك الفرد نظرا الى الخصوصية الملحوظة
معه لا ينافي وجوبه بالاعتبار الاول لمغايرة الامر جواز ترك اداء الطبيعة به وذلك لا ينافي وجوبها اصلا وقد مر توضيح القول في ذلك ثم ان الطبيعة
المفروضة من حيث ذاتها متعلقة للامر بالاصالة متصفة بالوجوب التعييني اصالة وهي بتلك الاعتبار مما لا يجوز تركها مط ومن حيث تقييدها بخصوصيات
الافراد متصفة بالوجوب التخييري التبعي الذي هو عين الوجوب التعييني المذكور المغاير له بحسب الاعتبار حسبما مر بيانه ولا انفصال عن المندوب بالملاحظة
المذكورة ظاهر ايضا قوله وهو انه لو اتى باحدهما اجزأه لا يخفى ان حصول الاجزاء بمجرد الاتيان باحد الفعلين والعصيان بالاخلال بهما لا يقضي بتعلق
الوجوب بكل من الامرين على سبيل التخيير لامكان ان يكون الامر بالثاني مترتبا على ترك الاول فلا وجوب للثاني لا عينا ولا تخييرا مع الاتيان بالاول وانما يجب عينا
مع ترك الاول او يكون سقوط الثاني مترتبا على فعل الاول فيجب الثاني عينا مع ترك الاول ولا وجوب اصلا مع الاتيان به كما في انه لو ترك الزوج طلاق
زوجته والانفاق عليها عصى ولو اتى باحد الامرين اجزأ وكذا الحال في تخييره بين السفر في شهر رمضان والصيام هذا اذا اريد بالاجزاء ارتفاع الاثم المقام
وانتفاء العصيان ولو اريد به تحقق الطاعة وحصول الامتثال على الوجهين فليفرض ذلك فيما اذا وجب عليه السفر فانه لو ترك الامرين عصى ولو اتى باحدهما
اكتفى في حصول الامتثال ومن الواضح عدم كونه من الوجوب التخييري في شيء والحاصل ان الامر المذكور من لوازم الوجوب التخييري واللازم قد يكون اعم
من الملزوم فلا يلزم من ثبوته في المقام ثبوت الوجوب التخييري قوله انا نقطع بان الفاعل للصلوة الخ يمكن تقرير الجواب المذكور بتمامه بمعارضة فاد ابدلت

اثبات

اثبات ان الوجوب في ذلك ليس على سبيل التخيير اذ لو كان كذلك لزم ان يكون حصول الامتثال بالفعل من جهة كونه احد الواجبين المخيرين وليس
كذلك كما يعرف من ملاحظة الشرع وان يكون العصيان المترتب على ترك العزم لا من جهة تركه بخصوصه بل لكونه تركا لاحد الامرين اللذين وجب احدهما
على سبيل التخيير حسبما مرت الاشارة اليه ويمكن ان يقرر كل من الوجهين معارضة مستقلة فيكون كل منهما جوابا مستقلا على سبيل المعارضة وقد
يومي اليه قوله ايضا ويمكن ان يقرر ذلك منعا ويكون كل من الاول والثاني سندا للمنع وتقرير الاول معارضة والثاني منعا وهو ابعد الوجوه وقد
يستظهر ذلك من قوله ليس لكون المكلف الخ لاشعاره بمنع حصول التخيير بين الامرين وهو كما ترى لعدم ظهور ذلك في المنع اصلا بل مقصوده نفي ذلك ليدفع به
ما توهم من ثبوت حكم الخصال في المقام قوله حكم من احكام الايمان الخ ان اريد به انه لازم من لوازم الايمان وتابع لحصوله فضعفه ظ لوضوح ان فعل الاتيان بالواجبات
وترك المحرمات ليس من لوازم الايمان فكيف العزم عليها كيف ولو كان ذلك من لوازم الايمان لما صح تعلق التكليف بها بعد حصول الايمان فلا يتفرع عليه ما
ذكره من وجوب ذلك مستمرا عند الالتفات الى الواجبات وان اريد ان وجوبه من الاحكام التابعة للايمان فليس هناك وجوب للعزم قبل حصول الايمان و
انما يجب ذلك بعد حصوله ففيه انه لا وجه للتفصيل فانه ان قلنا بكون الكفار مكلفين بالفروع كان العزم المذكور واجبا على الكفار ايضا كغيره من الواجبات
وان لم نقل بكونهم مكلفين بالفروع لم يتحقق التكليف به ولا بغيره وقد يقال ان العزم على الواجبات ليس واجبا في نفسه بل لان قضية وجوب الطاعة على المكلف
ان يعزم على كل ما يتعلق به امر المولى بحيث لولاه لم يكن مطيعا له في حكم الفعل مط او مع قصد عدم الامتثال وهو لازم لعدم قصد الامتثال بعد التفطن على
ما ظن وهذا المعنى انما يثبت بعد اعتقاد وجوب الشيء واما قبله كما هو الحال في الكفار فلا وهو كما ترى لا يتم في جميع اقسام الكفر قوله وهو كما ترى كانه اراد بذلك
منع كل من المقدمتين المذكورتين لامكان خلو المكلف عن العزمين مع شعوره بالفعل كما في المتردد ومع تسليمه فحرمة العزم على الحرام ممنوع ايضا وقد يحتج
القول بوجوب العزم بما بعد دخول الوقت نظرا الى انه اذا امر المولى عبده بشيء ولم يأت العبد به كان عازما على تركه عد عاصيا في العرف وذمه العقلاء ولو
قبل مضي آخر الوقت ولذا لو مات فجأة صحت عقوبته فيثبت بذلك وجوب العزم اذ لا عصيان في ترك الفعل قبل تضيق الوقت وفيه ايضا ما عرفت واستحقاق
العقوبة في الفرض المذكور ان تم فانما هو لقصده كونه تاركا للواجب عمدا لا لمجرد ترك العزم هذا وقد يستدل ايضا على بدلية العزم بوجه آخر وهو انه
لو لم يجب البدل لزم تساوي حال الفعل قبل دخول الوقت وبعده والتالي واضح الفساد اما الملازمة فلجواز تركه قبل دخول الوقت لا الى بدل وجواز تركه
كذلك بعد دخوله فيتساويان وقد اشار الى ذلك في الزبدة وشرحها وضعفه ظ فانه ان اريد تساويهما من كل وجه فهو واضح الفساد اذ ان الاتيان به قبل
دخول الوقت بدعة ولو من جهة قصده به امتثال التكليف المفروض بخلاف ما بعد دخول الوقت وان اريد به عدم الفرق بينه وبين ما لا يجب الاتيان به ولا
ينفصل عن المندوب فيرجع الى الوجه الاول ولعله اوجه لعده دليلا آخر حيث يرد عليه ما يرد على الوجه المذكور وقد يدعى الاجماع على المسألة لما عرفت من
عبارة السيد وهو موهون جدا اذ لا دلالة فيها على ذلك وعلى فرضه لا تنهض فالخلاف في المسألة كما هو مشهور بل الشهرة المتأخرة قائمة على خلافه
فدعوى الاجماع في مثلها موهونة جدا لغيرها الخبر لاعتماد عليها قوله لادائها الى جواز ترك الواجب يمكن تقرير الاحتجاج بكل من الوجهين المتقدمين
لقضاء التوسعة في الوقت بجواز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه وهو ينافي الوجوب ولقضاء جواز التاخير بانتفاء الاثم مع الموت فجأة في اثناء الوقت
فيلزم من ذلك جواز ترك الفعل مط المنافي لوجوبه كان هذا الوجه وفق ظاهر العبارة وانت خبير بان الوجه المذكور لو تم في الجملة فلا يتم على القول ببدلية
العزم فهو على فرض صحته انما يفيد عدم جواز الفضيلة في الوقت مع انتفاء بدلية فلو قيل ببدلية العزم اندفع ما توهم من المفسدة فلا يصح الاستناد العزم
الى الوجه المذكور في اثبات كل من الامرين المذكورين الا بعد ابطال الاخر قوله لم يخرج عن العهدة الخ ان اراد به عدم حصول الاتيان بما هو الواجب وعدم
تحقق الامتثال باداءه في الاول فلنسلم لكن عدم الخروج بذلك عن عهدة التكليف ممنوع لامكان ان يكون ما تقدم على وقت الوجوب نفلا يسقط به الفرض
حسبما مر بيانه فلا يتعلق الوجوب بالفعل حين مجيء وقت الوجوب غاية الامر حصول التوسعة في وقت الاداء لا في وقت الوجوب وهو مما لا مانع منه اصلا
ولا يرد الشبهة المذكورة بالنسبة اليهما وان اراد به عدم الخروج عن عهدة التكليف باداءه في الاول مط فهو ممنوع والسند ظ مما مر قوله وهو باطل ايضا
تقدمت الاشارة اليه في الاحتجاج على المختار حيث ادعى الاجماع على عدم كونه عاصيا بالتاخير لكن قد عرفت ان القدر المسلم انتفاء العقوبة مع التاخير ولو
من جهة عفو الامر واما عدم جواز التاخير في الجملة فبطلانه غير مسلم عند الخصم قوله لعصى بتاخيره الخ ان اراد بالعصيان مجرد مخالفة الامر الايجابي وان لم
يترتب عليه عقوبة فقيام الاجماع على بطلان التالي مم لدى الخصم وان اريد به العصيان الذي يترتب عليه العقاب فالملازمة مم فان ذلك من لوازم الواجب
المضيق بمعنى المعروف واما الواجب الموسع فلا يترتب على تاخيره عقوبة وان كان على حسب ما يعتقده القائل المذكور فان الفرق بينه وبين سائر الواجبات عنده
في حصول العفو مما مع التاخير الى مدة معينة بخلاف غيره من الواجبات قوله وجوابه منع الملازمة لما توهم المستدل من كون جواز الترك منافيا للوجوب مط زعم ان
وجوب الفعل في اول الوقت قاض بعدم جواز تركه فيه فعلى تاخيره عنه الاثم خروج الواجب عن كونه واجبا حسبما مر في كلام القائل بالاختصاص بالاول في بيان
منع الفصل في الوقت فاذا لم يكن واجبا الاول تعيينا وجب في الاخر فاجاب عنه بانه لا منافاة بين وجوب الفعل وجواز تركه في الجملة ولو الى بدل كما في المخير على ما
هو الحال في المقام نعم لو جاز تركه مط لنافى الوجوب قوله وينبغي ان يعلم ان بين التخيير الخ كالصريح فيما ظهر من عبارته السابقة من كون الواجب الموسع
في الحقيقة واجبا تخييريا وقد عرفت بعده وانه لا قاضي بالتزامه وينبغي في المقام بيان امور احدها انه لا ريب في ان الواجبات الموسعة تضيق بظن الفوت مع التاخير
بمعنى انه يتعين الاتيان بها حينئذ ولا يجوز للمكلف تاخيره فلو غفل عن ذلك الوقت فقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة من غير ظهور خلاف فيه بل ادعى الاتفاق عليه جماعة منهم
الفاضل الجواد والفاضل الصالح والامدي والحاجبي واحتج عليه بعد الاتفاق عليه حسبما ذكر بامور الاول انه لولا ذلك لزم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ مع
جواز التاخير يلزم جواز ترك الواجب في الغالب وهو ما ذكره من اللازم وفيه انه انما يلزم خروج الواجب عن الوجوب لو جاز تركه مط وليس كذلك لعدم
جواز تركه على تقدير القطع بالفوت وفي صورة تضيق الوقت وذلك كاف في حصول معنى الوجوب والفرق بينه وبين الندب الملحوظ من ان الواجب ما لا يجوز تركه في الجملة

في بيان الواجب ... ان ... يمكن ... الخ

الثاني ان التكليف بالفروع دائر مدار الظن فان المرء متعبد بظنه فيكون الظن في المقام قائما مقام العلم وفيه منع حجية الظن في الفروع سيما في المقام حيث انه من قبيل الموضوع الصرف وما ورد من ان المرء متعبد بظنه لم يثبت وروده عن صاحب الشريعة فلا وجه للاتكال عليه الثالث انه مع ظن الفوت بالتأخير لا يمكن ان يتحقق منه العزم على الفعل في الآخر فاذا ترك الفعل كان تاركا للفعل والعزم معا فيكون عاصيا فيتعين عليه الاتيان بالفعل وفيه بعد تسليم امتناع حصول العزم منع انه مبني على القول ببدلية العزم وهو ضعيف حسبما مر الرابع انا نجد حكم العقل حكما قطعيا بعدم جواز التأخير ووجوب المبادرة الى الفعل فيجب الاخذ به وفيه انه ليس ذلك من القطعيات ولا من الوجدانيات ونحوهما حتى يدعي الضرورة فيه فلا بد من بيان الوجه في قطع العقل به حتى ينظر فيه قلت ويمكن الاحتجاج عليه بوجهين احدهما ان ذلك قضية وجوب الامتثال بحسب العرف فان وجوب الفعل على المكلف والزام المكلف اياه ضرورة يقتضي الاتيان به والا عد عاصيا مخالفا للامر مع التأخير وحصول الترك بل مهما تأخر ما هو مطلوب للامر معرضا نفسه للمخالفة ولو مع ملاحظة الامر نفسه لو امر المولى عبده بشراء اللحم كان واتفق انه ظن العبد فوات الشراء مع التأخير فتعمد التأخير فلم يتمكن من الاتيان به عد عاصيا مفوتا للمطلوب مولاه ثانيهما انه مع وجوب الفعل والزام الشارع اياه وعدم اذنه في الترك لاشتماله على المصلحة التي لا يجوز للمكلف تفويتها يحكم العقل بتعين الاتيان به احتياطا لتحصيل المطلوب وبعد العلم باشتغال الذمة ودفعا للضرر المظنون بسبب التأخير وكما ان اليقين بالاشتغال يستدعي تحصيل اليقين بالفراغ واذا لم يعلم معه بتفريغ الذمة كذا تقتضي تحصيل اليقين بالخروج عن عهدة التكليف وعدم حصول الترك ولا يكون ذلك الا بالاتيان به عند ذلك وعدم تأخيره عنه بل قد يشكل جواز التأخير في صورة الشك في الاداء مع التأخير كما سنشير اليه اذ قضية ما ذكرناه مراعاة الاحتياط في التعجيل عند حصول الترديد الا ان يقوم دليل قاطع لعذر المكلف يفيد جواز التأخير كما قام الدليل عليه في صورة ظن البقاء والحاصل ان الاذن المستفاد من الشارع في التأخير لا يعم صورة ظن الفوات وكذا حكم العقل بجواز التأخير للفعل وقضية حكم العقل بملاحظة ثانيهما هو لزوم التعجيل ولا فرق بين الواجبات الموسعة الموقتة وغيرها من الموسعات المطلقة بل الحال في الاخيرة اظهر والظاهر انه لا خلاف فيه في المقامين ولو كان ظن الفوات بسبب ظنه تضيق الوقت ومع التأخير فالظاهر وجوب التعجيل ايضا لعين ما ذكر ويحتمل عدمه استصحابا لبقاء الوقت سيما اذا لم يكن استعلام الحال لظهور الفوات مع التأخير ولو اخر فلم يعلم فوات الوقت بني على الاداء لما ذكر من الاستصحاب فلا عبرة بالظن في الفوات مطلقا وان اكتفي به في الحكم بدخول الوقت في بعض الصور كما في الحكم بالائمة الظهرين مع جواز اداء العشائين ايضا ولا يخلو عن بعد فتدبر قضية ما دل على الاكتفاء بالظن في الدخول قضائه به في الحكم بالخروج ايضا وفيه تامل وان لم يخل عن قرب ثانيها انه لا اشكال في حصول العصيان لو اخر الواجب فلم يتمكن من فعله فهو كتعمد الترك واما اذا اخر وانكشف فساد ظنه فاتى بالفعل بعد ذلك فلا عصيان بالنسبة الى الامر المتعلق بالفعل لاتيانه به وهل يكون عاصيا بالتأخير الظاهر ذلك بل هو مما لا ينبغي التامل فيه لما عرفت من وجوب اقدامه على الفعل فيكون مخالفته عصيانا وقد نص عليه جماعة وعزى القاضي ابي بكر في المسألة الاتية دعوى الاجماع عليه كما هو الظاهر اذ لم يظهر فيه مخالف سوى ما يظهر من شيخنا البهائي من التوقف فيه وقد يستفاد منه في بيان منعه لذلك ودفع حجة القاضي في المسألة الاتية بعد نقله عنه حكاية الاجماع على العصيان حيث منع من تحقق العصيان بعد ظهور بطلان الظن اذ بعد تسليم تحقق التضييق وتعين الاتيان بالفعل كيف يعقل انتفاء العصيان مع المخالفة وكانه اراد به عدم حصول العصيان بالنسبة الى اصل الواجب وعدم ترتب العقوبة على تلك المعصية وكيف كان فما يستفاد من ظاهره ضعيف جدا وكانه ذكره للايراد في مقام الرد لا اعتقادا والا فالمنصوص في كلامه في موضع آخر تحقق العصيان واختار بعض افاضل المتأخرين عدم العصيان معللا بان وجوب العمل بالظن ليس وجوبا اصليا كوجوب الصلوة بل هو وجوب توصلي من باب المقدمة كالصلوة الى الجوانب الاربع وترك وطي الزوجة عند اشتباهها بالاجنبية ولا عقاب على ترك المقدمات وانما يترتب العقاب على ترك نفس الواجب هو كما ترى اذ لو اراد بذلك المنع من وجوب التعجيل المتفرع وجوب المقدمة فلا عصيان من جهتها فهو فاسد اذ المفروض تسليمه او وجوبه في المقام وتضيق الواجب عنده من جهة الظن المفروض وان اراد به عدم تحقق العقوبة على ترك المقدمة نفسها فيفيد ان حصول العصيان غير متقوم بترتب العقوبة ولو سلم ملازمته لاستحقاق العقوبة فليس استحقاق العقوبة المترتبة على ترك المقدمة الا من جهة ترك نفس الواجب نظرا الى ادائه الى تركه كما مر الكلام فيه وهو كاف في حصول العصيان في المقام فان قلنا ان المفروض في المقام عدم ادائه الى ترك الواجب لانكشاف الخلاف فلا يترتب عليه العقوبة من جهة الاداء اليه قلت من البين ان وجوب التعجيل في الفعل ليس من جهة توقف الفعل عليه واقعا والا لما امكن حصوله من دونه في صورة عدم امكان حصول الواجب من دون مقدمته والا لم يكن مقدمة له بل انما يجب ذلك من جهة كونه مقدمة للعلم بالخروج عن عهدة التكليف حيث ان الواجب عليه العلم بعدم الاقدام على ترك الواجب المتوقف على الاقدام على الفعل حسبما قررناه فالعصيان من الجهة المذكورة حاصل في المقام قطعا سواء انكشف الخلاف او لا وترك الاتيان بالفعل مؤديا اليه مبينا والحاصل ان التجري على ترك الواجب وفعل الحرام حرام ويتوقف الاحتراز عنه على التعجيل بالفعل في المقام كما انه يتوقف على الصلوة الى الجوانب الاربع وترك وطي المرأتين عند الاشتباه فلو تعمد في ذلك بتأخير الفعل في المقام والاقتصار على الصلوة الى الجهة الواحدة او وطي واحدة منهما فقد تجرى على العصيان وعصى من تلك الجهة قطعا وان انكشف خلافه في المقام وتبين بعد ذلك مصادفة ما فعله للجهة اتفاقا او كون الموطوءة هي زوجته فقضية ذلك عدم تحقق العصيان بالنسبة الى التكليف المتعلق بنفس الفعل واما بالنسبة الى تكليفه بتحصيل اليقين بتفريغ الذمة بعد تيقن الاشتغال ووجوب تحصيل الاطمينان بعدم الاقدام على ترك الواجب وفعل الحرام فلا اذ من البين عدم حصول الواجب المذكور وانتفاء استحقاق العقوبة انما هو من تلك الجهة لا من جهة ترك المقدمة نفسها كيف ومن البين ان تكرار الفعل في اشتباه القبلة والاجتناب عنهما في اشتباه الزوجة انما هو من قبيل مقدمة العلم دون مقدمة نفس الواجب وترتب العقاب على ترك المقدمة المفروضة انما هو من جهة عدم حصول الواجب المذكور لعلم فكذا الحال في المقام انكشاف التمكن من اداء الواجب بعده ما غير قادح بانتفاء الاثم كما هو الحال في المثالين سواء قلنا بوجوب المقدمة او لم نقل به فترتب العقاب على ترك المقدمة في المقام انما هو من جهة

ادائه

ادائه الى ترك الواجب المذكور والاقدام على التجري على ترك الواجب دون ترك نفس الفعل وذلك ظاهر ثالثها انه لو ظهر كذب ظنه فاتى بالفعل في الوقت المفروض فهل يكون مؤديا او قاضيا فيه خلاف والمعروف هو الاول بل الظاهر الاطباق عليه اذ لم ينقل منهم خلاف في ذلك والخلاف فيه محكي عن القاضي ابي بكر من العامة فقد اختار كونه قاضيا والحق هو الاول والوجه فيه واضح نظرا الى وقوعه في الوقت المقدر له شرعا ووجوب التعجيل فيه عند ظن الفوات انما هو من جهة الاطمينان بعدم تفويت الواجب حسبما مر لا من جهة كون ذلك هو وقته الموظف وتوضيح ذلك ان وقت الموسع الموقت محدود دائما باحد الامرين من الحد المعين من الوقت وما ينتهي اليه التمكن من الفعل فيكون تحديده في الواقع بين الامرين ويكون السابق منهما هو حده الذي ينتهي الوجوب اليه انما تعين عليه الفعل عند حصول الظن المفروض لظنه كون الحد بالنسبة اليه هو الثاني فلما تبين الخلاف ظهر له كون الحد هو الاول فكان اداء فهذا الذي يقتضيه التحقيق في المقام ان توقيت المكلف الى آخر الوقت وتمكنه من الفعل الى الاخر مما لا ربط له بالتوقيت بل التحديد بالوقت الخاص حاصل على كل حال لانه من الامور الوضعية لا يختلف الحال فيه بين القادر والعاجز غاية الامر ان لا يكون مكلفا بالفعل في اوقات العجز ولذا لو لم يتمكن من الفعل في اثناء الوقت لم يكن التوقيت متبعضا متجزيا على حسب ذلك فالتوقيت هو تقييد الفعل بالزمان الخاص وتحديد ايقاعه بالحد المعين من الزمان وقضية ذلك انه لو اتى به المكلف في الزمان المفروض كان اداء وكان واجبا عليه على تقدير استجماعه لشرائط التكليف ولا ينافي ذلك امتناع صدوره منه في بعض اجزاء الوقت كما ان تقييد الفعل بايقاعه في مكان متسع محدود اذا لم يتمكن المكلف من ايقاعه في بعض اجزائه لا يقضي بتحديد ذلك الفعل بخصوص البعض المقدور عليه بل ليس المكان المعين له الا جميع ذلك غير ان المكلف لا يقدر الا على ادائه في البعض منه فيجب عليه اختيار المقدور فكذا الواجب في المقام مع عدم تمكن المكلف من ادائه في بعض اجزاء الوقت هو اداء في البعض المقدور من غير لزوم توقيت اخر للفعل فان قلت انه اذا ارتفع عنه التكليف عند انتفاء القدرة عليه لم يتصف الفعل اذن بالوجوب ومعه لا وجه لاتصافه اذن بالوجوب الموسع قلت مفاد توسعة الوجوب في المقام هو كون الوجوب المتعلق بالفعل في اصل الشريعة مقيدا بجميع الوقت المتسع هي تبع توقيت الفعل بالزمان المفروض وتعينه بذلك الوقت بحيث لو اتى به في اوله او وسطه او اخره كان اداء له في الوقت الموظف وهو كما ذكرنا حكم وضعي لا يختلف الحال فيه بين استجماعه لشرائط التكليف في جميع ذلك الوقت وعدمه غاية الامر انه مع عدم تمكنه منه في بعض اجزاء الوقت يتعين عليه الاتيان به في الباقي ان علم او ظن ذلك نظير المخير اذا تمكن من واحد منهما ولم يتمكن من الباقي فانه يتعين عليه الاتيان بالمقدور مع كون الوجوب المتعلق به في اصل الشريعة تخييريا فهناك وجوب الفعل في اصل الشريعة في جميع ذلك الوقت بحيث لو اتى به في اي جزء من اجزائه كان مؤديا له في وقته الموظف لولا حصول مانع من تعلق التكليف ووجوب الفعل الى المستجمع لشرائط التكليف واقعا ووجوب له متعلق بالمكلف على حسب ما يعتقد تمكنه من الفعل عنده الثالث حكم ظاهري يختلف بحسب اختلاف اعتقاد المكلف على ما هو الحال في المقام حيث ظن عدم التمكن من الفعل فيما بعد ذلك الزمان فتعين عليه الفعل ولم يجز له التأخير عنه ثم لما انكشف عليه الخلاف جرى تكليفه على ما انكشف له ومبنى كلام القاضي على ملاحظة الوجوب على الوجه المذكور مع زعمه كون ذلك تحديدا وتعيينا والثاني حكم واقعي لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاعتقاد الا انه يجب عليه التجري في الظاهر بعد ظهور الحال عنده حسبما علم وعلى هذا الوجه مبنى الجواب المتقدم فيكون الوجوب على الوجه الاول ظاهريا حسبما قررناه ما ذكرنا والاول هو حكم المقرر في اصل الشريعة وتعلقه بالمكلف واقعا او ظاهرا موقوف على اجتماع شرائطه وعليه مبنى التوقيت والجواب الذي اخترناه في المقام مبني على ملاحظة ذلك فعلى هذا يكون ذلك الوقت بجميعه وقتا موظفا لذلك الفعل وان لم يتمكن المكلف من ادائه في بعض اجزائه او زعم عدم تمكنه منه فلو انكشف خلافه فاتى به فيه فلا قاضي بكونه قاضيا مع ادائه له في الوقت المقرر كيف ولو اعتقد عدم تمكنه من احد الواجبين المخيرين تعين عليه الاخر في ظاهر التكليف على النحو المفروض في المقام لو انكشف خطائه في ذلك قبل الاتيان به فتمكن من الاخر لم يرتفع عنه التخيير الثابت له باصل الشرع من جهة تعين الاخر عليه بالعارض فكذا الحال في المقام اذ لا يعقل فرق بين المقامين كما لا يخفى ولا فرق في ذلك بين الموسع الموقت وغيره والظاهر انه في الثاني قاض بذلك ايضا حجة القاضي على كونه قاضيا تعين ذلك الوقت للفعل عند حصول الظن المفروض وعدم جواز التأخير عنه فلا توسعة في الوجوب بالنسبة الى ما بعد ذلك فاذا اخره عنه كان قضاء اذ ليس هو الا ايقاع الفعل خارجا عن الوقت المعين له شرعا وضعفه ظاهر بعد ما قررنا اذ مجرد تضييق الوقت بالعارض لاجل ظن المكلف لا يقضي بخروج الوقت المقرر شرعا عن كونه وقتا سيما بعد ظهور خطائه في ظنه وظاهر اطلاق النص القاضي بكونه وقتا له يدل عليه ولا دليل على تقييده لكون حصول التضييق من جهة الظن الفاسد اللهم وقضية الاصل بقاؤه مع ما عرفت من ظهور فساده بل قد عرفت انه مع فساد الظن ومطابقته للواقع لا يكون ذلك الوقت خارجا عن التوقيت غاية الامر انه لا يتمكن المكلف من الاتيان بالفعل فيه فان التوقيت حكم وضعي حسبما اشرنا اليه هذا واعلم انه لا ثمرة للخلاف المذكور في المقام الا في نية الاداء والقضاء ولو قيل بوجوب تعيين ذلك وهو ضعيف نعم قد يجعل الثمرة جواز نية الاداء على المشهور وجواز نية القضاء على الاخر اذ لا يجوز قصد الخلاف ولو جعل الثمرة فيه جواز تأخير الفعل اذن عن الوقت الموظف بناء على القضائية لكونه قضاء في الجميع بلا اختصاص له بالوقت المفروض بخلاف ما لو كان اداء كان فاسدا اذ لم يقل احد بذلك والاتفاق من الكل قائم على خلافه ومنه يظهر فساد جعل الثمرة في المقام توقفه على الامر الجديد بناء على كونه قضاء اذ لا مثل ظاهرا يتوقف على ذلك وسقوط الامر الاول فلعل القاضي يكون القضاء بالامر الاول ايضا او يفصل بين هذا النحو من القضاء وغيره فيكتفي في ذلك بالامر الاول دون غيره رابعها لو ظن السلامة فاخر الفعل ثم مات فجاءة في اثناء الوقت وطرأه مانع بغتة فلم يتمكن من الفعل في باقي الوقت فهل يكون عاصيا بترك الفعل ام لا عصيان في شأنه التحقيق الثاني اذ المفروض جواز التأخير له شرعا كما هو مقتضى توسعة الوقت واذا كان جائزا وتفرع عليه ترك الفعل لم يعقل منه صدق العصيان ولم يصح عقوبته عليه اذ لا عقاب على الجائز وقد يورد عليه بان الجائز هو التأخير والاتيان بالفعل في الوقت الاخير دون الترك وحيث كان المطلوب هو الاتيان به فيما بعد الاول لتجويز الشارع له التأخير والاتيان به بعد ذلك وليس المجوز له شرعا ترك الفعل والاخراج الواجب عن الوجوب ويحتمل ان يكون المجوز هو التأخير بشرط سلامة العاقبة فلا جواز مع عدمها واورد عليه بان سلامة العاقبة مما لا يمكن العلم بها فلو كانت شرطا في المقام لادى الى التكليف بالمحال لاحالة التأخير على امر مجهول يمتنع العلم به ودفع ذلك بانه انما يلزم التكليف بالمحال لو كان التأخير واجبا او كان جائزا فلا يجوز الفعل ايضا فيكون المكلف والمقام جامع

يقول

بين الامرين من التقديم والتأخير المشروط بالشرط الخ ولا استحالة فيه اذ من الفذ الجامع بين المقدور وغير المقدور واجيب عنهما بان الواجب هو
التقديم اذ يتعين عليه في مقام الامتثال اختيار المقدور فلا يجوز له التأخير عن اول الازمنة فيكون واجبا مضيقا لا موسعا فهو وان يكون الحكم
بجواز التأخير لغوا غير جائز على الحكيم نظرا الى عدم امكان تنويمه على الشرط الخ ويمكن ان يقال ان توقف التأخير على سلامة العاقبة لا يقتضي توقفه
على العلم بها كما ذكر بل يكتفي في ذلك بالظن نظرا الى انسداد سبيل العلم به وهو ممكن الحصول في العادة فان قلت ان الاكتفاء بالظن قاض بانتفاء
الاثم اذ المفروض حصول الظن المفروض وطرو المانع بغتة فلا عقاب على المخالفة قلت ليس الظن المفروض شرطا في الجواز ليجوز التأخير في الواقع مع
حصوله وانما الشرط في المقام هو السلامة لكن لما لم يتمكن المكلف من العلم بها اكتفي فيه بالظن فهو انما يكون طريقا الى حصول الشرط لا عينه فاذا تخلف الطريق
عن الواقع تفرع على الواقع ما لم يتفرع عليه من الاثم والعقوبة فالعقوبة المتفرعة على ترك الواجب الحاصل بالتأخير لا يتخلف عنه في المقام الا انه لما كان
المكلف مطمئنا من اداء الواجب عدم حصول الترك منه جاز التأخير من تلك الجهة ولو كان معتقدا حصول العقوبة على فرض التخلف وحصول الترك فلا
ينافي ذلك لتفرعه عليه ولا يجوز الشرع او العقل الاقدام عليه في هذه الحال الا ترى انه لو ظن سلامة الطريق جاز له السفر بل وجب عليه مع وجوبه ولا
يقضي ذلك بعدم تفرع ما يترتب على السفر من المفاسد المحتملة فيه والعقل والشرع انما يجوزان الاقدام من جهة بعد ذلك الاحتمال وان تفرع عليه
ذلك على فرض خطأ الظن المفروض فاي مانع في المقام من تفرعه عليه مع ظهور الخطأ وبذلك يظهر ان الاثار المتفرعة هناك انما تترتب على نفس الافعال
والاثار المترتبة هنا انما يتفرع على حصول العصيان والاقدام على المخالفة وحيث تحقق منه الاذن في التأخير مع ظن السلامة فلا اقدام على المعصية وان تخلف
الظن عن الواقع وحصل ترك المطلوب لتحقق الترخيص على الوجه المشروع السائغ لما دون فيه من الامر فلا يعقل ترتب العقوبة عليه من تلك الجهة مع عدم مخالفته
لو لا وجه انه على مقتضى اذنه واذنه فليس ما نقوله من انتفاء العقوبة مبنيا على الملازمة بين الاكتفاء بظن سلامة العاقبة وحصول السلامة حتى يرد حصول
التخلف في المثال المفروض وغيره وانما المقصود عدم امكان حصول الاقدام على العصيان مع تجويز التأخير اذا اتفق معه حصول الترك من غير اختيار ومن هنا
قد يتخيل الفرق بين الواجبات الموسعة في حكم الشرع وما حكم بتوسعه العقل اذ مع تجويز الشرع للتأخير لا يعقل منه التأثيم والعقوبة على الترك المتفرع على تجويزه
واما لو كان ذلك بحكم العقل من دون حكم الشرع بجواز التأخير فلا يتجه ذلك فان الامر يريد الفعل من المأمور لا في اي جزء كان من الزمان من غير فرق عنده
بين ايقاعه في الاول وغيره والعقل انما يجوز التأخير من جهة الظن والاطمينان بحصول مطلوب الشارع في الزمان الثاني والثالث مثلا على نحو ما ذكر في المثال
فان قلت ان تجويز العقل التأخير كتجويز الشرع لما تقرر من ان ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فاي فرق بين الصورتين قلت ان العقل في المقام لا يجوز
التأخير الذي يترتب عليه الترك وانما يجوز التأخير من جهة الاطمينان بحصول المطلوب في الثاني مثلا ولذا ترى انه يجوز ذلك مع اعتقاد تحقق الاثم والعقوبة
على فرض تفرع الترك على التأخير لبعد ذلك الاحتمال في نظره كما في احتمال اخترام السبع له او قتل اللص في اقدامه على السفر مع ظن سلامته فحكم العقل بجواز
التأخير على الوجه المذكور لا ينافي تفرع العقوبة على فرض التخلف لئلا يلزم المطابقة بين الحكمين بل لو حكم الشرع ايضا بجواز التأخير على الوجه المذكور من جهة الاطمينان
بعدم حصول العصيان لم يمنع ذلك من عقوبته على فرض حصول العصيان وانما قلنا بالمنع لو كان من جهة اطلاق التجويز هذا غاية ما يتخيل في المقام لكن فيه انه
لا يصح تفرع العقوبة ولا تحقق العصيان اذ ليس العصيان مجرد ترك المأمور به لحصوله من الساهي والناسي ونحوهما مما لا كلام في عدم عصيانه وانما العصيان تركه لما
على وجه غير ما اذن فيه والمفروض حصول الاذن في التأخير الملازم للترك بحسب الواقع وان لم يعلم به المأمور فلا يعقل حصول العصيان سواء حصل تلك الاذن من
الشرع على الوجه المذكور او غيره او من العقل لان امر الشرع باتباعه يقضي اليه بما هو مقتضى حكم الشرع وكونه من ادلته فالتحقيق في المقام عدم تحقق العصيان
وعدم ترتب الذم والعقوبة على ذلك في المقام مطلقا خامسها انه لو شك في تمكنه من الفعل مع التأخير وخروج الوقت فهل يجوز التأخير وجهان من استصحاب القدرة وبقاء
الوقت وثبوت جواز التأخير بحكم الشرع في الصورة الاولى فلا يندفع بمجرد الاحتمال ومن وجوب الفعل وعدم جواز الاقدام على تركه ومع الشك المفروض يكون في
تأخيره الفعل اقدام على ترك الامتثال لعدم اطمينانه باداء الواجب فينبغي التأمل في شمول ما دل على جواز التأخير لتلك الصورة وقد يفصل في ذلك بين الموسع
الموقت والموسع الثابت بحكم العقل في الواجب المطلق فيبنى بجواز التأخير في الاول نظرا الى اطلاق الاذن في التأخير بخلاف الثاني فان حكم العقل بجواز التأخير
انما هو من جهة وثوقه بحصول الفعل ولا وثوق مع الشك ويمكن ان يقال بدوران الحكم في المقامين مدار خوف الفوت بالتأخير وعدمه فيمنع منه مع حصول الخوف
في الصورتين دون ما اذا لم يحصل الفوات هذا كله في جواز التأخير وعدمه واما اذا اخرج سواء قلنا بعصيانه او لا فلا ريب في الحكم بكونه اداء الى ان يثبت خروج
الوقت ومنه يظهر قوة القول بجواز التأخير فيما اذا اعتقد بقاء الشك المفروض مع التأخير لتمكنه من اداء الفعل فيما يحكم شرعا بكونه من الوقت لو كان
بقاء شكه من جهة ترك الاستعلام مع تمكنه منه ففي جواز التأخير نظر ولو اخره فالظاهر عدم وجوب الاستعلام وكونه اداء مع عدم ظهور خروج الوقت سادسها
انه لو كان بانيا على ترك الفعل مطلقا في اول الوقت ثم اتفق موته فجأة مثلا في اثناء الوقت فهل يكون عاصيا بترك الفعل لصدق كونه متعمدا للترك او لا
او انه لما كان التأخير جائزا في حكم الشرع لم يتحقق منه عصيان بالتأخير والترك الحاصل فيما بعد ذلك مقرون بعدم التمكن من الفعل فلا تكليف اذ لا يتصور
معه العصيان فهو كصورة العزم على الفعل حسبما مر غاية الامر ان يكون عاصيا بترك العزم او العزم على الترك على القول بوجوب العزم او تحريم العزم على الترك
ولا ربط لذلك بالعصيان بترك اصل الفعل وجهان اوجههما الاول لا من جهة وجوب العزم وبدليته عن الفعل بل لما عرفت من صدق تعمده لترك الواجب
عنه وانتفاء التمكن منه في الاثناء لا يدفع الصدق المذكور نعم لو ندم عن ذلك وكان بانيا على الفعل على فرض التمكن منه فيما امكن الفور بعد صدق ذلك
الا انه لا يخلو عن بعد ولو كان غافلا عن الفعل في الاخير فهل ينتفي لذلك فالظاهر عدم ترتب الاثم على التأخير مع عدم صدق تعمد الترك ولو كان متذكرا للفعل في الا
متردد في الاتيان به وعدمه فوجهان اشبههما انه لو اتى بما يرفع التمكن من الفعل فان كان ذلك قبل دخول الوقت وتعلق الوجوب بالمكلف فيما يكون الوقت
شرطا للوجوب فالظاهر انه مما لا مانع منه في المضيق والموسع وان كان بعد دخول وقت الموسع فان كان مانعا من الاتيان به في تمام الوقت مع العلم به فالظاهر انه في حكم

نعم الترك والظاهر انه لا فرق بين ما اذا كان متمكنا من الفعل حين الاتيان بذلك المانع او غير متمكن منه لجهة اخرى اذا لم يكن مانعا منه في جميع الوقت
علما او ظنا ولو علم ببقائه فلا مانع من تعرضه للاخر وكذا الحال لو اتى بذلك قبل دخول الوقت فيما لا يكون الوقت شرطا في وجوبه اذا علم كونه مانعا منه في جميع
الوقت ولو شك في ارتفاع المانع الحاصل قوي المنع من التعرض لمانع اخر يمنع من الفعل مطلقا علما او ظنا ولو ظن بقاء الحاصل ففي جواز اتيانه بمانع اخر
يعلم معه المنع وجهان اوجههما المنع ولو ظن معه بالمنع ايضا ففيه وجهان ولو كان شاكا في كون ما يقدم عليه مانعا من الاتيان بالواجب في جميع الوقت ففي جواز
الاقدام عليه وجهان وذلك كما اذا اراد النوم بعد دخول الوقت وكان شاكا في تيقظه قبل انقضاء الوقت واما اذا كان ظانا بالانتباه فلا يبعد الجواز
وح فان اتفق استمراره على النوم لم يكن عاصيا حسبما مر تاسعها انه قال بعض الافاضل ومما يتفرع على توسيع الوقت وحصول التخيير بين جزئيات
الافعال المتميزة بحسب اجزاء الوقت وحصول التخيير بين لوازم الافعال بحسب تلك الاوقات كما اذا كان متيمما في بعض اجزاء الوقت مسافرا في بعضها وكونه صحيحا
في بعضها مريضا في البعض واجدا للماء في بعضها فاقدا له في اخر فيتخير بين تلك الخصوصيات واللوازم كما انه يتخير بين نفس الافعال اذ التخيير بين الافعال
يستتبع التخيير في لوازمها قال ره ولا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة
الظهر تعلق القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت اقول قضية ما ذكره ره جواز اداء
الواجب لاصحاب الاعذار في اول الوقت من غير حاجة الى التأخير مع رجاء زوال العذر وعدمه بل ومع الظن او القطع بارتفاعه بل الظاهر مما ذكره في ذلك
بجواز التأخير مع عدم حصول العذر في الاول اذا ظن او علم بحصوله مع التأخير بل ويجوز له ايجاد العذر المسقط للخصوصية الاختيارية نظرا الى ما ادعيه
من التخيير وهذا الكلام على اطلاقه مما لا وجه له اصلا وتوضيح الكلام في المقام ان الخصوصيات التابعة لكل من تلك الافعال الخاصة اما ان تكون تابعة للطبيعة
المطلقة في حال الاختيار فتكون متساوية الثبوت بالنسبة اليها او تكون مختلفة في ذلك فيثبت بعضها في حال الاختيار وبعضها في حال الاضطرار ثم ان تلك الخصوصية
اما ان تكون معلوم الثبوت للجزئي الواقع في الزمان الخاص او تكون مشكوك الثبوت له فيقتصر الحكم بثبوتها له على قيام الدليل عليه فان كانت تلك
الخصوصيات في درجة واحدة فلا ريب في تخييره كما في تخييره بين الصلوة التامة والمقصورة والصلوة مع الوضوء او الغسل الرافع وان كان ثبوت احدهما في حال الضرورة
لم يجز له تأخير الواجب الا مع تمكنه والا من الخصوصية الاختيارية لتعين ذلك عليه فلا يجوز له تركه مع الاختيار والتخيير الحاصل من التوسعة لو قلنا بها على نحو الواجب
ما يظهر من المص ره لا يفيد ذلك اذ اقصى الامر ان يفيد التخيير بين الخصوصيات الاختيارية واما تخييره بين الاختيارية والاضطرارية فلا يكون الا على
الترتيب فلا يجوز ترك الاول مع الامكان واختيار الثاني فتفريع ذلك على التخيير المفروض غير متجه ومنه يظهر الحال فيما لو كان في الاول على صفة الاضطرار
لكن كان متمكنا من الصفة الاختيارية مع التأخير فان قضية الاصل في ذلك ايضا وجوب التأخير اخذا بمقتضى الترتيب لصدق حصول التمكن معه ح فلا يتعلق به
بل التكليف بالاول مع امكان اداء الواجب على وجهه المقبول لتعلق الامر به في كل جزء من اجزاء الزمان على وجه التخيير فيعتبر حاله في كل جزء من الزمان من القدرة
والعجز فيأخذ بمقتضاه غير متجه اذ قد عرفت ان المطلوب في المقام هو حقيقة الفعل الواقع في اجزاء الوقت تخييرا فلا يتعين مع صدق التمكن من الواجب الاختياري
لا وجه للتنزل الى ما يجب حال الاضطرار مع عدم قيام الضرورة عليه بل على ما ذهب اليه المص ره من التخيير على الوجه القائل المذكور ولا يتجه ذلك ايضا اذ اقصى الامر
ان يكون التخيير مرتبا اذ لا يساوي حال الضرورة حال الاختيار وعدم حصول التمكن منه بالنسبة الى خصوصية ذلك الزمان لا يقضي بعدم صدق التمكن
منه مطلقا فلا وجه لترك ما يفيد تخليه من العمل الواجب عليه مع الاختيار واختيار الاخر فلا يتجه لاصحاب الاعذار تقديم الصلوة في اول الوقت مع علمهم بزوال العذر
في الاخر وتخييرهم بين على حسب ما يقتضيه الاصل المذكور نعم لو قام عليه في خصوص المقام فهو خارج عن محل الكلام ولنتبع الكلام في الواجبين المذكورين
بذكر الواجب الكفائي حسبما جرت عليه طريقة القوم في المقام وكانه تركه المص لعدم الخلاف فيه وتوهم عدم ظهور الخلاف في منافاة وجوبه على الجميع حسب
ما يأتي الاشارة اليه وعرف تارة بانه الواجب الذي يراد منه الشيء وقوعه من غير ان يقصد عين فاعله حسبما يستفاد من عدة من تعاريفهم وتارة بانه الواجب
الذي يسقط من الكل بفعل البعض علما او ظنا وقريب منه ما يستفاد من الروضة من تحديده بما يجب على الجميع الى ان يقوم به من فيه الكفاية فيسقط عن
الباقين سقوطا مراعى باستمرار القائم به الى ان يحصل الغرض المطلوب شرعا واخرى بانه ما وجب على الجميع لا على سبيل الجمع في معناه انه ما يجب على الكل
على البدل لا معا او على حد ودائم انه ما وجب على الكل على وجه يقتضي اداء اي بعض كان ممن يحصل منه ذلك المطلوب وينتفي الاثم عن الجميع
ولا خلاف بين المسلمين في ثبوته في الشريعة بل لا يبعد عده من الضروريات في الجملة وحكاية الاجماع على وجوب خصوص بعض الواجبات كما في كتب الفروع وقد
وقع الخلاف فيمن يتعلق به الوجوب الكفائي على اقوال ومنشأ الاختلاف ان حكم الكفائي بالاتيان من الكل وعصيان الجميع بالترك واداء الواجب وسقوطه
بفعل البعض فالاول قاض بوجوبه على الجميع اذ لا معنى لعصيان الكل بالترك والثاني قاض بوجوبه على البعض وجواز تركه من الباقين في الجملة والا لما ادى
بفعل البعض والمعروف فيه اقوال ثلثة احدها ان الوجوب فيه متعلق بالجميع ويسقط من الباقين بفعل البعض وهو المحكي عن اصحابنا ومنهم من نص عليه جماعة
منهم في غاية المأمول انه المشهور ونهاية اصحابنا واكثر العامة ثم ان ظاهر ما يأتي من ذلك بل المحكي عنهم في ذلك انه يجب على الجميع على نحو وجوب العيني ويسقط
الوجوب عنهم بفعل البعض فيكون كما ان طرو الحيض من مسقطات الصلوة عن الحائض فالذي يوهمه ذلك وكلام جماعة منهم كون سقوط الوجوب عن الباقين
من جهة انتفاء الموضوع ح بفعل البعض والذي يقوى في النظر ويحتمل ان يكون مراد الجماعة كما هو الظاهر من بعضهم انه يجب على الجميع على وجه يقتضي اداء
ذلك الواجب بفعل البعض نفسه وسقوطه عن الباقين انما هو باداء الواجب لا بعروض المسقط له فليس من قبيل سقوط وجوب اداء الدين باداء الغير له على وجه
التبرع او ابراء الغريم اياه حيث لا يبقى معه موضوع للدين حتى يجب اداؤه بل انما يسقط بحصول نفس الواجب كسقوط سائر الواجبات العينية باداءها فلا
يكون اداء الواجب الا من المباشر لحيثية ان القائم به دون غيره ثانيها تعلق الوجوب فيه بالبعض مما يكتفي به في اداء الفعل نظير ما ذكر في الواجب المخير من
تعلق الوجوب باحد الافعال غير ان الابهام هناك في المكلف به وهنا في المكلف وهو المحكي عن جماعة من العامة كالرازي والبيضاوي وغيرهما التابعين لهم

ينسب ذلك الى احد من الخاصة بل اكثر العامة على ما ذكره على خلافه فان اريد بذلك كون المكلف هو البعض المبهم الغير المعين بحسب الواقع كما انه
غير متعين عندنا ففيه البين منافاة لوضوح كون التكليف صفة وجودية لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم ضرورة صحة سلبه عن كل بعض معين فيصح سلبه
كليا عن الجميع فلا يجامع الايجاب الجزئي وتبقيه اخرى البعض المبهم غير موجود في الخارج فلا يعقل ان يتعلق به صفة وجودية في الخارج وان اريد به
تعلق التكليف بالبعض المعين بحسب الواقع وفي علم الله سبحانه وان لم يتعين عندنا كما حكي ذلك ايضا قولا في المقام وان لم يعرف القائل به فهو ايضا ظاهر الفساد لاختصاص
الوجوب اذن بذلك البعض فان قام غير مقامه وقضى بسقوطه عنه حسبما دل الدليل عليه الا ان ذلك لا يقضي بعصيان الكل عند ترك الامتثال كما يقضي به
اتفاق الكل عليه غاية الامر لزوم العصيان من جهة التجري ان سلم لزوم ذلك وذلك غير عصيانهم بترك الواجب على ما يقضي به الاجماع مضافا الى انه لا ترجيح
للبعض على البعض في اداء المطلوب فتخصيص الشارع بعضهم بذلك دون غيره ترجيح من غير مرجح يستحيل صدوره منه وان اريد به تعلق الوجوب بمطلق البعض على نحو
الكلي الطبيعي الصادق على كل من الابعاض حسبما ذكره نظيره في الواجب المخير فيجب اذن على كل من الافراد بدلا لانطباق مفهوم البعض عليه فهو عين القول بوجوبه
على الكل على سبيل البدل اذ ليس المكلف مفهوم البعض بل هو عنوان الكل من ابعاض المكلفين فيكون المكلف هو كل من تلك الابعاض على وجه يراد الفعل من اي
منهم كان وقضية التكليف الحاصل على الوجه المذكور واداء الواجب منهم بفعل اي منهم وعصيان الجميع عند ترك الكل فيعود الخلاف بين القولين لفظيا
ثالثها القول بوجوبه على المجموع من حيث هو لا على كل واحد منهم ولا على البعض فمع الترك يلزم تاثيم المجموع بالذات وتاثيم كل واحد منهم بالعرض ومع اتيان
البعض به يحصل الفعل من المجموع في الجملة فيسقط الوجوب وعزي القول به الى قطب الدين الشيرازي وانت خبير بان من الظاهر عدم وجوب الفعل على المجموع
بحيث يكون المطلوب حصول ذلك الفعل من المجموع من حيث هو وكذا عدم وجوبه على المجموع بان يراد صدور الفعل الواحد من المجموع لعدم الاكتفاء اذن بفعل البعض
ووجوبه على المجموع بذلك الفعل اما بالتكرير كما في الاول او التقسيط كما في الثاني فان اراد من وجوبه على المجموع انه يجب على المجموع صدور الفعل من البعض
فهو غير معقول اذ لا معنى لوجوب الفعل الصادر من الغير على اخر وان اراد به وجوب صدور الفعل على تلك الجماعة في الجملة بحيث يحصل اداؤه من اي واحد منهم
فليس مفاده الا وجوب الفعل على الجميع على سبيل البدلية كما هو الملحوظ في تفسير القول الاول بل هو مرجع للقول الثاني كما عرفت فيكون مرجع الاقوال الثلاثة الى
شيء واحد ويعود الخلاف بينها لفظيا هذا وقد حكي عن بعض المتاخرين ان الواجب الكفائي واجب مطلق على البعض الغير المعين وواجب مشروط على كل بعض
منهم بمعنى انه يجب على كل بعض بشرط عدم قيام الباقين به وقد اختاره بعض المعاصرين زاعما ان كل واجب كفائي يشتمل على واجب مطلق ومشروط فالاول متعلق
بالبعض الغير المعين والثاني بالجميع ظ كلامه في تفسير البعض الغير المعين انه البعض اللابشرط الصادق على كل بعض فيكون وجوبه على كل بعض من جهة انطباق اللابشرط
بشرط عليه وخصوصية المعينة غير ملحوظة في المقام وانما يتعلق الوجوب بالكلي اللابشرط الصادق عليه المتعين به وحكى في المقام عن بعض المتاخرين ان كل واجب كفائي
يستلزم واجبا عينيا مشروطا يدل عليه الامر الكفائي بالالتزام وهو هذا الفعل بشرط عدم قيام غيره به فالواجب الكفائي واجب مطلق على بعض غير معين و
الواجب المشروط يجب على جميع الافراد فاذا لم يقم احد منهم به عوقب الكل بالترك لا لاجل تركهم الكفائي بل لتركهم الواجب المشروط مع تحقق الشرط ومع قيام البعض
لا يعاقب الباقون لعدم تحقق شرط الوجوب فان كان المقصود مما ذكره ولا هو ما ذكرنا هنا اتحد القولان ولا اختلاف وكيف كان نحن نظن لو من اذ ليس في الكفائي وجوبا
ضرورة انه ليس مطلوبا للشارع الا امر واحد يحصل بقيام اي بعض منهم فايجابه لذلك على كل منهم على سبيل البدل انما يحصل الواجب بفعل احدهم واستحقاقهم
جميعا للعقاب على فرض ترك الكل حسبما ياتي توضيحه القول فيه مفيد ان الفعل على كل منهم على فرض ترك الباقين له هو عيني وجوبه الكفائي الثابت ولا مع فرض
ترك غيره والظاهر ان القول المذكور انما نشأ من ضيق الخناق في الجمع من حصول الواجب بفعل البعض واستحقاق الجميع للعقوبة على فرض ترك الكل حيث راى ان الوجوب
على البعض ينافي استحقاق الكل للعقوبة كما ان تعلق الوجوب في التخيير باحدها ينافي استحقاق العقوبة بالكل على تقدير ترك الجميع بل انما يعاقب على احدها فوهم
حصول وجوبين في المقام على الوجه المذكور وقد عرفت ما يدفع الاشكال من غير حاجة الى الالتزام بذلك على انه يمكن ان يقال ايضا ان ما ذكره وان صحح الحكمين المذكورين
الا انه يلزم على تقديره ترك الجميع استحقاق عقوبتين احدهما على ترك ذلك الواجب المشروط بعد تحقق شرطه بالنسبة الى الكل الذي لازم الوجوب الكفائي على ما نص
عليه لترك البعض والاخر على ترك نفس الواجب الكفائي المتعلق بالبعض ولا قائل به فكيف يصح الحكم بوجوبه كذلك مع عدم استحقاق العقوبة على تركه اصلا الا ان يقول
بانتفاء ذلك الوجوب بل ينتهي الى العيني فيكون وجوبه كفائيا على تقدير قيام البعض به وعينيا على تقدير عدمه وهو كما ترى تعسف بل تحكم فاسد لا يوافق
الخطاب المتعلق بالفعل ولا باعث على ذلك الا التزامه بما ذكره في تفسير البعض الغير المعين ان اراد به كون ذلك البعض عنوانا للكل من مصاديقه فيكون الوجوب متعلقا
بكل من مصاديقه على سبيل البدلية حسبما قررناه فهو عين القول بوجوبه على الكل بدلا كما عرفت وان اراد به وجوبه على احدهم على سبيل الكلي اللابشرط حسبما يأتي
في متعلق الوجوب في التخيير فيصدق ذلك مع كل من الاحاد فهو فاسد لما عرفت من ابهام اللابشرط في الخارج وانما يصح تعلق الوجوب في التخيير من جهة تعلقه بالذات
وهو متعين فيه كما يتعين الكلي الطبيعي في الذهن وسياتي توضيح القول فيه ثم انه مع البناء على ظاهر الاختلاف بين الاقوال المذكورة فلنذكر حجج القائلين بها فنقول
حجة الاولين بعد اتفاق الامامية عليه حسبما يظهر منهم وجوه احدها انه لو وجب على البعض لما استحق الجميع للعقاب على تقدير تركهم له لوضوح ان استحقاق
العقاب يتبع تعلق الوجوب به فاذا استحق كل منهم العقوبة بتركه دل على وجوبه على كل بخصوصه اذ لولا ذلك لكان استحقاق العقوبة بترك ما وجب على غيره او بترك الغير
ما وجب عليه وهو غير معقول واما بطلان التالي فلقيام الاجماع على استحقاق الجميع للعقوبة وقد حكاه جماعة منهم العلامة والسيد العميدي وشيخنا البهائي
والفاضل الجواد والحاجبي وقد يورد عليه بوجوه الاول انه لا ملازمة بين تاثيم الكل واستحقاقهم للعقوبة والوجوب على الكل اذ يمكن القول بوجوبه على مطلق البعض و
تاثيم الكل عند ترك الكل الا ترى انه يصح للمولى ان يقول لعبيده ليات احدكم بهذا الفعل في هذا اليوم البتة ولو تركتموه اجمع لاعاقبتكم جميعا على ترك مطاوعتي فيحكم
العقلاء بتاثيم الجميع واستحقاقهم للعقوبة مع ايجابه الفعل على احدهم وفيه انه ان اريد بوجوبه على مطلق البعض كون المكلف هو البعض في الجملة من غير ان يتعلق الوجوب
بكل منهم فمفاد ذلك بتاثيم الجميع غير معقول بل قضية ذلك هو تاثيم المكلف الذي هو البعض واستحقاقه العقوبة عند المخالفة دون قضاء المامور به تاثيم الكل

عند المخالفة واستحقاق العقوبة دون غيره وهو مع مخالفته للاجماع مما لا محصل له وان اريد وجوبه على كل واحد فاحد من جهة كونه بعضا فتم
هو عين القول بوجوبه على الكل حسبما ياتي توضيح القول فيه ثم وعليه يحمل المثال المفروض الثاني ما اشار اليه جمال المحققين في حواشيه على العضدي
من منع التنافي بين تعلق الوجوب بالبعض المبهم وتعلق الاثم بالجميع بل لا مانع منه وكون ذلك غير معقول ممنوع فانا لظ كما يشهد به الملاحظة العرفية تعلق الوجوب
اولا على البعض المبهم والغرض صدور الفعل من البعض اي بعض كان لكن لما لم يكن تاثيم غير المعين معقولا تعلق القصد ثانيا بتاثيم الجميع لو تركوه ولا يمكن انكار
ذلك فضلا عن ان لا يكون معقولا وفيه انه ان اراد بذلك كما هو الظ من كلامه ان تعلق الوجوب بالبعض على الوجه المذكور ولما لم يكن عصيانا بتاثيم الجميع عصيانا
الكل عند المخالفة حسبما قررناه فلا بد في الحكم بتاثيم الكل من تعلق قصد ثانيا بتاثيم الجميع على فرض المخالفة حتى يمكن انتساب الاثم اليهم جميعا فهو غير معقول
المعنى اذ لو اراد من تعلق قصد ثانيا بتاثيم الكل حكمه بالوجوب على الكل ليتفرع عليه تاثيمهم على تقدير المخالفة فهو قول بتعلق الوجوب بالكل واعتبار ايجابه
عليهم ثانيا مما لا ثمرة فيه بل لا وجه له اصلا اذ لو كان تاثيم البعض المبهم غير معقول لكان الحكم بوجوبه على البعض كذلك غير معقول ايضا لما قدمناه وان اراد
مجرد الحكم بتاثيم الجميع ثانيا ليتفرع عليه عصيان الكل على تقدير المخالفة من غير ان يتعلق الايجاب بالكل فهو ايضا بين الفساد اذ لو لم يكن مخالفة
التكليف المفروض مقتضيا لتاثيم الجميع كيف يجوز للحكيم الحكم بتاثيمهم مع انه حكم بخلاف ما يستحقونه وظلم بالنسبة اليهم ان فرع على ذلك ورود
العقوبة عليهم كما هو قضية التاثيم وان اراد بذلك ان الحكم بالوجوب على البعض ولا فرض بوجوبه على الكل ثانيا عند التامل نظرا الى كون البعض المفهوم عنوانا
لكل من الابعاض فيتفرع عليه تاثيم الكل حسبما قررناه ويساعده فهم العرف فهو متجه وان بعد عن كلامه الا انه عين القول بوجوبه على الكل فانه لا يزيد
به سوى ذلك عند التحقيق حسبما فصلنا القول فيه الثالث ان ما يقتضيه الوجوب على البعض هو الحكم بتاثيم البعض دون الكل وما يرى من استحقاق
الجميع للعقوبة انما هو لاجل ما يستلزمه ذلك التكليف الكفائي من الوجوب العيني المشروط المتعلق بكل واحد منهم حسبما مر الكلام فيه وفيه ما عرفت
من بطلان القول بثبوت تكليفين في المقام مضافا الى ان استحقاق كل منهم العقوبة من جهة الوجوب المتعلق باحدها لا يقضي بمعقولية الوجوب الاخر مع
عدم استحقاق العقوبة من جهته ثانيها انه لو وجب على احدهم ولا تعين له عندنا فنقول اما ان يكون معينا بحسب الواقع او يكون مبهما في الواقع ايضا
لا سبيل الى شيء من الوجهين اما الاول فلوضوح عدم استحقاق شخص للعقوبة من جهة ترك غيره ما وجب عليه بل قضية دوران التكليف في غير الكفائي جواز
بين شخصين عدم تعلقه بشيء منهما وعدم استحقاق كل منهما للعقوبة بتركه كما في الجنابة الدائرة بين شخصين واما الثاني فلكون الوجوب امرا خارجيا
لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم بل لا بد له من متعلق متعين في الخارج ليصح تعلقه به وقد يورد عليه بما سيجيء الاشارة اليه والى جوابه في حجة القول
الثاني ثالثها انه يصح لكل منهم ان ينوي الوجوب بفعله اجماعا ولو كان واجبا على البعض لما صح ذلك لكون قصد الوجوب من غير من يجب عليه بدعة
محرمة واورد عليه بان الواحد الغير المعين لما كان ملحوظا على وجه اللابشرط كان صادقا على كل منهم انه البعض فكان ذلك حاصلا بنفسه لكل منهم
قصد الوجوب وفيه ان ذلك عين القول بوجوبه على الكل حسبما مر بيانه فهو في الواقع واجب على الكل بدلا على نحو صدق البعض عليها لكن لا يقوم الوجوب
الا بكل واحد لا بمفهوم البعض اذ لا وجود له كذلك ليعقل تعلق الوجوب به حجة القول الثاني امور الاول انه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل
البعض والتالي باطل اجماعا واورد عليه بان سقوط الوجوب بفعل البعض بل بفعل غير المكلف لا ينافي وجوبه على ذلك المكلف كما ان اداء الدين من
غير المديون قاض بسقوطه عنه مع ان المؤدي لا يجب عليه الاداء وفيه ان سقوط الواجب قد يكون بادائه وقد يكون بانتفاء موضوعه والسقوط المفروض في المقام
انما هو بادائه ولا يعقل ان يكون بفعل غير المكلف وقد يدفع بان سقوط الواجب عن البعض الفاعل انما هو بالاداء وعن الباقين بانتفاء موضوعه
ويدفعه ان سقوط الواجب عن الكل انما هو بادائه وان كان المؤدي هو البعض حسبما عرفت الثاني ان اداء الواجب بقيام البعض به دليل على تعلق
الوجوب بالبعض فالمقتضي له موجود والمانع منه مفقود اذ لا يتصور هناك مانع سوى ابهام البعض وهو غير مانع بل المنع الا القضي بالمنع من تعلق الوجوب
به في المخير ايضا وقد عرفت خلافه والجواب عنه ظهور الفرق بين المقامين اذ لا يعقل تعلق الاثم بواحد غير معين من الشخصين ولا مانع من تعلق الاثم
بواحد معين لترك واحد غير معين من الفعلين وبالجملة لا يعقل تاثيم المبهم دون التاثيم به فهو الفارق بين الامرين والسر فيه ان احد الفعلين مفهوم
متعين في الذهن فيمكن اشتغال الذمة به فان الذمة بمنزلة الذهن يتعين فيه الكلي فيصح اشتغالها به واما احد الذمتين فلا تعين لها في الخارج فلا
يعقل تعلق الاشتغال بها في الخارج مع ابهامها فيه كما ان حصول احد التصورين في النفس من دون تعينه بحسب الواقع مما يستحيل عقلا دون تصور نفسه
احد الشيئين من غير تعيين ذلك الشيء وهو ظ واورد عليه بان ما ذكر انما يتم لو كان مذهبهم تاثيم واحد مبهم منهم عند الترك اما لو قالوا بتاثيم
الجميع كما هو المذهب فلا يرد ذلك لا منافاة بين الوجوب على البعض وتاثيم الكل عند ترك الكل وفيه انه مع البناء على تعلق الوجوب بواحد مبهم لا وجه
للحكم بتاثيم الجميع فانه انما يصح القول به لو قيل بقضاء ذلك بوجوب الاقدام في الظاهر على الجميع لا دليل عليه بل قضية الاصل دفع كل واحد منهم
الوجوب عن نفسه بالاصل كالجنابة الدائرة بين شخصين بخلاف ما اذا اشتغلت الذمة باحد الفعلين على وجه الابهام او وجوبهما عليه من جهة
تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال فذلك فرق اخر بين الامرين ولو قيل في المقام بوجوب الاقدام ح على الجميع من جهة
النص كان ذلك قولا بوجوبه على الجميع هف ثم انه مع الغض عن ذلك وتسليم قضاء ذلك بوجوب الاقدام على الجميع في الظاهر فقضيته الالتزام
من الكل تاثيم واحد غير معين منهم بترك نفس الواجب وتاثيم الباقين من جهة التجري ولا يعقل في الفرض المذكور تاثيم الجميع على ترك نفس الفعل
مع عدم تعلق الوجوب بهم كذلك فالمفسدة على حالها والتحقيق في المقام ان يقال انه ان اراد المستدل بتعلق الوجوب على احدهم على سبيل الابهام
من دون ان يتعلق بخصوص بعضهم اصلا فقد عرفت انه غير معقول اذ الوجوب امر خارجي لا بد له من متعلق معين في الخارج اذ لا وجود للمبهم
واقعا في الخارج فكيف يعقل تعلق الوجوب به في الخارج كيف ويصح سلب التكليف عن خصوص كل من الاحاد فيصح السلب الكلي المناقض

للايجاب التخييري بل يمتنع الا ان يصح القول بتعلقه بالمبهم على الوجه المذكور في الواجب المخير مع تعلقه بالذمة حسبما مر الكلام فيه وان اريد تعلقه بما هو مصداق المفهوم الكلي الصادق على كل منهم نظير ما ذكرناه في المخير فهو متحقق ولا مانع منه فان الكلي المذكور وان لم يتعين في الخارج فهو متعين في ضمن مصاديقه وتعلق التكليف به قاض بتعلق الوجوب بكل من مصاديقه على سبيل البدلية كوجوب الافراد كما عرفته في تعلق الامر بالطبيعة وليس وجوبها كذلك من باب المقدمة بل هي اجنبية كما بين وجوب الطبيعة كما مر الكلام فيه ثم الان هناك فرقا بين المقامين سنشير اليه انشاء الله فايجاب الفعل على احدهم بالوجه المذكور عينا كايجابه على الجميع بالوجه المذكور حسبما قررناه انما ان ايجاب احد الفعلين في المخير عينا كايجاب الجميع على وجه التخيير حسبما قررناه وقد عرفت نحو النزاع المفيد لكن لا بد هنا عليك من الفرق بين احد الافراد الملحوظ في الكفائي واحدها الملحوظ في المخير فانه لا يمكن ان يلحظ الاحد في الاول لا عنوانا للجزئيات المندرجة تحته ويكون الحكم متعلقا بتلك الجزئيات ابتداء او لوحظت بذلك لعنوان الواحد اذ لا يعقل ان يكون نفس مفهوم الاحد من حيث هو متعلقا للتكليف اذ هو امر كلي مبهم يستحيل وجوده في الخارج فلا يعقل ان يتعلق به التكليف لانه مما هو امر خارجي والاحد في الثاني يمكن ان يلحظ عنوانا فلا يكون متعلق التكليف الا خصوص الافعال المندرجة تحته حسبما قررناه في المخير وان يكون نفس مفهوم الاحد متعلقا للتكليف مرادا من المكلف من دون ملاحظة خصوص الفعل الذي يصدق عليه فيكون كل من الفعلين متعلقا من حيث انطباق مفهوم الاحد عليه لا بخصوصه لما عرفته من كون ذلك المفهوم امرا متعينا في الذهن يمكن تعلق التكليف به الا ان هذا الاحتمال مدفوع في المخير بجهة اخرى مر تقريرها فانه لا من جهة عدم امكانه كما في المقام بما ذكرنا يظهر فرق اخر بين الكفائي والتخييري في ذلك فان المطلوب في المخير هو خصوص الافعال المفروضة من غير اختصاص ان يكون لانطباق مفهوم الاحد عليها مدخلية في تعلق الامر بها فليس المفهوم المفروض الا عنوانا لها والمطلوب هو خصوص تلك الافعال على وجه التخيير واما في المقام فيمكن القول بمثل ذلك ايضا الا ان الظاهر تعلق التكليف هنا بخصوص كل من الاشخاص من حيث انطباق مفهوم الاحد عليه اذ لا يلحظ فيه الطلب الا من احدهم ولا ربط لخصوص كل منهم في تعلق التكليف به فليس الطلب هنا متعلقا بمفهوم الاحد من حيث هو ولا بخصوص كل من الاشخاص من حيث خصوصه لما عرفته من استحالة الاول وعدم ملاحظة خصوص المكلف في المقام بل انما المقصود حصول الفعل من واحد منهم كل منهم انما يتعلق به التكليف من حيث كونه واحدا منهم فمفهوم الاحد في المقام كلي طبيعي يتعلق به الامر لا من حيث هو بل من حيث حصوله في ضمن افراده واتحاده بها فيتعلق الامر ابتداء بكل من احاد الاشخاص من حيث انطباق المفهوم المذكور عليه لا لخصوصه ويكون ذلك المفهوم عنوانا لها او ما تاله تصورها فيدل ذلك بحسب النية تعلق التكليف بجميع تلك الاشخاص على سبيل البدلية وتعلقه بمفهوم احدها ايضا الثالث ان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب في الجملة مطلقا والا لانتقض بالمخير والموسع كما مر وهو هنا حاصل لاستحقاقهم الذم والعقوبة على تقدير ترك الكل وربما يجاب عنه ايضا بان عدم استحقاق الباقين للذم والعقوبة انما هو لسقوط الواجب عنهم نظرا الى فوات موضوعه بفعل الغير لا لعدم وجوبه عليهم من اول الامر وفيه ما عرفت من ان سقوط الواجب انما هو باداء وحصول مطلوب الامر به على وجه لا يجري سقوطه بانتفاء موضوعه فاداء الواجب بفعل البعض شاهد على وجوبه على البعض ويدفعه ان اداء الواجب بفعل البعض لا يقضي بوجوبه على البعض لصحة تعلق الوجوب بالكل على وجه يؤدي الواجب بفعل البعض حسبما مر توضيحه في القول فالحق ان بقائه مع ترك الكل يتوجه استحقاق الذم والعقوبة الى الكل فهو شاهد على وجوبه على الكل واداء الواجب بفعل البعض وسقوط الذم والعقوبة عن الباقين يفيد كون الوجوب على الكل على سبيل البدلية دون الاجتماع كما مر الكلام فيه الرابع قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فان ظاهر الاية الشريفة ايجاب النفر على الطائفة المبهمة من جهة تنكير الطائفة ولو كان واجبا على الجميع لما خص الطائفة بالذكر في مقام بيان التكليف واجاب عنه العضدي وغيره بان الظاهر مؤول بعد قيام الدليل على خلافه وقد عرفت قيام الدليل على وجوبه على الجميع فيؤول ذلك بان فعل الطائفة مسقط للوجوب عن الجميع قلت يمكن ان يقال انه لما كان فعل الطائفة مسقطا للوجوب في المقام خصهم بالذكر وان لم يختص الوجوب بهم والتحقيق في الجواب ما عرفت من ان التعبير بايجاب الفعل على الطائفة المطلقة الصادقة على كل من الاحاد لا ينافي القول بوجوبه على الجميع بل هو بحسب ما قررناه بلا فرق اذن بين التعبير بوجوبه على الطائفة تعيينا ووجوبه على الجميع بل لا يظهر ما قررناه في المخير ولذا عبر في كثير من الكفائيات بذلك كما في قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين الخامس ما حكي عن بعض المحققين من انه لو كان واجبا على الكل لكان اسقاطه عنهم بعد فعل البعض نسخا للوجوب لانه رفع له ولا نسخ اتفاقا ورد ذلك بمنع الملازمة اذ ليس كل رفع للطلب نسخا فقد يكون ذلك بسبب انتفاء علة الوجوب كصلاة الجنازة بان المقصود بها احترام الميت وقد حصل بفعل البعض فسقط عن الباقين لزوال علة الوجوب والفائدة في ايجابه على الجميع كون المصلحة اقرب الى الحصول فظهر بذلك انه ليس فعل البعض قاضيا بالسقوط حقيقة بل اسناد اليه على وجه المجاز والسبب المسقط انما هو زوال علة الوجوب وانت خبير بان الجواب المذكور انما يوافق القول بكون السقوط عن الباقين من جهة فوات الموضوع لا لاداء ما هو الواجب وقد عرفت وهنه فالحق في الجواب ان ارتفاع التكليف في المقام انما هو لاداء ومن الواضح ان ارتفاع التكليف بذلك لا يكون نسخا واداء الواجب في المقام وان لم يتحقق بفعل الكل الا اذ وجوبه على الكل انما كان على وجه يحصل اداؤه بفعل ايّ منهم حسبما مر الكلام فيه ثم انه ذكر بعض الافاضل هذا الوجه حجة للقول الثالث قائلا بانه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف ما اذا قلنا بوجوبه على المجموع فانه لا يستلزم الا ايجابا على كل واحد يكون للتاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض انتهى ولا يخفى ضعف هذا التقرير حجة للقول المذكور ولا يخرج عن خفاء والاولى في تقريره ما مر ان يقال انه لو تعين الواجب على كل واحد منهم كان سقوطه عن الباقين بعد فعل البعض رفعا للطلب قبل الفعل بالنسبة اليهم فيكون نسخا وهو باطل اتفاقا وانهم يتوقف حصوله على خطاب جديد ولا نسخ وانه لو لم يتعلق الوجوب بكل واحد منهم لم يصح تاثيم الجميع بتركهم فلا بد من تصحيح ذلك على وجه يجمع بين ما ذكره وليس ذلك الا بالقول بتعلقه بالمجموع على انه يترتب وقوع الفعل من المجموع في الجملة بحيث انه لو اتى به البعض حصل به حصول الفعل من مجموع الجماعة فيصح من كل منهم قصد الوجوب ولا يحصل ترك الفعل من المجموع الا عند ترك الجميع فيتعلق الاثم اذن بالمجموع بالذات وبكل منهم بالعرض فالجواب عنه ان طريق الجمع بين الامرين المذكورين لا ينحصر فيما ذكر بل يصح على ما قلناه من تعلق الوجوب بكل منهم على سبيل البدلية حسبما فصلنا القول فيه بلا تبع

ذلك على القول بوجوبه على المجموع الا بارجاعه الى ما قلناه حسبما اشرنا اليه هذا وقد ظهر مما قررناه سابقا حجة القول الرابع المحكي عن بعض المتاخرين وغيره والجواب عنه فلا حاجة الى اعادته وقد اتضح من الشرح في جميع ما ذكرناه حجة القول المختار ودفع ما ربما يتوهم من الايراد في المقام فلا حاجة الى تطويل الكلام وانتهى الكلام في المرام بذكر امور احدها انه لا ريب انه لو ترك الواجب الكفائي جميع المكلفين الواجد لشرائط التكليف به عصى الكل على ما هو قضية التكليف في المتعلق بهم كما عرفت ولا خلاف فيه على شيء من الاقوال المذكورة نعم قد يتوهم على القول بتعلق التكليف بالمجموع ان لو تفسيره يرجع الى المختار توزيع العقاب على الجميع ليس كذلك اذ ليس الواجب عليهم عند القائل المذكور توزيع العمل على الجميع حتى يترتب عليه توزيع العقاب عليهم فهو ايضا يقول بتحقق العصيان بالنسبة الى كل منهم وكذا لا ريب في سقوط التكليف عن الجميع بفعل البعض وكذا عدم استحقاق غير الفاعل للثواب وان كان سقوط الواجب عن الباقين باداء وذلك لحصول الاداء من غيره فلا داعي لاستحقاق الثواب بفعل غيره وانما يتسع الكلام في المقام في امور الاول انه هل يجوز للجميع التلبس بالفعل فان قلنا بوجوب الفعل على الجميع على نحو سائر الواجبات الا انه يسقط عن الباقين بعد اداء البعض فلا ينبغي الريب في الجواز بل وجوبه عليهم قبل حصول الفعل من البعض ان قلنا بوجوبه على الكل بدلا كما هو المختار فقد يشكل ذلك نظرا الى ان الواجب فعل واحد لا يأتيانه بما يزيد عليه مما لا دليل على شرعيته وفيه منع ظاهر لتعلق الامر في الكفائي بمطلق الطبيعة كغيره من الواجبات فالمعلوم بان الواجب هو المرة مما لا وجه له نعم لو قام الدليل على كون المطلوب هو الفعل الواحد كتغسيل الميت حيث ان المط هناك غسل واحد لا ازيد لم يشرع التلبس باغساله عديدة وانما يشرع الاتيان بفعل واحد منها وان وجب ذلك على الكل ولا مانع من تعدد المباشر مع اتحاد الفعل لما عرفت من كون وجوبه عليهم على سبيل البدل وكذا الحال في الفعل المحرم اذا صار واجبا كفائيا لاجل التقية او غيرها اذ لا يجوز الاتيان الا بواحد مع اندفاع الضرورة وان وجب الاتيان به كل على الجميع هذا بخلاف ما لو كان المط مطلق الطبيعة وان لوحظ اتصاف الواحد بالوجوب واداء الواجب لذا لا يتعين على الجميع التلبس فان ذلك لا ينافي اتصاف الجميع بالوجوب لو اتى به فنظرا الى حصول الطبيعة ايضا فان قلت انه مع حصول الطبيعة بالواحد كحصولها بالمتعدد لم لا يكون اداء الواجب هنا بالواحد دون المتعدد لحصول الواجب فلا حاجة الى ما يزيد عليه بل لا يسع الزيادة عليه على ما يقتضيه الاصل وايضا قضية حصول الطبيعة في ضمن الجميع اداء الواجب الذي هو الاتيان بالطبيعة بذلك لحصول الطبيعة بالمتعدد كحصولها بالواحد وهو خلاف المفروض في المقام اذ كل منهم انما يقصد اداء الواجب بفعله وليس المقصود اداء الواجب بالمجموع قلت يمكن دفع الاول بانه مع صدق الطبيعة على الواحد المتعدد لا بد من اتصاف الكل بالوجوب قبل سقوط الواجب نظرا الى صدق الطبيعة الواجبة عليه فلا وجه للقول بان الحاصل بها خصوص الواحد والثاني بانه ليس المقصود من صدق الطبيعة على المتعدد حصول الامتثال هنا بالمجموع ليكون الاتيان به امتثالا واحدا واداء واحدا للواجب وان كان المورد متعددا نظرا الى حصول الطبيعة الواجبة بالمتعدد على نحو حصولها بالواحد بل المقصود اتصاف كل منهما بالوجوب نظرا الى حصول الطبيعة به فيتعدد اداء الواجب بتعدده ولا مانع منه بعد تعلق الامر بمطلق الطبيعة وجواز الاقتصار على البعض لا ينافي وجوب الكل اذ الامر باداء الطبيعة المطلقة يعم الواحد المتعدد ويحصل المط بكل من الوجهين فلو اقتصر على اداء واحد له الاتيان بالمتعدد قبل سقوط الواجب لبقاء الامر وصدق الطبيعة عليه فليس الواجب الا مطلق الطبيعة الحاصلة بتلك الحصولات فيتصف الجميع بالوجوب من جهة صدقها لكل منها فلا وجوب لشيء منها بالخصوص وانما يتصف بالوجوب من جهة حصول الواجب اعني الطبيعة المطلقة بها وقد مر الكلام في ذلك في بحث المرة والتكرار ويشكل الحال في المقام بان ذلك انما يتم في الواجبات العينية واما في المقام فلا يصح ذلك اذ المفروض كون الوجوب هنا على الجميع بدلا فكيف يصح القول باتصاف الكل بالوجوب معا وبعبارة اخرى مفاد الوجوب عليهم بدلا هو اداء الواجب بفعل اي منهم حسبما مر بيانه لا تعلق الوجوب بالواحد على وجه يتاتى حصول الواجب المتعدد وذلك يقضي بسقوطه عن الباقين بعد فعل الواحد اما اذا اقترنا في افعالهم فلكل متصف بالوجوب اذ كل منهم ما وجب عليه قبل سقوط الواجب مع تعدد الواجب المتعدد لتعلقه بالطبيعة فهو نظير اتصاف الافراد المتعددة الحاصلة من مكلف واحد قبل سقوط الوجوب عنه عند تعلق الامر بالطبيعة حسبما مر بيانه الثاني انه هل يسقط الوجوب عن الباقين بشروع البعض فيه او انه انما يسقط باتمام الفعل وجهان وظاهر جماعة منهم بقاء الوجوب ما لم يحصل الاتمام وهو الذي يقتضيه الاصل واطلاق الادلة هو المختار ولا فرق بين الاتيان بمعظم الفعل وعدمه فيجوز اتيان الغير به على وجه الوجوب لكن لو كان المط فعلا واحدا كما مر اشكل اقدام الباقين عليه ح فالظاهر السقوط عنهم ح سقوطا مراعى باتمام المباشر واما لو كان المط مطلق الطبيعة فلا مانع من مباشرة الباقين ايضا ويكون متصفا بالوجوب قبل اتمام العمل ولو من البعض نعم لو لم يكن اجزاء الفعل مرتبا بعضها بالبعض وشرع فيه بعضهم سقط ذلك البعض عن الباقين وكان الاتيان بالباقي واجبا على الكفاية الثالث لو اتم البعض فعله قبل الباقين فيما يصح تلبس المتعدد به خرج فعل الباقين من الوجوب لسقوط التكليف ح فان كان الفعل مما تندب مشروعيته جاز اتمامه ولو كان مما يحرم قطعه وجب الاتمام من تلك الجهة ولا اشكال فيه ح والا اشكل الحال فيه والظ الرجوع فيه الى مقتضى الاصل فان كانت عبادة لم يجز الاتمام لان سقوط ذلك التكليف قاض بانتفاء الامر اذ المفروض عدم حصول امر قاض بمشروعية ذلك الفعل والاجزاء الاتمام ولو علم في الاول لعدم امكان اتمامه قبل الاخر بعد شروعهم فيه وفي وجوب تلبسه به ح وجهان اوجههما ذلك لامكان ان يكون للاخر عن الاتمام ويحتمل البناء على ظ الحال فيسقط عنه الوجوب في الظ سقوطا مراعى بالاتمام فلو كان مما لا يشرع فعله على تقديره سقوط الوجوب لم يجز الشروع فيه الى ان يعلم اتى البعض بالفعل فقد سقط عن الباقين فاذا تلبسوا بالفعل بعد ذلك كان نفلا على ما حكي من البعض وحكي بكونه فرضا ايضا كالاول لما فيه من ترغيب الفاعل لان ثواب الفرض يزيد على النفل وقد كان الفرض متعلقا بالجميع فسقوطه انما هو من باب التخفيف ولا يخفى وهنه جدا لو اريد به ظاهره ولو اريد به ثواب الفرض فهو كما نعم لو قام الاطلاق في بعض المقامات فلا مانع من القول به من الظ وهو الاقوى ايضا اذا لم يقم هناك امر اخر قاض برجحان الاتيان بذلك الفعل اذ سقوط الوجوب باداء الفعل قاض بسقوط مطلق الرجحان لما تقرر من عدم بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل فالحق في ذلك بعد الحكم بالسقوط الرجوع الى حكم الاصل جوازا او منعا نعم لو قام دليل خاص في خصوص بعض المقامات كان متبعا تاليها لو اتى بالفعل الكفائي من لم يجب عليه لم يقض ذلك بسقوط الواجب عمن وجب عليه فلو سلم المسلم على الجماعة ورد عليه غير المسلم

ابتنائه على ... عليه

عليه لم يسقط الجواب عمن وجب عليه نعم لو كان تعدد الفعل من الغير رافعا الموضوع التكليف يقطع عنهم من تلك الجهة وهو غير السقوط
الحاصل بفعل البعض لما عرفت من كون ذلك السقوط حاصلا باداء الواجب بخلاف المفروض في المقام المشار اليه لا ريب ان انما يحكم بسقوط الواجب بفعل البعض
اذا كان ذلك الفعل محكوما بصحته فاذا كان فاسدا كان في حكم العدم وهل يبتني فيه على اصالة الصحة في فعل المسلم ليحكم بالسقوط بمجرد فعله وان لم يعلم ادائه
على الوجه المقرر او انه يشترط العلم بصحته المتجه هو الاول لعدم امكان العلم بالصحة الواقعية في الغالب جريان السيرة القاطعة بالحكم بالسقوط عند
اتيان الغير به حملا لفعله على الصحيح كما هو مقتضى الاصل وهل يعتبر الظن بالصحة او يكفي مجرد احتمالها ولو كان بعيدا او يعتبر عدم الظن بالفساد وجوه
اقواها الثاني اذ اصالة حمل فعل المسلم على الصحة مبنية على التعبد لا يدور مدار الظن فلا بد من الحكم بمقتضاها ومعه لا وجه لعدم الحكم بالسقوط
عن الباقين ولظهور ان السيرة عليه مضافا الى لزوم الحرج لولاه والقول بان القدر الثابت من السقوط بالاجماع انما هو مع حصول الظن بالصحة مدفوع
لا بد من البناء على حكم الاصل من عدم السقوط مدفوع بما عرفت وبان الاصل المذكور معارض باصالة عدم تعلق الوجوب بهما لو علم بالواقعة بعد قيام ذلك
البعض به ولا قائل بالفصل بين الصورتين فيتساقطان وفيه ان قضية اليقين بالاشتغال هو الحكم بمقتضاه بعد حصوله وعدم حصول اليقين بالبراءة منه
وقضية اصالة البراءة هو الحكم بها في صورة عدم ثبوت الاشتغال فلا بد من الاخذ بمقتضى كل من الاصلين في محله وقيام الاجماع على عدم الفصل بين
الامرين بحسب الواقع لا ينافي الاخذ بالتفصيل في مقام العمل عملا بمقتضى الاصل كل من الصورتين فالذي يقتضيه الاصل هو البناء على التفصيل الا انك قد
عرفت قيام الدليل على السقوط مطلقا بالتتابع لا فرق في الحكم بالسقوط بفعل البعض بين كونه عدلا او فاسقا لما عرفت من اصالة حمل فعل المسلم على الصحة
مطلقا لا لخصوص العدل وعدم اعتبار الظن بالصحة بل ولا عدم الظن بالفساد على انه قد يحصل الظن بالصحة في الفاسق ايضا وقد حكى الشهرة عليه بل لم
يظهر فيه خلاف سوى انه استشكل فيه الفاضل الجواد وتبعه الفاضل الصالح معللين بان الفاسق لا يقبل خبره لو اخبر بايقاع فعله ولا غيره بفعله
ايضا وهو كما ترى قياس فاسد كانه اريد بذلك انه لو اخبر بصحة فعله لم يقبل خبره لما دل على وجوب التثبت عند خبره فمع عدمه اولى ويدفعه ان عدم القبول
بالصحة من جهة قوله لا يقتضي بعدم الحكم بها من جهة الاصل المذكور والاثر انه لو اخبر بامر موافق للاصل لم يقبل خبره مع انه يعمل بمقتضى الاصل
وهو ظاهر وذا الفاضل الجواد ان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص خاص ولذا لا يعول عليه هاهنا ضعيف في المقام ولا غيره بدلا ان وجوب على المكلف
معلوم والسقوط عنه بذلك مظنون والعلم لا يسقط بالظن وضعفها ظاهر بعد ما عرفت ثم ان قضية ما ذكر من التعليل جريان الاشكال في حجية الحال ايضا
والحكم بالاكتفاء به اظهر من الاكتفاء بفعل الفاسق والظاهر قيام السيرة عليه في المقامين سيما في الثاني بل لا يبعد دعوى القطع بالنسبة اليه سيما من انه اذا علم
بقيام الغير بالكفائي سقط عنه سواء كان ذلك بمشاهدته او بالتواتر او الاخبار المحفوفة بقرائن القطع او بالعادة المفيدة الى العلم كما هو في الاموات الذي
بينهم ازحام واصدقاء في بلد هو تمام متوجهين للامور المتعلقة بهم كمال التوجه معتنين بشأنهم غاية الاعتناء المقطوع به في العادة انه لا
يكون نعشه من غير غسل ودفن وكفن بل وكذا الحال في غيرهم اذا كان موتهم بين اظهر المسلمين الصالحين المعتنين باوامر الشرع اذ لم يكن
هناك حائر توجب له هو عنده وتقضي بسقوط التكليف في شأنهم لحصول العلم العادي بذلك ايضا واما اذا ظن قيام الغير به فان كان حاصلا
من الطريق الخاص كشهادة العدلين فالظاهر انه لا اشكال في جواز الاخذ به بناء على قيامها مقام العلم مطلقا وفي الاكتفاء بخبر العدل الواحد وجه
قوي وبعضهم منع من الاخذ به ونص بعضهم بعدم الاكتفاء باخبار العادل بفعله والحق بعضهم بشهادة العدلين الشياع ولا يخلو عن قوة سيما
سيما اذا حصل به ظن قوي يقارب العلم وهل يكفي فيه مطلق الظن وجهان والمقطوع به في كلام الفاضل الجواد وغيره عدم العبرة به لكونه موضوعا
ما لا بد فيه من العلم او ظن قام دليل على حجيته ولا دليل على حجية مطلق الظن في خصوص هذا المقام وظاهر كلام جماعة منهم المحقق في المعارج
والعلامة في النهاية وغيرهما الاكتفاء في ذلك بمطلق الظن وكانه لذلك للزوم الحرج اولاه لحصول العلم غالبا في التكاليف الكفائية واعتبار العلم باداء الغير
لها في سقوط التكليف بها في الظاهر يفضي الى المشقة مع قيام السيرة المستمرة على خلافه فاذا مات الميت اذا كان بين اظهر المسلمين من غير حصول علم من
التوجه لتجهيزه فان الظاهر فيما بينهم بامره وقد جرت الطريقة على عدم التزام غيرهم بالتجسس عن حاله وبنائهم على قيام غيرهم بامره وفيه ان دعوى
الحرج في المقام مما لا وجه له كيف واذا لم يكن عليهم حرج في اصل تعلق التكليف بهم كيف يتوهم ثبوت الحرج عليهم في تحصيل العلم بسقوطه عنهم و
دعوى قيام السيرة على الاعتماد على الظن القوي الحاصل من العادة في الصورة المذكورة ان تمت فانما تفيد جواز الاعتماد على ذلك الظن الخاص
فيلحق بغيره من الظنون الخاصة حماد كل الدليل على جواز الاعتماد عليها وابن ذلك من الدلالة على الاكتفاء بمطلق الظن ودعوى عدم القول بالفصل
مجازفة لا شاهد عليها وقد يفصل في المقام بين ما اذا حصل العلم بالوجوب الكفائي وفقد الظن بقيام الغير به فيكتفي ح بمطلق الظن اذا
كان الدليل على وجوبه منحصرا في الاجماع لاصالة البراءة ذمته عن ذلك عند عدم قيام الاجماع على تعلق الوجوب وما اذا كان بخلاف ذلك بان كان
الدليل عليه غير الاجماع من النص وكان العلم به حاصلا قبل الظن المفروض ان كان الدليل عليه هو الاجماع فلا بد من العلم او الظن الخاص نظرا الى
ثبوت اشتغال ذمته بالعمل المفروض فلا بد من العلم بفراغ الحاصل باحد الوجهين المذكورين وضعفه مغايرته الظن للعلم لا ينافي الاجماع
القائم على اشتغال ذمته بالعمل المفروض فانه قاض بالعلم باشتغال ذمته بالعمل المفروض كما هو الحال في صورة تقدم علمه بذلك والمقصود الحكم بثبوت
ذلك التكليف عنه بالظن المفروض ولا يتم الا بعد قيام الدليل عليه ومجرد الشك في اشتغال ذمته فعلا بالعمل المذكور لا يدفعه في مسئلة الشك ذلك
باصل الاشتغال ليدفع باصل البراءة للقطع بوجوب ذلك الفعل على سبيل الكفاية وانما الشك في المقام من جهة الشك في حصول المسقط فان
قلنا اذا وقع الشك في كون الظن مسقطا فقد وقع الشك في تعلق التكليف بالفعل ولا اجماع في المقام على وجوب ذلك على المكلف حتى لا يجدي دفعه
بالاصل غاية الامر القطع بحصول المقتضي في الجملة ولا يثبت به التكليف مع احتمال عروض المانع الا ان يكون هناك اطلاق قاض بثبوت الحكم

مع حصوله فيدفع المانع بالاصل عملا بالاطلاق او الدليل واما اذا كان المستند هو الاجماع فلا وجه للاستناد اليه مع الشك المفروض
لا اصالة عدم تعلق التكليف به والحاصل انه لا فرق في دفع التكليف بالاصل بين ما اذا حصل الشك في حصول المقتضي او وجود الشرط او
علم بهما وشك في حصول المانع لعدم العلم بتعلق التكليف في الصورتين فالقول بان قضية الاصل عدم حصول المانع فيعمل
المقتضي عمله مدفوع بانه على فرض تسليم جريان الاصل فيه لا يثبت به تعلق التكليف بالمكلف فان الاصل ايضا عدم التكليف ومجرد وجود
المقتضي المحتمل مقارنته للمانع لا يثبته الا ان يكون هناك اطلاق لفظي يقضي بثبوت الحكم مع ثبوت ذلك المقتضي فيكون ذلك دليلا شرعيا
على ثبوت الحكم واما مع انتفائه كما هو المفروض في المقام فلا دليل على ثبوت الحكم ومجرد الاصل المذكور لا يكون دليلا على الثبوت كيف
وعدم المانع ايضا من جملة الشروط فيرجع الشك فيه الى الشك في الشرط وتوضيح المقام ان الشك في التكليف قد يكون من جهة الشك في المقتضي او
الشك في الشرط او المانع وعلى كل حال فقد يكون الشك من جهة الشك في اعتبار كل من المذكورات في ثبوت التكليف والشك في حصوله بعد العلم
باعتباره على كل حال فاما ان يكون الدليل على ثبوت الحكم اطلاق النص او مجرد الاجماع فلو كان الدليل عليه هو الاطلاق وشك في نفس الاعتبار
فالاطلاق محكم والشك المفروض مدفوع بالاطلاق وان كان الشك في حصوله فيه بمقتضى البراءة في الجميع عند الشك في الاولين واما في الثالث فقد
يتوهم فيه بمثل ذلك لاصالة البراءة الذمة ويحتمل القول بثبوت التكليف لاصالة عدم حصول المانع هذا اذا لم يعلم حصوله اولا والا فيستصحب كما انه لو علم حصول المقتضي
او الشرط اولا ثم شك في ارتفاعه فانه يبنى على بقائه عملا بالاستصحاب وكان ذلك هو المتجه وان كان الدليل عليه هو الاجماع وشك في اصل اعتبار الحكم بالبراءة
لعدم تحقق الاجماع الا مع حصوله واما لو شك في حصوله بعد العلم باعتباره فالحال فيه نظير ما اذا دل عليه الاطلاق من غير فرق فاذا تقرر ذلك فنقول ان حصل
الشك في كون الظن المذكور مانعا من تعلق التكليف في المقام فان كان الدليل عليه هو الاطلاق اخذ بمقتضاه ودفع ذلك بالاصل لكون الاطلاق
محكما حتى يقوم دليل على التقييد واما اذا كان الدليل عليه هو الاجماع فحصول التكليف في المقام غير ظاهر لعدم تحقق الاجماع في مورد الشك فيدفع التكليف
بالاصل حسبما ذكر قلت لا يخفى ان الظن المذكور لو احتمل كونه مانعا من تعلق التكليف بالمكلف على حسبما ذكر كان قضية الاصل فيه هو التفصيل المذكور
لكن الحال ليس كذلك فان ثبوت التكليف بالفعل مما لا شك فيه انما الكلام في اداء المكلف به الحكم باداء فالشك الحاصل للتكليف في المقام انما هو من جهة الشك في
ادائه لا الشك في تعلق التكليف فهو نظير ما اذا علم بالكفائي وشك في قيام غيره به فان ذلك الشك لا يقضي بصحة جريان اصالة البراءة فيه ان فارق الشك المفروض
المذكور العلم به نظرا الى الشك في تعلق التكليف به ملاحظة ذلك كما انه لا يجري الاصل في صورة الشك فكذا الحال في صورة الظن به مع عدم قيام دليل على حجية الظن
والحاصل ان الكلام في المقام في كون الظن المذكور طريقا الى ثبوت حصول المأمور به من غيره ليكون قاضيا باداء فيسقط الواجب من جهة ادائه فاذا لم يقم دليل على
حجية الظن في المقام كان قضية الاصل عدم الاداء فلا بد من الحكم ببقاء التكليف ومجرد الاحتمال لا يقضي بالسقوط فدعوى جريان اصالة البراءة فيه كما ترى التاسع
قد يرى من بعض العبارات الحكم بسقوط الكفائي مع ظن بقيام الغير به في المستقبل وقد يستفاد ذلك من اطلاق جماعة ومن الظاهر ان ذلك مما لا مساس له
اليه بل المتعين عدم السقوط ولو مع العلم باداء الغير له في المستقبل وكان مرادهم من ذلك سقوط التعيين بمعنى انه مع ظن قيام الغير به في المستقبل فلا يعاقب على تركه لو اتفق
عدم اداء الاخر له لعروض مانع ونحوه لانه لا يجب عليه ذلك على سبيل الكفاية حتى انه اذا تصدى لاداء لم يكن مؤديا للواجب الكفائي لوضوح فساد القول
به لكن الاشكال في الاكتفاء بالظن المذكور في ما ذكرناه وقضية الاصل عدم الاكتفاء به نعم لو حصل الظن القوي على حسب مجاري العادات بقيام المطلعين عليه
الواجب احتمل الاكتفاء به نظرا الى قيام السيرة عليه حسبما ذكر في المسئلة السابقة الا ان التمكن من الواجبات التي من السيرة فيها الى غيرها بعيد بل في ثبوت السيرة
في صورة حصول الظن القوي تامل حسبما اشرنا اليه فيما مر اذ لا يبعد كون السيرة في صورة حصول العلم العادي بقيام المسلمين به كما في غسل الاموات وكفنهم والصلوة
عليهم ودفنهم اذا كان ذلك بين اظهر المسلمين العاشرة اذا علم وظن كل منهم ظنا معتبرا في الشريعة سواء كان ظنا خاصا او مطلقا بناء على الاكتفاء به في المقام
باداء الاخر للواجب سقط عنهم اجمع وقد نص عليه جماعة وتنظر فيه الفاضل الجواد نظرا الى انه يلزم منه ارتفاع الوجوب قبل ادائه ودفعه بانه لا مانع منه كما
في صورة ارتفاع الموضوع كما اذا احترق الميت او اخذه السيل وانت خبير بوهن الايراد المذكور جدا اذ ليس السقوط في المقام سقوطا واقعيا وانما يسقط عنه
بحسب التكليف نظرا الى الطريق المقرر كيف وهو بعينه جار في الواجب العيني ايضا اذا اعتقد الاتيان به ثم ظهر خلافه وما ذكره في الجواب من عدم المانع من سقوط
الواجب بغير فعله نظرا الى سقوطه بانتفاء موضوعه حسبما ذكره من المثال لا يدفع الايراد اذ ليس الملحوظ في الاشكال مجرد سقوط الواجب من غير فعله اذ لا يعقل الاشكال في
ذلك بمجرده لوضوح سقوطه بانتفاء التمكن منه وبسقوط موضوعه كما في المثال وانما الاشكال من جهة سقوط الواجب مع حصول الشرائط المقررة لذلك التكليف
من دون فعله فانه لا يكون ذلك الا بنسخ الوجوب وجوابه ما ذكرناه ولا ربط له بما ذكره من التنظير ثم انهم ان بقوا على ذلك الظن او العلم حتى فات عنهم الفعل
فلا كلام وان ظهر لهم او لبعضهم الخلاف مع عدم فوات محل الفعل فهل يبقى السقوط على حاله او لا بد من الاتيان به استشكل فيه بعض الافاضل ثم ذكر ان التحقيق
فيه التفصيل بانه ان كان هناك عموم او اطلاق يقتضيان بلزوم الاتيان به في جميع الاحوال تعين العمل به والا فلا عملا بالاستصحاب والصواب انه لا تامل
في وجوب الاتيان بالفعل مط فان سقوط الواجب بالعلم باداء الاخر والظن به انما هو من جهة الحكم باداء ذلك الواجب لا لكونه مسقطا له في نفسه وليس ذلك
الا نظير ما اذا علم او ظن بناء على اعتبار ظنه باداء للعمل الواجب عليه عينا فتبين له الخلاف مع عدم فوات وقت الواجب فان وجوب الاتيان بالفعل ح بعد
من الضروريات ولا فرق بينه وبين المفروض في المقام اصلا بل نقول انه لو شك بعد علمه او ظنه باداء الاخر لفعله تعين عليه الاتيان به ولا وجه لاستصحاب
السقوط في المقام لما عرفت من ان السقوط المذكور انما كان من جهة ثبوت اداء الواجب لا على وجه التعبد فهو نظير استصحاب النجاسة فيمن تيقن نجاسة ثوبه
ثم شك فيها من اصلها فانه لا وجه لاستصحاب النجاسة كما قد يتوهمه الجاهل بعيد لو شرع بعضهم في الفعل فالظاهر سقوطه عن الباقين بمعنى سقوط تعين الاتيان
به اخذا بظاهر الحال واما اصل الوجوب فالظاهر عدم سقوطه الا بالاتمام حسبما مر الاشارة اليه نعم لو كان المراد هو الفعل الواحد يتجه القول بسقوطه عنهم

سقوطه اى حتى بالاتيان كما مر فلا تأثير ليته الا في غيره ما لو كان المؤدى للفعل مجتهدا مخالفا له في المسئلة او مقلدا لمن يخالفه فيها بالفعل على وفق مذهبه
فهل يقتضي ذلك سقوط الواجب عنه من يخالفه في الرأي او يقلد من يخالفه فيها من الحكم بصحة ما ياتي به على الوجه المذكور لكونه مما موافقا للشريعة
ماضيا به ذمته عامله حتى انه لا يجب عليه قضاء لو علم عن اجتهاد او عدل المقلد عن تقليده بناء على جوازه ولذا يعد ذلك لغوا من حكم الله تعالى ويندرج
العلم في الفقه حسبما بيناه ومن ان مقتضى ما دل عليه الدليل هو التخيير في شأن العامل فان حجية ظن المجتهد انما هي في شأنه وشأن من يقلده وانما يعد من حكم
الله بالنسبة اليهما دون غيرهما ولذا لا يحكم بصحة ما ياتي به من عداهما فسقوط التكليف انما ثبت في شأنه بالفعل المفروض الفاسد واقعا بحسب معتقده وان حكم
بصحته في شأن عامله يتوقف على قيام دليل عليه كان ينقر ان اخرى المكلف في شأنه هو الفعل الواقع على وفق معتقده فلا وجه لحصول البراءة عنه بالفعل الواقع
على الوجه الاخر الا ان يقوم دليل عليه انهم فعل كل المكلف في الكفائي يقوم مقام فعل الاخر وينوب منابه فعله والمفروض ان الفعل الواقع على الوجه المذكور
غير مبرئ للذمة بالنسبة الى غير ذلك العامل ولا يمكن ان يقوم مقام فعله اذ قيامه مقامه فرض نفسه لكون المفروض فساد ذلك العمل لو فرض وقوعه منه فيراد ان المكلف
في المقام ليس الا شيئا واحدا وكل من ظنون المجتهد طريق اليه شرعا فاذا حصل الاتيان به على ما يقتضيه ظن احدهم حصل اداء الواجب على الوجه المعتبر شرعا وهو
ماض بسقوط التكليف عن الجميع ان لم يكن ذلك طريقا بالنسبة الى المجتهد الاخر ومقلده لو اراد العمل به بنفسه هو لا ينافي كونه طريقا مقررا لو عمل به غيره
فالقائم مقام فعله هو الفعل المحكوم بصحته شرعا الواقع على النحو المعتبر في الشريعة ولو عند المجتهد المخالف او مبنيا على تقليده وتوهم من غيره لا ينافي فيما
فعله مقام فعل ذلك الغير فان القائم مقام فعل ذلك الغير هو الفعل الصحيح الواقع على وفق الشريعة مفضيا الى حصول البراءة به بالنسبة الى العامل ومن
يوافقه في سقوط التكليف بذلك الفعل عنهم قطعا فلا بد من الحكم بسقوطه عن الباقين اذ المسقط للكفائي عن البعض مسقط عن الجميع اذ ليس المطلوب الا اداء ذلك الفعل
في الجملة فالمتجه اذن هو السقوط نعم لو اختلف الفعلان في النوع اشكل الحال في السقوط كما اذا وجب عند احدهما تغسيل الميت وعند الاخر تيممه فاتى الاخر
بالتيمم وقضية الاصل في ذلك عدم السقوط ومجرد كون ما ياتي احدهما براءة الذمة لو اجتهد عالما لا يقضي بسقوط ما هو الواجب عليه مع عدم اداء الاخر له اساسا نا
لو حكم احدهما بنفي الوجوب راسا والاخر بوجوبه عليه فلا تامل في عدم سقوطه عمن يعتقد الاشتغال به وكون ترك الاخر له من الجهة المذكورة لا يقضي بقيام
ذلك مقام فعله غاية الامر عدم تعلق الوجوب بالاخر في نظر الاخر اجتهادا او اجتهاد من يقلده الى ذلك وهو لا ينافي اشتغال الاخر به وهو ظ ولو كان ما
ياتي به المجتهد الاخر خطأ في اعتقاد الاخر كما اذا كان مخالفا للدليل القاطع في نظره كالاجماع فلا عبرة بعمله وعمل مقلده بالنسبة اليه بل يحكم بفساده وان كان معذورا
في ذلك فلا يحكم بسقوطه من المجتهد الثاني ومقلديه حسبما فصل القول في ذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد ولو قلد في العمل غير المجتهد فان لم يكن موافقا للواقع
لم يحكم بصحته ولو كان مع عدم اجتهاد المفتي او بعد بذل وسعه فيه وجد فتوى وان وافق الواقع في اعتقاده فان لم يكن عبادة حكم بالسقوط وان كان عبادة فان كان
مع بذل وسعه في كونه مجتهدا او كان غافلا فضرة لظ الصحة والسقوط وان كان مقصرا لم يحكم بصحته كما هو الحال في عبادات العوام على ما سيأتي الكلام فيه وان شك
في تقليد المجتهد بعد عدمه بني على السقوط واصالة الصحة وكذا لو شك في كون من يقلده مجتهدا لاصالة الصحة ولو علم عدم تقليده المجتهد الجامع لشرائط الفتوى لكن
شك في كونه عاملا قاصرا او مقصرا مع مطابقة العمل لفتوى الاخر او شك في كون ما اتى به موافقا للواقع على حسب معتقده فهل يحكم بصحة العبادة وسقوط الواجب
عن الباقين اشكال من اصالة الصحة والعلم بعدم وقوع الفعل على الوجه المقرر في الشريعة وجريان اصالة في مثل ذلك والحكم بوقوع الصحيح على سبيل
الاتفاق او من جهة الغفلة محل تامل ولو وقع العمل بفتوى غير المجتهد الحي من جهة الضرورة كما اذا لم يكن متمكنا من الرجوع اليه فاخذ بقول الميت فان كان
موافقا لقول الحي فلا اشكال ظاهرا في الصحة والسقوط ولو بعد حضور المجتهد الحي مع بقاء الوقت وان خالفه ففي الحكم بالسقوط من غيره ظ وانه انما يسقط
عن مثله واما عن المجتهد ومقلديه اذا علموا به بعد ذلك او كان نوافله ولا يعلم العامل باجتهاد او علمه بقول الحي او جواز اخذه بفعله لجهاله فاسكان عنه اشكال
والقول بالسقوط لا يخ عن وجه والاحوط عدم السقوط مالك عنه هما لو كان الاشتباه من العامل في الموضوع مع الاتيان به على الوجه المقرر في الشريعة كما
اذا غسل الميت بما مستصحب الطهارة وعلم الاخر بملاقاته النجاسة فهل يسقط عنه الواجب بذلك وجهان السقوط لحصول الفعل على الوجه المعتبر في الشريعة
وهو يقتضي بالسقوط والاجزاء وايضا لا كلام في سقوطه عن العامل فيحكم بسقوطه عن الباقين اذ الاتيان بالكفائي على الوجه الذي يسقط به التكليف
عن البعض فهو مسقط عن الكل اذ ليس المقصد في الكفائي الا ايجاد الفعل في الجملة وعدمه لعلمه بعدم اداء المأمور به على وجهه ولو تفطن له مع بقاء الوقت
لزمه الاعادة وايقاعه للفعل على الوجه المشروع بلا خطاء الطريق المقرر انما يقضي بالاجزاء مع عدم انكشاف الخلاف حسبما قرر في محله واسقاط التكليف عن
العامل انما هو في ظ الشريعة من جهة كونه معذورا وذلك لا يقضي بالسقوط بالنسبة الى غير المعذور ولذا لو علم العامل بالحال لزمه الاعادة كما عرفت وهذا
هو المتجه نعم لو كان ذلك مما لا يوجب الاعادة على العامل بعد تذكره كما اذا صلى في ثوب بجهل النجاسة او نسي غير اركان الصلوة ونحو ذلك فالظ السقوط وان كان
الاخر متفطنا له حين الفعل لاداء العمل على الوجه الصحيح وان اشتمل على نقص في الاجزاء او الكيفيات رابع عشرها قيل ان الواجب الكفائي افضل من العيني وعزي
القول به الى اكثر المحققين لكن استند في القواعد الى ظن بعض الناس وهو يشعر بكونه لطائفة من العامة وعلل ذلك بكون الاتيان به قاضيا بصون الخلق
الكثير عن العصيان واستحقاق العذاب بخلاف العيني فانه لا يحصل به الا صون الفاعل عن ذلك وفيه اولا ان الواجب في العيني ايضا متعدد على حسب تعدد المكلفين وفي
الكفائي فعل واحد ومن الواضح انه لا افضلية للواجب الذي يجب الاتيان به مرة على ما يجب تكراره من جهة حصول صون المكلف عن العقوبة بفعل واحد في الاول بخلاف
الثاني وذلك لتعدد التكاليف في الصورة الاولى ووحدته في الثانية فكذا الحال في المقام نظرا الى تعدد الواجب في العيني فيجب تعدد الاتيان بها على حسب تعدد
المكلفين بخلاف الكفائي فان الواجب على الجميع شيء واحد حسبما مر القول فيه وثانيا ان الافضلية ليست من جهة اسقاط العقاب بل انما بلحاظ من اجل زيادة
الثواب ولا دليل على كون الثواب المترتب على الكفائي اكثر من العيني وح فقد يتوهم زيادة ثواب العيني لكون المثابين بها اكثر من المثابين في الكفائي وهو
فاسد اذ كثرة الثواب من جهة كثرة المثابين غير كثرة الثواب المترتب على الفعل في نفسه والافضلية تتبع ذلك على ان تعدد الثواب من الجهة المذكورة يمكن تصويره

في الكفائي ايضا ما لظ ان الجهة المذكورة لا تقتضي افضلية ولا مفضولية وانما يتبع للتغير هامش الجهات قوله والحق ان تعليق الامر الخ البحث عن المفاهيم احد
مقاصد علم الاصول كالبحث عن الاوامر والنواهي والعام والخاص ونحوها وقد ادرج بعض الاصوليين في مباحث الامر من جهة تعليق الامر على الشرط او
الصفة او تقييده بالغاية ونحوها والانسب ابتناء على الوجه الاول الا ان المصنف اختار الثاني حيث اقتصر على عده من مباحثها فلم يستحسن جعلها مقصدا
منفردا والمناسب قبل الشروع في المقصد تفصيل المنطوق والمفهوم وذكر اقسامهما وما يندرج فيهما وحيث كانا من اقسام الدلالة او المدلول كان الحري المقام
اولا بيان الدلالة وذكر اقسامها ولنورد ذلك في مباحث الاول في تعريف الدلالة وقد عرفت بانها كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والمراد بالعلم هنا مطلق
الادراك الشامل للتصور والتصديق ليندرج فيها الدلالات اللفظية مفرداتها ومركباتها اذ ليس من شأنها من حيث كونها دلالات لفظية الا افادة تصور مداليلها
واحضارها بال السامع هذا بالنسبة الى دلالة اللفظ على نفس المعنى اما بالنسبة الى دلالتها على ارادة اللافظ مدلولها امر تصديقي لانتقال الذهن من اللفظ الى
التصديق بارادة اللافظ ذلك تصديقا علميا او ظنيا ولا فرق في ذلك ايضا بين المفردات والمركبات لكون الدلالة اذن في المقامين تصديقية والدلالة بهذا
المعنى يعم الدلالات اللفظية والوضعية وغيرها وغير اللفظية كالاقيسة الدالة على نتائجها وعرفت خصوص الدلالة اللفظية الوضعية التي هي المقصد في المقام
بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع واورد عليه بوجهين احدهما ان الفهم امر حاصل من الدلالة فلا يجوز جعله جنسا لها
ثانيهما ان الدلالة صفة للفظ والفهم ان اخذ مصدرا بمعنى الفاعل فهو صفة للسامع او بمعنى المفعول فهو صفة للمعنى فلا يصح اخذه جنسا للدلالة و
اجيب عن الايراد الثاني بتفصيل الاول فان الفهم امر حاصل من الدلالة فهو بمعنا الفاعل صفة للسامع بمعنا المفعول صفة للمعنى وجوابه ظ وهو ان الفهم
باي من الوجهين من لوازم الدلالة ولا مانع من تعريف الشيء بلازمه فيصح على كل من الوجهين ويرد عليه ان التعريف باللازم انما يكون باخذ اللازم على وجه
يكون حمله على الملزوم كتعريف الانسان بالضاحك لا على وجه يباينه كتعريفه بالضحك فينبغي في المقام تعريفها بكون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع والظ ان ذلك
هو مقصد المحد ويكون التحديد مبنيا على التسامح اجاب عنه بعض المحققين بان الفهم وان كان صفة للسامع الا انه يشتق منه صفة للمعنى لكون فهم السامع من اللفظ المعنى او
انفهامه منه صفة للفظ فيصح تعريف الدلالة به سواء اخذ الفهم بمعنى الفاعل او المفعول وانما لا يصح الاشتقاق منه كما يصح اشتقاق الدلالة لكون المبدء في المشتق هو مطلق الفهم
وقد عرفت انه باحد المعنيين صفة للسامع وبالاخر صفة للمعنى واورد عليه بان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بلا واسطة وباللفظ بواسطة حرف الجر
فهناك ثلثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ والاول صفة للسامع والاخيران صفة للفهم فان اراد ان الفهم المقيد بالمعمولين الموصوف بالتعلقين صفة
للفظ فهو ظ البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الامور الثلثة صفة له فمع بعده من اللفظ واضح الفساد ايضا وان اراد ان احد التعلقين صفة للفظ فهو بط
ايضا نعم يفهم من تعلق الفهم بالمعنى صفة للمعنى هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى فلئن مقصود المجيب ان الوصف الملحوظ في المقام
ليس في صفات الموصوف ابتداء بل وصف متعلق بحال الموصوف فان اخذ الفهم بمعنى الفاعل كان فهم السامع من اللفظ معنا صفة للفظ فانه تثبت له فهم السامع منه
المعنى وان اخذ بمعنى المفعول كان من صفات ان المعنى مفهوم منه للسامع هذا ما وليه فما ذكر في الجواب بعد ذلك ان انه لا يصح الاشتقاق من الفهم للفظ انما الاشتقاق كونه
وصفا له لا وصفا له بحال متعلقه فيندفع عنه الايراد المذكور ثم ان تقييد الفهم بكونه من العالم بالوضع من جهة توقف الدلالة على العلم بالوضع فهو بعد الوضع
دال بالنسبة الى العالم غير دال بالنسبة الى الجاهل فهو شرط في حصول الدلالة بالنسبة الى الاشخاص ومن سخيف الاعتراض ان ذلك يقضي بالدور لان العلم بالوضع موقوف
على فهم المعنى اذ الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى فيتوقف العلم بها على تصور المنتسبين والمفروض توقف الفهم على العلم بالوضع اذ من الواضح ان الموقوف عليه هو مجرد العلم
بالمعنى وتصوره لا فهمه من اللفظ والانتقال منه اليه المتوقف على العلم بالوضع هو فهمه من اللفظ فغاية الامر ان يكون فهم المعنى من اللفظ متوقفا على تصور ذلك المعنى
اولا قبل فهمه من اللفظ وهو كذلك قطعا ولا ينبغي ان يتعقل فيه محذور اصلا الثاني ان الدلالة تنقسم الى عقلية ووضعية وكل منهما ينقسم الى لفظية وغير لفظية والكلام في المقام
في الدلالة اللفظية الوضعية بناء على اندراج التضمن والالتزام في الدلالات الوضعية كما هو مختار علماء الميزان وان ادرجناهما في العقلية كان المقصد بالوضعية في المقام
ما هو للوضع فيها مدخلية سواء كانت مستندة الى الوضع ابتداء او بواسطة وقد قسموها الى المطابقة والتضمن والالتزام وقد تقدم الكلام في تعريف كل منها فلا حاجة الى
اعادته ثم انهم قد قسموا الدلالة والمدلول الى المنطوق والمفهوم وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق
وعلى ظ العبارة كلمة ما موصولة وهي عبارة عن المدلول وفي محل النطق متعلق بدل والمراد به اللفظ من حيث كونه منطقا به اي يكون الدلالة عليه في محل التلفظ به بان لا يكون
الدلالة عليه متوقفة على ملاحظة امر اخر غير اللفظ الموضوع فيفتقر الانتقال اليه الى واسطة فيكون الدلالة في المنطوق في محل التلفظ بخلاف المفهوم وقد يورد عليه
باندراج الدلالة العقلية المستندة الى نفس اللفظ كدلالته على وجود لافظ في المنطوق ويمكن دفعه بان الدلالة الملحوظة في المقام هي الدلالة الوضعية المستندة الى
الوضع في الجملة فهي خارجة عن المقسم لكن يرد عليه خروج الدلالات الالتزامية عن حد المنطوق فتندرج في المفهوم فلا يشمل المنطوق دلالة الاقتضاء والتنبيه والايماء
وينتقض بها الحدان جمعا ومنعا بل ويندرج دلالة على لازم الحكم في المفهوم مع خروجها عنه بل وعن المنطوق ايضا وقد يورد عليه ايضا خروج المعاني المجازية
عن المنطوق وان كان اللفظ مستعملا فيها اذ ليست الدلالة عليها في محل النطق لكون الانتقال اليها بواسطة المعاني الحقيقية بل وبعد ملاحظة القرينة كما في
كثير منها فليست الدلالة عليها في محل النطق ويمكن دفع الاخير بجعل الظرف متعلقا بمقدر يجعل حالا عن المدلول فان المدلول هناك في محل النطق لاستعمال اللفظ فيه
ان لم تكن الدلالة عليه كك ولا يجري ذلك في الدلائل الالتزامية لعدم كون شيء من الدلالة والمدلول هناك في محل النطق وربما يجعل الموصول عبارة عن الدلالة ويجعل
الضمير راجعا الى المدلول المستفاد منه فيكون المعنى ان المنطوق دلالة اللفظ على مدلوله في محل النطق والمفهوم دلالته عليه لا في محله ويجعل ما مصدرية فيؤول ما بعد
الى المصدر ويكون مفاد ما ذكره وعلى هذين الوجهين يكون المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة ويكون ح قوله في محل النطق متعلقا بدل او يكون متعلقا
بمقدر يكون حالا عن المدلول على نحو ما ذكر في الوجه المتقدم وكيف كان فالحدان المذكوران بظاهرهما لا ينطبقان على المحدودين على حسب ما عرفت وقد يجعل الموصول
عبارة عن الحكم ويجعل المجرور حالا عنه باعتبار ما تعلق به ذلك الحكم اعني موضوعه فالمراد انه حكم دل عليه اللفظ حال كون ما تعلق به في محل النطق يعني يكون مذكورا

والمفهوم حكم دال عليه اللفظ حال كون متعلقه غير مذكور وقد يفسر الموصوف بالموضوع ويكون الضمير راجعا اليه باعتبار الحكم المتعلق به ويكون الجر ح خالا عن الموصوف مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم على هذين الوجهين هو اعتبار ذكر الموضوع في المنطوق واعتبار عدمه في المفهوم من دون ملاحظة حال الحكم المدلول عليه وهذا هو الذي نص عليه جماعة في الفرق بينهما فلا ينافيه الفرق بينهما بذكر الحكم وعدمه كما هو قضية الوجوه المتقدمة على اختلاف بينها حسبما عرفت واورد عليه بان بعض ما عد من المنطوق كدلالة الآيتين على اقل الحمل ليس الموضوع فيه مذكورا وبعض ما عد من المفهوم كدلالة تحريم التأفيف على الوالدين على حرمة الضرب بهما قد ذكر فيه الموضوع واجيب عنه بان الموضوع في الاول ليس اقل الحمل بل الحمل بنفسه وهو مذكور في احد الآيتين والموضوع في الثاني هو الضرب دون الوالدين وهو غير مذكور قلت ويرد على ذلك مفهوم الشرط والغاية لاتحاد الموضوع في المنطوق والمفهوم فيهما وكذا منه هو الموافقة في مثل قولك لا تضرب اباك فلا تؤذه لدلالته على المنع من اذيته مع انتفاء الضرب والموضوع متحد في المقامين وقد يتكلف لدفعه بان الشرط والغاية قيدان في الموضوع فالموضوع في ان جاءك زيد فاكرمه ضم الى تلك هو زيد المقيد بالمجيء والصوم المقيد بكونه الى الليل لتعلق الحكم بذلك وكذا المنهي عنه هو الاب الضارب فالموضوع الخالي عن ذلك القيد موضوع آخر وهو غير مذكور وقد تعلق به الحكم في المفهوم ولا يخفى ما فيه من التعسف مضافا الى ما في التفسير المذكورين من التكلف من جهات شتى اذ ليس المنطوق والمفهوم عبارة عن الحكم وان صدق عليه انهما من قبيل المدلول والدلالة وكذا الحال في حمل الموصوف عليهما في التفسير الثاني وكذا حمل المجرور خالا عن الموضوع في الاول مع عدم ذكره وانتفاء القرينة عليه والتزام الاستخدام في الضمير في الثاني مع عدم قرينة ظاهرة عليه والاولى ان يقال ان دلالة المفهوم هو دلالة الكلام على ثبوت الحكم المذكور فيه لموضوع غير مذكور او نفيه عنه او ثبوته على تقدير غير مذكور او نفيه كذلك ودلالة المنطوق ما كان بخلاف ذلك والمدلول في الوجهين هو المفهوم والمنطوق ان جعلناهما من اقسام المدلول كما هو الظاهر وان جعلناهما من اقسام الدلالة فالحدان المذكوران ينطبقان عليهما فدلالة قولنا الطهارة شرط في صحة الصلوة ويشترط الصلوة بالطهارة على انتفاء الصلوة بانتفاء الطهارة مندرجة في دلالة المنطوق بخلاف قولنا يصح الصلوة بشرط حصول الطهارة او الصلوة واجبة بشرط البلوغ فان دلالتها على انتفاء الصحة بانتفاء الطهارة وانتفاء الوجوب بانتفاء البلوغ من دلالة المفهوم والامر في ذلك على ما قررنا فليس العبرة في الفرق بمجرد كون الموضوع في محل النطق وعدمه ولا كون المدلول في محل النطق وعدمه ولا كون الدلالة كذلك لما عرفت وانما المناط هو ما ذكرناه ويرد عليه ان ذلك ايضا منقوض بكثير من اللوازم مع عدم اندراجها في المفهوم كدلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته ان عد ذلك من الدلالات اللفظية كما هو قضية جعلهم دلالة الآيتين من دلالة اللفظ وكذا دلالة وجوب الملزوم على وجوب لازمه كدلالة الحكم بطلوع الشمس على وجود النهار والحاصل ان جميع الاحكام اللازمة للحكم المدلول عليه بالمنطوق مما يكون الموضوع فيها مغايرا للموضوع في المنطوق يندرج على ذلك في المفهوم حيث دلالة الحكم على لازمه ان اندرج ذلك في دلالة الالتزام مطلقا وهم لا يقولون به ويرد ذلك ايضا على الحد المتقدم ايضا الثالث انهم قد قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح فالاول هو دلالة المطابقة والتضمن والثاني من دلالة الالتزام وقد يناقش في ادراج دلالة التضمن في الصريح نظرا الى ان الجزء قد لا يكون ملحوظا حال الدلالة على الكل ولا مفهوما من اللفظ فكيف يندرج في الصريح نعم لو لوحظ كون شيء جزءا لشيء عند دلالة اللفظ على الكل فقد دل على الجزء ونحو هذه الدلالة لا يندرج في الدلالات اللفظية فضلا عن ان يكون منطوقا صريحا قلت لا بد في المقام من بيان المدلول التضمني وان عدهم التضمن من اقسام الدلالة ما يراد به فان الاشكال المذكور قاض بخروج الدلالة التضمنية عن حد الدلالة لاعتبار كلية الاستفادة فيه حيث قالوا انها كون الشيء بحيث متى اطلق واحس فهم الشيء الثاني ولذا اعتبروا في دلالة الالتزام كون اللزوم الحاصل بينهما بالمعنى الاخص فنقول في بيان ذلك ان اللفظ اما ان يكون موضوعا للمفهوم المركب الملحوظ على وجه التفصيل كما اذا وضع لفظ الانسان بازاء الحيوان الناطق واما ان يكون موضوعا للمعنى حال ما يحلل في الخارج او في الذهن الى امرين او امور فذلك الكل قد يكون ملحوظا بوجه ما بان يجعل ذلك الوجه آلة لملاحظة ذلك المعنى والاخصاص حتى يضع اللفظ بازائه وعلى التقديرين فاما ان يكون السامع عالما بحقيقة ذلك المعنى مستحضرا له حين سماع اللفظ او لا بل يكون متصورا له بالوجه والدلالة التضمنية في كل من الصور المذكورة تابعة للمطابقة فالحال في الصورة الاولى ظاهرة اذ من البين عدم انفكاك تصور الكل التفصيلي الذي هو معنى مطابقي للفظ عن تصور اجزائه كذا اما في باقي الصور فان كان اللفظ دالا على الكل على وجه التفصيل بان كان السامع مستحضرا لحقيقة الموضوع له فالدال على ذلك المعنى بالوجه المذكور دال على اجزائه كذلك من غير فرق بين ما اذا كان الواضع مستحضرا للتفصيل حين الوضع او متصورا له بالوجه وان كان السامع متصورا لذلك الكل بالوجه كان النحو المفروض عين تصور اجزائه بالوجه حيث ان ذلك الوجه الذي يتصور به الكل وجه من وجوه اجزائه فيكون ذلك تصورا لها بالوجه المذكور وان لم يشعر بخصوص تلك الاجزاء والحاصل انه اذا دل اللفظ على الكل وانتقل السامع اليه عند سماع اللفظ فقد انتقل الى اجزائه على حسب انتقاله الى الكل فان كان قد تصور الكل على وجه التفصيل فقد تصور اجزاءه كذلك والا كان متصورا لها على وجه الاجمال كتصوره للكل فيكون دلالته على الاجزاء على نحو دلالته على الكل ومما يوضح حصول الدلالة التضمنية كلما كان معنى اللفظ مركبا ان دلالة اللفظ على المعنى عبارة عن حصول المعنى في الذهن عند حضور اللفظ ومن البين ان ذلك هو وجود المعنى المفروض في الذهن وان وجود المركب في اي ظرف كان لا ينفك عن وجود اجزائه في ذلك الظرف فكيف يعقل الانفكاك بينهما في المدلولية بل نقول ان دلالته على الاجزاء عين دلالته على الكل فهي مدلول عليها بمدلولية الكل فالدلالة المطابقية عين التضمنية بحسب الواقع الا انهما تتغايران بحسب الاعتبار والنسبة فهناك دلالة واحدة ان نسبت الى الكل كانت مطابقة وان نسبت الى الاجزاء كانت تضمنا فان قلت ان وجود الكل يتوقف على وجود اجزائه وقضية التوقف المغايرة فيكون دلالة اللفظ على الكل متوقفا على دلالته على الاجزاء فكيف يصح القول باتحاد الدلالتين ذاتا وتغايرهما اعتبارا قلت انه لا منافاة بين الامرين فان حصول الكل في الذهن عند حضور اللفظ الدال عليه ان كان حصولا واحدا متعلقا بالكل الا انه لا شك في كون الاجزاء حاصلة بحصول الكل حسبما قررناه ومن البين ان حصولها في ضمن الكل كاف في اعتبار وجودها في الذهن والحكم عليها بالمدلولية بملاحظة نفسها فهي بهذا الاعتبار مقدمة على وجود الكل المدلولية

الكل متأخرة

الكل متأخرة رتبة عن مدلولية الجزء نظرا الى الاعتبار المذكور وان كان مدلولية الكل متأصلة في المدلولية ومدلولية الجزء تابعة لها حاصلة بمدلولية الكل فان لكل من الوجهين اعتبارا غير الاعتبار الملحوظ في الآخر ثم هذا وهل يندرج المجازات في المنطوق الصريح او الغير الصريح وجهان من ان الدلالة الحاصلة فيها انما هو بطريق الالتزام حسبما نص عليه علماء البيان فيندرج في غير الصريح ومن ان استعمال اللفظ في خصوص المعنى المجازي وارادته منه على نحو الحقيقة وقد تحقق الوضع النوعي بالنسبة اليه فيندرج لذلك في المطابقة والالتزام الذي يجعل من المنطوق الغير الصريح هو ما يستفاد من اللفظ على سبيل الالتزام من غير ان يستعمل اللفظ فيه كما هو الحال في الامثلة المتقدمة وربما يفصل بين ما يكون القرينة في المجازات لفظية كما في رأيت اسدا يرمي وما تكون عقلية ونحوها كما في اسئل القرية ونحوه فيندرج الاول في المنطوق الصريح والثاني في غير الصريح ولذا عد من دلالة الاقتضاء وهو غير متجه لما ستعرف من ان دلالة القرينة في المقامين التزامية معدودة من الاقتضاء وهي انما تحصل من اللفظ بتوسط العقل والعادة فيهما فان نسبة الرمي الى الاسد يفيد ارادة الرجل الشجاع منه بضميمة العقل والعادة كما ان اسناد السؤال الى القرية يفيد ارادة الاهل منه كذلك فان استعمال الاسد والقرية في المعنيين المذكورين على سبيل التوسع والمجاز فيهما من غير فرق قطعا فان الحق ان الدلالة الحاصلة فيه من جهة انضمام القرينة بالمنطوق الصريح نظرا الى استعمال اللفظ فيه فليكن كذلك في المقامين والاولى منهما والاظهر عد المجاز من المنطوق الصريح اذ لا بعد في اندراجه في المطابقة نظرا الى ما ذكر من استعمال اللفظ فيه وحصول الوضع الترخيصي بالنسبة اليه غير ان الوضع الحاصل فيه لا يفيد الدلالة على معناه المجازي وانما ثمرته جواز استعمال اللفظ فيه ليخرج به عن حد الغلط وانما تحصل الدلالة عليه بواسطة القرينة فتكون القرينة مفيدة لدلالته على المعنى المجازي كما ان الوضع مفيد لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي ولما كان الملحوظ في انظار اهل البيان حال الدلالة واختلافها في الوضوح والخفاء عدوا دلالة المجاز من الالتزام اذ ليست الدلالة بسبب الوضع والمناسبة لا نظار اهل الاصول اذ اندراجه في المطابقة لبعد اندراجه عندهم في المنطوق الغير الصريح مع استعمال اللفظ فيه وصراحته في الدلالة عليه بل قد يكون اصرح من دلالة الحقيقة فلا بعد اذن في اندراجه في المطابقة نظرا الى حصول الوضع الترخيصي فيه اعتمادا كون اللفظ دالا بعد تعلق الوضع المذكور به على تمام ما وضع له فيعم الوضع المأخوذ في حد المطابقة لما يشمل ذلك ويندرج المجاز في المنطوق الصريح هذا بالنسبة الى المجاز نفسه واما القرينة الدالة على كون المراد باللفظ هو معناه المجازي ففي الاغلب انما تكون بطريق الالتزام كما اشرنا اليه ويندرج في دلالة الاقتضاء وسيجيء الكلام فيه ثم ان جماعة قسموا الدلالة في المنطوق الغير الصريح الى دلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه والايماء ودلالة الاشارة وذلك لانها اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب متفاهم العرف اولا وعلى الاول فاما ان يتوقف عليه صدق الكلام وصحته عقلا او شرعا وهو دلالة الاقتضاء كما في قوله صم رفع عن امتي الخطاء فان صدق الكلام يتوقف على تقدير المؤاخذة ونحوها وقوله تعالى واسئل القرية فان صحته كذلك عقلا يتوقف على تقدير الاهل وقولك اعتق عبدك عني على الف لتوقف صحة العتق عليه شرعا او لا يتوقف على ذلك بل يكون مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران كما في قوله لمن قال بعد قول الاعرابي واقعت اهلي في شهر رمضان كفر فانه يفيد ان الوقاع في شهر رمضان موجب للكفارة وهذا هو دلالة التنبيه والايماء والثاني وهو ما لا تكون الدلالة مقصودة في ظاهر الحال دلالة الاشارة كدلالة الآيتين على اقل الحمل فلو كانت مقصودة بحسب المقام كما لو فرض ورودهما في مقام بيان اقل الحمل لم تكن من دلالة الاشارة وانت خبير بان ما ذكر غير حاصر لوجود دلالة الالتزام مما لا يندرج في المفهوم والاولى في التقسيم ان يقال ان الدلالة الالتزامية مما لا يعد من المفهوم اما ان تكون مقصودة للمتكلم بحسب العرف ولو بملاحظة خصوص المقام او لا وعلى الاول فاما ان يتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا او عادة او لغة عليه او لا فالاول هو دلالة الاقتضاء كما في الامثلة المتقدمة وقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض فان صحته لغة يتوقف على تقدير راضون وقولك رأيت اسدا في الحمام فانه يتوقف صدقه كونه لا اسد الحمام بحسب العادة على ارادة الرجل الشجاع منه ويمكن ان يجعل تعلق السؤال بالقرية قرينة على استعمالها في اهلها من غير ان يكون هناك اضمار فلا فرق في ذلك بين اضمار اللفظ وحمله على خلاف ما وضع له والظاهر ان معظم القرائن العقلية واللفظية القائمة على ارادة المعاني المجازية من قبيل دلالة الاقتضاء كما في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقولك رأيت اسدا يرمي وجرى النهر وغيرهما وان كان دلالة نفس المجاز على معناه المجازي من قبيل المطابقة بحسب ما عرفت ويجري نحو ذلك في حمل المشترك على احد معانيه والحاصل ان المناط في كون الدلالة اقتضاء هو ما ذكرناه من غير فرق بين كون مدلولها لفظا مضمرا او معنى مرادا حقيقيا كان او مجازيا والثاني دلالة التنبيه والايماء وذلك مما يكون بدلالة الكلام ولو بانضمام ما يقترن به من القرائن اللفظية او الحالية ما يقطع معه بارادة ذلك اللازم ويستبعد خلافه من غير ان يتوقف صدق او اصل الكلام ولا صحته على ذلك فمن ذلك ما اذا ربط بين الملزوم فانه وجود لازمه كما اذا قيل طلع الشمس عند بيان وجود النهار ومن ذلك ما اذا كان مقصوده من الحكم بيان لازمه كما اذا قيل مات زيد لبيان علة مرضه ومن ذلك ما اذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم كما مر من المثال وكقوله بعد السؤال عن جواز بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قال نعم قال لا يجوز لدلالته على ان العلة في المنع هو النقص بالجفاف ومنه ما اذا قيل جاء زيد فقلت ظهر الفساد في البلد على انه بني زيد بسبب للفساد ومنه ما اذا علق الحكم على الوصف لدلالته ولو بضميمة المقام على كون الوصف سببا لترتب الحكم ويجري ذلك في استفادة غير السببية من سائر الاحكام كالجزئية والشرطية والمانعية كما يظهر ذلك بملاحظة الامثلة الى غير ذلك من الامور التي يراد افادتها من الكلام ولو بضميمة المقام كافادة العداوة بين الشخصين او المودة بينهما كما اذا قيل ان مات زيد يفرح عمرو او يحزن بكر او قيل عند حضور موت زيد اليوم يفرح عمرو او يحزن خالد فانه يفيد الاقتران غير الحكم من تعيين بعض المتعلقات كما اذا قلت رأيت زيدا واكرمت فان ظاهر المقام يفيد كون المكرم زيدا من غير ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليه والظاهر اندراج الكناية في القسم المذكور ان كان المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة ايضا لاندراجها اذن في الحقيقة الاصولية لاستعمال اللفظ في معناه الموضوع له وانما يريد بعد ذلك الانتقال منه الى لوازمه كسائر اللوازم المقصودة بالافادة حسبما اشرنا اليه فان ارادتها لا تنافي استعمال اللفظ في معناه الحقيقي اصلا واما ان كان المقصود بالافادة هو المعنى اللازمي من غير ان يكون المعنى الحقيقي مرادا وانما يراد من اجل الايصال الى اللازم لا غير فالظاهر اندراجها في المجاز الاصولي وحكمها حكم سائر المجازات والثالث دلالة الاشارة ويندرج فيها اشارة اللوازم المستفادة من الكلام مما لا يكون افهامها مقصودا بالقصد الاول بحسب مقتضى المقام سواء استنبطت من كلام واحد او اكثر كما في الآيتين المذكورتين وكذا الحال في الآيتين الدالة

احديهما على ثبوت المعصية بمخالفة الامر والاخرى على استحقاق النار بعصيانه تعم وعصيان الرسول يستفاد منهما كون اوامر الشرع للوجوب ومن ذلك دلالة التنبيه على وجوب مقدمة ... دلالة الحكم على الازمان لم يقترن بما يفيد كون ذلك مقصود المتكلم والا كان من دلالة التنبيه حسبما اشرنا اليه ان قلت اذا كانت الدلالة على حصول اللازم مقصودا بالافادة من الكلام في دلالة الاقتضاء والتنبيه لابد لها لزم ان يكون اللفظ مستعملا فيه اذ ليس المراد بالاستعمال الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فيلزم ح ان يكون ذلك من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه مع تدليس الحال لكن قطعا ومع الغض عن ذلك فاللازم اندراج ذلك في الكناية حيث انه يراد من اللفظ لازمه مع امكان ارادة الملزوم مع عدم اندراجها في الكناية قلت اما الجواب عن الاول فظ مما قررنا في اوايل الكتاب اذ قد بينا ان استعمال اللفظ في غير ما وضع انما يكون المقتضي للافادة من العبارة من غير ان يكون الموضوع له مقصودا بالافادة اصلا وان جعل فهم المعنى الحقيقي واسطة في الوصلة اليه واما اذا كان المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة فان اللفظ مستعمل فيه وان اريد من ذلك الانتقال الى لازمه ايضا فمن ثم لا يقضي بكون ذلك اللازم مستعملا فيه اصلا كما قرر والحال في المقام من هذا القبيل لوضوح ارادة المعاني الحقيقية في المقام وتعلق الحكم بها وان كان المقصد من الحكم بها واثباتها افادة لوازمها وما يتفرع عليها واما عن الثاني فبان اللازم المفهوم من الكلام قد يكون لازما لمدلول اللفظ وقد يكون لازما للحكم به وقد يكون من لوازم الاقتران بين الشيئين ونحو ذلك وليس المعتبر من الكناية الا الصورة الاولى خاصة كما يدل عليه حدها فاقصى ما يلزم من ذلك ان يكون ارادة اللازم على الوجه الاول كناية وهو كذلك وهو انما يكون من بعض صور دلالة الايماء حسبما اشرنا اليه هذا المحرر الكلام في تقسيم المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون موافقا للمنطوق في الايجاب والسلب او مخالفا له في ذلك والاول مفهوم الموافقة ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب والمحكي عن البعض انه ان كان ثبوت الحكم في المفهوم اولى من ثبوته في المنطوق سمي بالاول وان كان مساويا للثبوت له سمي بالثاني ولا فرق بين ان يكون هناك تعليق على الشرط او الصفة او لا كما في دلالة تحريم التأفيف على حرمة الضرب ودلالة قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه على حرمة الاذية مع عدم الضرب وقوله لا تؤذي الفاسق الدال على منع اذية العادل والثاني مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب وينقسم الى مفهوم الشرط ومفهوم الوصف ومفهوم الغاية ومفهوم الحصر ومفهوم العدد ومفهوم اللقب الى غير ذلك مما ستشير اليه جملة منها الشيخ حصر المفهوم في مفهوم الموافقة والمخالفة عقلي واما حصر مفهوم المخالفة في اقسامها فاستقرائي هذا واعلم انه لا اشكال في حجية ما يستفاد من الالفاظ بحيث يكون مفهوما منها بحسب العرف حين الاطلاق لبناء الامر في المخاطبات العرفية على ذلك وورود المخاطبات الشرعية على طبق اللغة والعرف حسبما دلت عليه الادلة الشرعية وقضى به تتبع خطابات الشرع والطباق العلماء خلفا عن سلف عليه وقد وقع الخلاف في حجية جملة من المفاهيم ومرجع البحث فيها الى البحث في كونها مفهومة من اللفظ اذ لا مجال للتامل فيها بعد فرض مفهوميتها ودلالة اللفظ عليها للاتفاق على حجية مداليل الالفاظ كما عرفت فالخلاف في المقام انما هو في انفهام تلك المفاهيم من الالفاظ ودلالتها عليها وعدمه وقد ذكر المص في المقام عدة من اقسام مفهوم المخالفة ونحن نتبعها بذكر غيرها ان شاء الله واما مفهوم الموافقة فسيجيء الاشارة اليه في كلام المص في بحث القياس والظ انه لا خلاف في حجيته والاعتماد عليه لكن المحكي عن البعض كونه قياسا وان الوجه في حجيته حجية قياس الاولوية وذلك يؤذن بمنع القائل المذكور انفهامه من اللفظ وعدم اندراجه في مداليل الالفاظ اذ لو قال بدلالة اللفظ عليه لما ادرجه في القياس واستند في التمسك به الى ذلك ومن ثم يتقدح الخلاف في كونه مفهوما من اللفظ على نحو ما وقع الخلاف في غيره من المفاهيم وقد ينزل كلام القائل المذكور على تسليمه دلالة اللفظ عليه بحسب متفاهم العرف لكنه يجعل الوجه في انفهامه منه عرفا ملاحظة قياس الاولوية وتلك الملاحظة هي الباعثة عنده على الفهم المذكور وكيف كان فالحق انه لا ربط لها بقياس الاولوية واستنباط حجيتها من جهة حجيته بل لا اشكال في حجيتها ولو قلنا بعدم حجية قياس الاولوية لاندراجها في المعاني اللفظية فان سلم القائل المذكور كونه مدلولا لفظيا لكنه جعل الوجه في مدلوليته عرفا ملاحظة الاولوية المذكورة حسبما ذكر فلا ثمرة في البحث وان قال بانتفاء الدلالة العرفية وجعله مدلولا عقليا بملاحظة قياس الاولوية فهو موهون جدا لما سيجيء بيانه ان شاء الله من عدم حجية قياس الاولوية بما يكون خارجا عن المداليل اللفظية قوله يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط الشرط في اللغة بمعنى الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كما في القاموس ولا يبعد شموله للالتزام الحاصل بالنذر وشبهه ايضا كما يستفاد من غيره وربما يشمل الجميع قوله ع المؤمنون عند شروطهم ويطلق في العرف العام على ما ذكره الاستاذ العلامة رفع الله مقامه على ما يتوقف عليه وجود الشيء مط وفي عرف النحاة على الامر الخارج عن الشيء مما يتوقف عليه وجوده ولا يؤثر فيه وقد عرفت مما قررنا الاستاد اليه من انه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ويطلق على الجملة التي وليها احد ادوات الشرط مما علق عليه مضمون جملة اخرى وعلى الجملة التي وليها احدى كلمات الشرط مط وان لم يعلق عليها غيرها على الحقيقة كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه لوضوح ان ليس المقص تعليق النهي عن الاذية على الضرب وقولك اكرم اباك وان اهانك واكرم اباك ان اكرمك وان اهانك والمراد بالشرط في المقام هو المعنى الرابع والملائم لما ذكره من كون النزاع في الجملة التي لان واخواتها حمل على ذلك ومبني على كون اداة الشرط حقيقة في المعنى المذكور ومجازا في غيره فاطلقوا القول في المقام وكيف كان فالجملة الشرطية تستعمل في تعليق الوجود على الوجود من غير تعليق الانتفاء على الانتفاء كما هو المتداول بين المنطقيين حيث اخذوا الشرط على الوجه المذكور ولذا حكموا بكون وضع المقدم في القياس الاستثنائي مستتبعا لوضع التالي ولم يحكموا بكون رفع المقدم قاضيا برفع التالي وقد تستعمل في تعليق الوجود على الوجود والانتفاء على الانتفاء وقد تكون لمحض الفرضية كما في المفروض المذكور في كلام الفقهاء عند بيان الاحكام كقولهم لو شك بين الثلث والاربع كان عليه كذا ولو اوصى بشيء من ماله كان كذا الى غير ذلك ومن ذلك ما يذكر لبيان ثبوت الحكم على كل حال كقولك اكرم زيدا ان اكرمك وان اهانك ومن ذلك ايضا ما اذا اريد به الاشارة الى ثبوت الحكم في الاضعف ليتأكد ثبوته في الاقوى كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه وقد تكون لبيان العلامة كما اذا سألك عن وقت حلول الشتاء فقلت اذا نزل الثلج فقد حل الشتاء وقولك اذا صفا لعينك اضحى جليلا ... اذا رايته عرفته ونحو ذلك ... الى غير ذلك وقد يجعل الشرط في ذلك شرطا للحكم فيكون الجزاء في الحقيقة هو الحكم بثبوته لا نفسه فيرجع الى الاطلاق الاول السابق ولا حاجة اليه اذ لا يبعد الاطلاق على ما ذكره كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات محل النزاع كما عرفت انما هو فيما اذا اريد به التعليق وح فمبني على كونها حقيقة في التعليق دون غيره وح فيرجع النزاع الى كونها حقيقة بحسب اللغة والعرف في تعليق الوجود على الوجود لا غير كما هو المتداول بين المنطقيين او انها تفيد تعليق كل من وجود الجزاء وعدمه على وجود الشرط وعدمه فتدل على ثبوت الجزاء عند

ثبوت

ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه فيكون المدلول عليه بذلك حكمين احدهما ايجابي والاخر سلبي وذلك ظ بالنسبة الى الاخبار اذ مفاد الشرطية انتفاء الحكم الخبري على فرض انتفاء الشرط اما بالنسبة الى الانشاء فالظ ان كلا من القائل بحجية المفهوم والقائل بنفيها يقول بانتفاء الانشاء الحاصل بالكلام على تقدير انتفاء الشرط بل وكذا بالنسبة الى ساير القيودات المذكورة في الكلام حتى بالنسبة الى الالقاب ظ ان قوله اكرم زيدا انما يكون انشاء لوجوب اكرام زيد دون غيره فيكون الايجاب المذكور ثابتا بالنسبة اليه منتفيا بالنظر الى غيره ولو وجب اكرام غيره فانما هو بايجاب اخر فليس ذلك من القول بحجية المفهوم في شيء وما يذهب اليه القائل بحجية المفهوم في المقام هو القول بدلالة الكلام على انتفاء الايجاب مط مع انتفاء الشرط وح فيشكل الحال في تصوير الدعوى المذكورة نظرا الى ان الشرط المذكور انما وضع شرطا بالنسبة الى الانشاء الحاصل بذلك الكلام دون غيره فاقصى ما يفيده الشرطية انتفاء ذلك بانتفائه واين ذلك من دلالته على انتفاء الوجوب مثلا بالنسبة الى الصورة الاخرى مط كما هو المدعى وحله ان الوجوب الملحوظ في المقام الذي وضعت الصيغة لافادته وانشائه هو الوجوب المطلق المتعلق بالمادة المعينة لا خصوص ذلك الوجوب المخصوص الحاصل بالانشاء المفروض كما هو قضية كلام القائل بكون الموضوع له في وضع الهيئات المذكورة خاصا اذ قد عرفت ان الارفق بالتحقيق كون كل من الوضع والموضوع له فيها عاما وان كان الحاصل من استعمالها في معانيها الا خاصا فكما ان مدلول المادة امر كلي يتخصص بفعل المامور به فيكون الخصوصيات الشخصية خارجة عن المكلف به فكذا مدلول الهيئة هو الايجاب المطلق المتعلق بالمادة المفروضة المتشخص بفعل الامر من جهة استعمال اللفظ فيه وايجاده به وخصوصياتها الشخصية خارجة عن الموضوع له فاذا كان مدلول الصيغة مطلق الايجاب المتعلق بالمادة كان الشرط الذي في الكلام قيدا لذلك المعنى فيدل على كون مطلق ايجاب تلك المادة معلقا على الشرط المذكور ومنتفيا بانتفائه بناء على القول بثبوت المفهوم لا ان يكون خصوص ذلك الايجاب الخاص معلقا عليه ليلزم انتفاء ذلك الخاص بانتفائه دون مطلق الايجاب وبما ذكرنا يتايد القول بكون الموضوع له للهيئات المذكورة عاما كما هو مختار الاوايل لا خصوص جزئيات النسب الواقعية بتلك الالفاظ الخاصة كما هو مختار المتاخرين اذ لو كان الامر كما ذكروه لم يتصور ما ذهب اليه اكثر المحققين من دلالة المفهوم على انتفاء الحكم مط بانتفاء الشرط من غير فرق بين الانشاء والاخبار كما بيناه ثم انه من التامل فيما قررنا يظهر ان ما ذكره الشهيد الثاني في التمهيد حاكيا له عن البعض من تخصيص محل النزاع بما عدا مثل الاوقاف والوصايا والنذور والايمان اذ لو علق احد هذه بشرط او وصف لم يكن هناك مجال لانكار المفهوم كما اذا قال وقفت هذا على اولادي الفقراء او ان كانوا فقراء ونحو ذلك اذ لا تامل احد في اختصاص الوقف بالواجد للوصف او الشرط المذكور ونفيه عن الفاقد بل لا غير متجه اذ ليس ذلك من حجية المفهوم في شيء اذ مفاد العبارة المذكورة ثبوت الوقف للمتعلق بين ذكره من غير ان يفيد تعليقه لشيء اخر فيقع الوجه فيه على الوجه المذكور وقضية ذلك انتفاء تعلق الوقف بشيء اخر اذ بعد تعيين متعلقه بمقتضى الصيغة المفروضة لا معنى لتعلقه بغيره وكذا الحال في نظائره الا ترى انه لو اقر بشيء لزيد افاد ثبوت تملكه له وكونه المقر به لتمامه وذلك لا يجامع اشتراك غيره معه فيدل على نفي تملك غيره من تلك الجهة لا من جهة المفهوم على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام ويجري ذلك في ساير الاحكام التي لا يمكن تعلقها بموضوعين كما اذا قيل بعت هذا على زيد او بعته زيدا او وهبته لزيد فان تعلق الاحكام المذكورة بزيد يفيد عدم تعلقها بغيره لما ذكرناه ولا ربط له بدلالة المفهوم ولذا يجري ذلك بالنسبة الى الالقاب كما في الامثلة المذكورة قوله وهو مختار اكثر المحققين وقد عزاه اليهم المحقق الكركي والشهيد الثاني وعزي الى الشيخين والشهيد ايض واختاره جماعة من المتاخرين وحكى العولى عن جماعة من العامة ايض منهم ابو الحسين البصري وابن سريج وابو الحسين الكرخي والبيضاوي والرازي وجماعة من الشافعية قوله وهو قول جماعة من العامة فقد حكي القول به عن مالك وابي حنيفة واتباعه واكثر المعتزلة وابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار والامدي واختاره من متاخري اصحابنا الشيخ الحر عاملي وربما يحكى في المسئلة قولان اخران احدهما ثبوت المفهوم بحسب الشرع دون اللغة وثانيهما التفصيل بين الانشاء والاخبار فيثبت في الاول دون الثاني قوله يجري في العرف مجرى قولك الشرط في اعطائه اكرامك فكانه اراد به الاعطاء المامور به فالمقصود اشتراط وجوب الاعطاء به وايضا ظ انه لا معنى لاشتراط نفس الاعطاء بذلك فالمراد اشتراط وجوب الاعطاء او جوازه به وحيث ان المفروض تعليق الامر به عليه فيتعين ارادة الاول فائدته ... في العبارة من اشعار ما بدلالة الشرط على النهي عن الاعطاء عند انتفاء الشرط مع عدم افادته الا انتفاء الحكم بانتفاء الشرط لا ثبوت مقابله للشيء في محله ثم ان المراد بالشرط فيما ذكره هو ما يتوقف عليه الشيء كما هو المتبادر منه في العرف حسبما مر وما يتخيل من انه لا وجه للرجوع في معناه الى التبادر المفيد للظن فان بالنظر الى كون الانتفاء بالانتفاء ح قطعيا بل ضروريا مدفوع بانه ليس المقص من ذلك الرجوع الى التبادر في دلالة توقف الشيء على الشيء على انتفائه بانتفائه ضرورة انه بعد فرض حصول التوقف لا حاجة في استفادة ذلك الى الاستناد الى التبادر اذ هو من اللوازم البينة بالنسبة اليه بل المراد الاستناد الى التبادر في فهم المعنى المذكور من لفظ الشرط فقد بني الاحتجاج في كلامه على مقدمتين احديهما ان مفاد التعليق على جملة الشرطية هو مفاد لفظ الشرط فيما لو صرح بكون مضمون الجملة الاولى شرطا في حصول الثانية والثانية ان مفاد اشتراط شيء بشيء هو توقف ذلك الشيء على الاخر وانتفائه بانتفائه فاستند في اثبات المقدمة الثانية الى التبادر ولم يتعرض لاثبات الاولى لوضوحها عنده فانه لا فرق بين مفاد لفظ الشرط و اداته الا في استقلال الاول في الملاحظة وعدم استقلال الثاني حسبما قرر في الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية ويمكن ان يحمل كلامه على الاستناد الى التبادر بالنسبة الى المقام الاول ايض فيكون قوله يجري في العرف اشارة الى اتحاد مفاد الامرين في فهم العرف وجريان احدهما مجرى الاخر فالدليل المذكور عين ما احتج به الجماعة من التمسك بالتبادر الا انه زاد عليه المقدمة الاولى ايضاحا للمدعى بانه لو استند الى تبادر الانتفاء بالانتفاء من تعليق الحكم بالشرط حسبما ذكروه في المقام تم المرام الا انه لما كان تبادر المعنى المذكور وانفهامه من التعليق المفروض لا يخلو عن خفاء اذ ربما يمنع ذلك ضم اليه المقدمة المذكورة فادعى جريان احد التعبيرين المذكورين مجرى الاخر ثم بين ان المستفاد من التعبير الاخر هو الانتفاء بالانتفاء فيتبين بذلك اثبات المدعى فظهر بما ذكرنا اندفاع ما قد يتخيل في المقام من كون المقدمة الاولى في الاحتجاج لغوا ولذا لم يؤخذ في تقريره المعروف في كتب القوم هذا وقد يورد على الاحتجاج المذكور بوجوه احدها ان الشرط بالمعنى المذكور من المصطلحات الخاصة فكيف يرجع فيه الى العرف العام مضافا الى انه من المعاني المتجددة الحادثة فلا ربط له بما هو محل البحث من الدلالة عليه بحسب اللغة وفيه خلط بين معنى الشرط ويدفعه ان التفسير بهذا المعنى الى العرف وشيوع استعماله فيه عندهم الى ان بلغ حد الحقيقة كما يقضي به ملاحظة تبادره منه في العرف ويجد المعنى المذكور لا يمنع

في المقام اذ ليس الكلام في مفاد لفظ الشرط بل في مدلول الجملة الشرطية واذا ظهر ان مفاد الاشتراط الحاصل من الجملة الشرطية هو مفاد لفظ الشرط
عندنا تم ما المدعى وان كان ثبوت المعنى المذكور للشرط بالوضع للاحق اذ لا يلزم منه كون مفاد الجملة الشرطية مستحدثا ايضا ثانيها وضوح الفرق بين
مفاد الامرين فان مفاد لفظ الشرط توقف المشروط على حصوله وانتفاؤه بانتفائه من غير دلالة فيه على حصول المشروط بحصوله بخلاف الجملة الشرطية لما عرفت من
الاتفاق على دلالته بوجود المشروط عند وجوده فلا يتجه الحكم بكون الجملة الشرطية جارية مجرى العبارة المذكورة وفيه انه ليس المراد توافق مفاد العبارتين
من جميع الوجوه بل المراد توافقهما في افادة ذلك وانما استفيد ذلك من الجملة الشرطية مع ما يزيد عليه ثالثها انه ليست ادوات الشرط موضوعة للانتفاء بالانتفاء
اذ ليس ذلك معنى لها بقياسها بالاتفاق بل انما هو من لوازمه حسب ما تقرره الشرط فلا وجه للاستناد الى التبادر الذي هو من امارات الوضع ويدفعه انه ليس
المقصود في المقام دعوى تبادر الانتفاء عند الانتفاء ابتداء من نفس اللفظ حتى يرد ما ذكر بل المدعى انه يتبادر منه معنى لا ينفك عن ذلك فالمقصود افهام ذلك المعنى
منه معنى لا ينفك عن ذلك فالمقصود تفهيم ذلك المعنى منه بالواسطة وليس ذلك من امارات الحقيقة كما بيانه في محله رابعها انه ان اريد بالشرط في قوله الشرط في
اعطائه اكرامك هو ما يتوقف عليه الاعطاء حسب ما مر من تفسيره فدعوى كون الجملة الشرطية مفيدة لذلك محل منع اذ القدر الذي يسلم دلالته عليه هو تعليق
وجود الجزاء على وجود الشرط فالمراد بالشرط الذي وضعت تلك الادوات بازائه هو مجرد تعليق الشيء على الشيء وارتباطه به دون المعنى المذكور وان اريد
بالشرط ما علق عليه مضمون جملة اخرى وارتبط به فالتبادر والمدعى محل منع وكون مفاد قولنا الشرط في اعطائه اكرامك المعنى المذكور انتفاء
الامر بالاعطاء عند انتفاء الاكرام اول الدعوى ويدفعه ان كون المتبادر من الجملة المذكورة هو مفاد الشرط بالمعنى الاول ظاهر بالوجدان ومن البين
ان لا ملازمة بينهما بالمعنى الاخير حصول المناقضة ظاهرا بين قول القائل اكرم زيدا على كل حال من الاحوال سواء جاءك او لم يجئك اكرمك او لم يكرمك
وقوله اكرم زيدا ان جاءك وان اكرمك لذا يجعل حكم الثاني عدولا عن الاول ورجوعا عنه الى غيره خامسها ان قوله الشرط في اعطائه اكرامك
يفيد انحصار الشرط فيه ولا دلالة في قوله اعط زيدا ان اكرمك على ذلك وفيه انه لما كان مفاد الجملة الشرطية هو الوجود عند الوجود والانتفاء عند
الانتفاء لو لا انحصار الشرط في وجود الاكرام في ذلك والا لم يجب الاعطاء بمجرد وجود الشرط المذكور فلا تفاوت في ذلك بين مفاد الامرين هذا ويمكن
الاحتجاج على ذلك بوجهين اخرين احدهما نص جماعة من اهل اللغة على ما حكي بدلالته على ذلك فقد عزى الزركشي الى كثير من اهل اللغة منهم ابو
عبيد وغيره بحجية مفاهيم المخالفة ما عدا اللقب وقولهم حجة في ذلك فدعوى [illegible] ذلك بمنع الاخفش وغيره منه لا انه يمكن دفعه بتقديم الاثبات على
النفي وانحصار الاول بفهم العرف وموافقته لقول الاكثر لا يقال ان الاستناد الى كلام اهل اللغة انما يتم لو قلنا بكون اللفظ موضوعا بازاء ذلك وقلنا
بكونه بعضا من الموضوع له واما لو قلنا بكون الدلالة عليه التزامية كما هو الاظهر حسب ما سيجيء بيانه ان شاء الله فلا وجه للرجوع فيه اليهم لدوران
مدار الملازمة بين الامرين من غير حاجة فيه الى نقل النقلة لانا نقول انا نرجع الى اهل اللغة فيما هو في اثبات وضعه لما هو ملزوم لذلك
لا في دلالته على اللازم بعد تعيين الملزوم ثانيهما عدة من الروايات الدالة عليه فمنها ما رواه القمي في تفسيره والصدوق في معاني الاخبار عن الصادق
في قوله تعالى في قصة ابراهيم بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال ما فعله وما كذب ابراهيم قلت فكيف ذلك قال انما قال ابراهيم فاسئلوهم
ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا وما كذب ابراهيم واورد عليه بانه لا دلالة فيه على حجية المفهوم بل على
جواز ارادته ولا كلام فيه وكان المقصود بذلك ان مراد الامام بيان عدم كذبه في الحكم المذكور بان حكمه بكون ذلك من فعل كبيرهم معلق على نطقهم فليس
الاخبار به مطلقا حتى يلزم الكذب ولا دلالة اذن في ذلك على حكمه بعدم فعله مع عدم نطقهم بل ذلك انما يجوز ان يكون مرادا وان لا يكون قلت من الظاهر ان دفع
الكذب عنه حاصل بالوجه المذكور من غير دلالة فيه على ثبوت المفهوم اصلا فلا وجه للاستناد الى تلك الرواية من الجهة المذكورة لكن بها [illegible] على ذلك
حيث انه استفاد من ذلك انهم ان لم ينطقوا لم يفعل شيئا واضح في استفادة ذلك من التعليق المذكور ودلالته على المطلوب هو محل الشاهد به يندفع الايراد المذكور
ومنها ما ورد في تفسير قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيما رواه المشايخ الثلاثة باسنادهم عن عبيد بن زرارة انه سئل عن الصادق عن تلك الاية فقال ما ابينها من شهد فليصمه
ومن سافر فلا يصمه وذكر النهي في المفهوم اما من جهة دلالته على رفع الوجوب لوروده في مقام توهم الحظر حيث يدل على تعلقه او من جهة كون صيامه متوقفا على التوظيف
فبعد انتفاء الامر يكون تحريمه والاول اظهر فالمناقشة في دلالته من جهة ان ما يدل عليه غير ما يقولون به ساقطة ومنها ما ورد في قوله ادعوني استجب لكم فيما رواه الفقيه
في الصحيح عن الصادق انه قال له رجل جعلت فداك ان الله يقول ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا قال لانكم لا توفون الله بعهده فانه تعالى قال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم
[illegible] لتعليق الظاهر من الاية انتفاؤه تعالى بانتفاء وفائكم بحيث لا توفون الله بعهده لا يفي لكم بعهدكم ومنها ما ورد في قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم
عليه حيث قال لو سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن تأخر فلا اثم عليه فان ظاهره ان ذلك من اجل اثبات الاثم بالتأخير من جهة المفهوم لولا انه تعالى صرح بخلافه
الى غير ذلك مما ورد مما لا يقف عليه المتتبع وقد يستدل في المقام بعدة من الاخبار ولا دلالة فيها على ذلك فمنها ما رواه العياشي عن الحسن بن زياد قال سألته عن رجل طلق امرأته
فتزوجت بالمتعة اتحل لزوجها الاول قال لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق وجه
الاستدلال انه اسند الى عدم تحليل المتعة من جهة انتفاء الطلاق فيها اخذا بمفهوم الشرط في قوله فان طلقها الاية حيث علق نفي الباس عن الرجوع بالطلاق وحيث
لا طلاق فلا تحليل وفيه انه لا يتعين الوجه في ذلك فيكون الاستناد الى المفهوم بل يحتمل ان يكون الاستناد فيها الى قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره بملاحظة قوله
فان طلقها الا من جهة مفهوم بل لدلالته على ان النكاح المعتبر في التحليل هو ما يقع فيه الطلاق والمتعة لا يتعلق بها طلاق ومنها ما ورد من ان يعلى بن امية سأل عمر بن
الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال له عمر قد عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله فقال صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فهما من ذلك انتفاء القصر مع انتفاء الخوف وهما من اهل اللسان ولما ذكر عمر ذلك للنبي اقره على ذلك واجاب بانه صدقة وفيه انه يمكن ان
يكون تعجبهما من جهة تبيين الفصل في صورة الامن مع اختصاص حكم القصر بمقتضى منطوق الاية الشريفة بصورة الخوف فيكون الحكم في غيرها على مقتضى الاصل من تمام

كما هو ظ من الخارج ويشهد له اللفظ المنصيص الدال على الخوف فيجاب عنه بمنع كون الاصل في الصلوة التمام اذ ليس في الكتاب ما يدل عليه وقد دلت رواية زرارة
فانهما قالتا ان صلوة السفر والحضر كانت ركعتين فقصرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر مضافا الى انه لو كان التعجب من جهة انتفاء التمام مع قضاء الاصل به لكان المناسب
ان يقولا ما بالنا لا نتم فظهر بذلك انهما تعجبا من حصول القصر مع انتفاء الشرط وفيه ان ظ الاية الشريفة يعطي كون الاصل هو التمام وكون الاصل الاولي فيها هو الركعتين
حسب ما دلت عليه رواية [illegible] ان ثبت لا يدل على عدم انقلاب الاصل كما يومي اليه ظ الاية وغيرها ومن الجائز ان يكون التعجب من ثبوت حكم القصر مع اختصاص الاية بصورة
الخوف فقالا ما بالنا نقصر وقد امنا وليس في ذلك خروج عن ظ السياق اصلا كما لا يخفى ومنها ما ورد من انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن
يغفر الله لهم قال لازيدن على السبعين فدل ذلك على انه فهم من تعليق عدم المغفرة على الشرط المذكور ان حكم الزيادة غير حكم السبعين وهو موهون جدا لمنافاته
صحة الخبر فانه ما كان يستغفر للكفار بعد ورود النهي عنه وليس الملحوظ في ذكر السبعين خصوص ذلك العدد بل انما يذكر في امثال ذلك للدلالة على الكثرة وانما اريد
في المقام بيان عدم حصول الغفران لهم على اكد الوجوه لوضوح ورود ذلك عنه فالمراد بالفاظها الشفقة والرافة اسماله للقلوب ومع الغض عن جميع ذلك فليس في الخبر
دلالة على استفادته من ذلك حصول الغفران لهم بالزيادة اذ قد يكون ذلك من جهة احتمال حصول الغفران لهم بالزايد لخروجه عن مدلول تلك الاية هذا وقد يحتج
على نفي المفهوم المذكور بوجوه اخر ضعيفة منها ما تمسك به العلامة في النهاية من ان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قطعا فلو لم يستلزم عدمه عدمه لكان
كل شيء شرطا لغيره والتالي واضح الفساد فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وهو كما ترى لا يبتني على الخلط بين اطلاقي الشرط فان الشرط الذي لا يستلزم وجوده الوجود
هو الشرط بالمعنى المصطلح والشرط المقصود في المقام يستلزم وجوده الوجود في الجملة قطعا اذ هو قضية منطوق الكلام ومنها ان المذكور بعد ان واخواتها شرط
بالنسبة الى ما يتفرع عليه من الجزاء وكل شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط اما الصغرى فلاطباق علماء العربية على ان ان ونحوها من حروف الشرط فيكون مفادها
مفاد الشرط واما الثاني فلان ذلك هو المراد بالشرط الا ترى انهم يعدون الوضوء شرطا للصلوة ومعلومية العوضين شرطا لصحة البيع وتسليم الثمن في المجلس شرطا
لصحة السلم وتقابض العوضين في المجلس شرطا لصحة الصرف الى غير ذلك ويعنون بذلك توقف ما يشترط بها من صحة الصلوة والبيع والسلم والصرف بذلك وفيه
ما عرفت من كونه خلطا بين اطلاقي الشرط فان المراد بالشرط في المقامات المذكورة ونحوها هو الشرط بمعنى المصطلح دون ما هو المقصود في المقام وكون الشرط بالمعنى
المتنازع فيه مما يتوقف عليه وجود المشروط ولا يحصل من دونه اول الكلام ومنها انهم جعلوا التقييد بالشرط من مخصصات العام كالاستثناء فكما ان حكم المستثنى منه
فكذا الشرط ويدفعه انه ليس المناط في حصول التخصيص اثبات الحكم المخالف للعام بالنسبة الى المخرج كيف ولو كان كذلك لما كان يعقل الخلاف في كون الاستثناء من
النفي اثباتا او لا مع ان الخلاف فيه معروف في كتب الاصول فنقول ان المناط في التخصيص اخراج الخاص عن العام اما بان يراد به الباقي كما هو الجمهور او بان يتعلق
الحكم بالباقي فيكون التخصيص قرينة على خروج القدر المخرج عن متعلق الحكم مع استعمال اللفظ في الكل كما هو الوجه الاخر حسب ما فصل الكلام فيه في محله وعلى كل
من الوجهين فقضية التخصيص عدم شمول الحكم المتعلق بالعام لجميع جزئياته المندرجة فيه لا بحسب الواقع ليلزم منه اثبات خلافه للمخرج عنه بل بحسب ما افاده
فقضية ذلك عدم افادة الكلام ثبوت حكم العام للمخرج عنه واين ذلك من اثبات خلافه له نعم قضية خصوص الاستثناء ذلك نظرا الى قضاء التبادر به وهو
بالنسبة الى الاستثناء من الاثبات محل وفاق وبالنظر الى الاستثناء من النفي محل خلاف معروف فحمل سائر المخصصات على الاستثناء قياس محض لا شاهد عليه
قوله بان تاثير الشرط اه كانه اراد بذلك ان ما يسلم فهمه من القضية الشرطية هو تعليق وجود الشيء على وجود غيره وارتباطه به مجرد ذلك لا يقضي بانتفائه
بانتفائه اذ كما يكون وجوده مرتبطا بالشرط المذكور يمكن ان يكون مرتبطا بغيره ايضا من غير ان يكون هناك منافاة بين الارتباطين بحسب العرف والعقل فيكون
حاصلا عند حصول ذلك الشرط ويكون حاصلا عند حصول غيره ايضا فلا دلالة فيه على انتفاء المشروط بانتفائه قوله الا ترى انه اه قد يورد عليه ان ذلك ليس
من محل الكلام في شيء اذ ليس هناك تعليق للحكم باحد ادوات الشرط فلا ربط لما استشهد به بما هو المقصود ويدفعه ان مقصود السيد من ذلك التنبيه
على امكان اناطة وجود الشيء وارتباطه بكل من امرين او امور ووقوعه في الشرع من غير حصول منافاة فيه فيندفع بذلك ما يتوهم من المانع العقلي مانع من ارتباط
الشيء بالشيء واناطته به لا يصح القول بوجوده مع انتفاء الاخر وذلك حاصل بما ذكره من المثال وان لم يكن فيه تعليق على الشرط لاتحاد المناط في المقامين على انه
يمكن تقرير ذلك بالنسبة الى الشرط ايضا فان المعنى المستفاد من الاية الشريفة يمكن التعبير عنه في كل من المقدمات المذكورة بحسب العرف واللغة بلفظ الشرط واداته
مع ان غيره يتوب منابه فقد اورد على السيد بوجوه احدها ان ما ذكره السيد قدس سره انما ينافي عموم المفهوم فيكون دفعا لقول من يذهب الى عموم المفهوم اذ هو قائل
بحصول الانتفاء بالانتفاء في الجملة فيما اذا لم يكن هناك شيء من الشرط ولا ما يقوم مقامه فيما اراه ولا ليس في كلام السيد ما يفيد انتفاء الحكم في بعض صور المفهوم
اذ قد يكون الشرط المفروض ما يقوم مقامه جامعا لجميع الفروض الحاصلة نعم لو فرض انتفاء الامرين كان الحكم منفيا الا انه ليس في كلام السيد ما ينفيه حتى ذلك
الفرض حتى يرد بها بل السيد الى تحقق الانتفاء بالانتفاء في الجملة كما يقول القائل بحجية المفهوم وعدم عمومه وثانيها ان مرجع كلام القائل بنفي عموم المفهوم الى نفي
المفهوم فانه يحتمل قيام غيره مقامه في كل من الفروض الحاصلة غاية الامر ان يقول بانتفاء الحكم في بعض الاحوال على سبيل الاجمال وهو لعدم تعيينه لا ينفع في ثبوت المفهوم
نعم يتم ذلك في مقابلة من يدعي ثبوت الحكم في جميع الصور ثالثها ان المدعى ظهور تعليق الحكم على الشرط انتفاؤه بانتفائه وهو لا ينافي قيام [illegible] الدليل
على قيام غيره مقامه فليس في قيام بعض الشروط مقام بعض دلالة على انتفاء الظهور المذكور الا ان يدعى غلبة ذلك بحيث لا يبقى معه ظهور [illegible] اللفظ
لكن بلوغه الى ذلك الحد في محل منع فينبغي الاخذ بظاهر ما يقتضيه اللفظ الى ان يقوم دليل على قيام غيره مقامه كما يقول القائل بحجية المفهوم وفيه ان مقصود السيد
منع الظهور المدعى فان اقصى ما يفيده اللفظ حصول الاناطة في الجملة وهو لا ينافي الاناطة بالغير ايضا ولا عدمه اذ ليس في الكلام ما يفيد انحصار المناط فيه فاذا دار
الامر من غير ظهور لاحدهما لم يبق هناك دلالة على الانتفاء بالانتفاء في خصوص شيء من الصور نظرا الى احتمال حصول ما يقوم مقام الشرط المفروض في خصوص كل منها فليس
السيد قائلا بحصول المقتضي للانتفاء محتملا لوجود ما يمنع منه حتى يدفع ذلك بالاصل بل يمنع من حصول المقتضي ايضا فان مجرد اناطة وجود الشيء بالشيء في الجملة
لا يقضي باناطة عدمه بعدمه اذ قد يكون عدمه منوطا بعدم امور شتى وانتفاءه [illegible] المنع المذكور في تحقيق الجواب ان يقال ان الظاهر من تعليق الشيء على الشيء

انا المقدر وجوده بوجوده وتعلقه وارتباطه به كما يشهد به ملاحظة العرف وهو منفا توقفه عليه وقضية التوقف هو الانتفا بالانتفا الا ان يقوم دليل
مخرج عن ذلك لفظ يفيد توقفه على ما يعم ذلك وغيره ثالثها ما اشار اليه المص في الجواب عن الحجة وسياق الكلام فيه انش قوله لو كان انتفا الشرط الخ لا يخفى انه لا
اشعار في الاية الثانية بعدم دلالة الشرط على انتفا المشروط بانتفائه اقصى الامر عدم ارادة ذلك منها كما هو الحال في ايات كثيرة ورد فيها التعليق على الشرط من غير ارادة
انتفا الحكم المعلق بانتفائه وكان الوجه في الاحتجاج بها انه لو كان مفاد الشرط هو الانتفا بالانتفا لم يحسن التعليق في الاية الشريفة مع عموم المنع اذ لا اقل من ايهامه خلاف
ما هو الواقع من غير باعث عليه فلما علق المنع عليه مع ما هو معلوم من الخارج من عموم الحكم تبين عدم افادة التعليق انتفا الحكم مع انتفا ما علق عليه قوله لم يكن ذلك
الشرط وحده شرطا فيه يورد عليه بان فيه خلطا بين ما اريد بالشرط في محل النزاع والشرط بمعنا المصطلح فان كون الشرط في المثال المذكور هو مفهوم احدهما انما يوافق
المعنى الثاني دون الاول اذ لا يعقل ان يق بكون الجملة التالية لاداة الشرط هو مفهوم احدهما نفهم السيد انه يصح ان يعلق في العرف واللغة قبول شهادة الواحد بكل
واحد منهما مع انتفا القبول بانتفا كل منهما لقيام الاخر مقامه ان كان الشرط المصطلح هو مفهوم احدهما ويمكن ان يق ان مراد المص ره انه لما كان التعليق على الشرط
مؤديا لمفاد الشرط المصطلح حسبما مر بيانه وكان الشرط في المقام هو مفهوم احدهما فكان ما ينبغي ان يعلق عليه الحكم المذكور هو ذلك دون كل واحد منهما ولو فرض
تعلق الحكم بكل واحد منهما كان نحو تجاوز عن ظاهر اللفظ حسبما قررناه فيكون مرجع الجواب المذكور الى ما مر من الجواب الذي ذكرناه قوله لكن لا يلزم من عدم الحرمة لا يخفى انه اذا
انحصر تحقق الجزاء في صورة تحقق الشرط لم يتصور حصوله مع انتفا الشرط فيكون انتفائه بانتفا الشرط امرا حاصلا مع قطع النظر عن التعليق وعن دلالة المفهوم على الانتفاء
بالانتفا فلا يكون افادة انتفائه بانتفا الشرط مقصودا من التعليق المفروض وانما اريد به افادة ثبوته عند ثبوت الشرط لكن لا يخرج بذلك عما هو لازم من التعليق و
الاشتراط اذ ليس اللازم منه الا توقف حصول الجزاء على حصول الشرط وهو حاصل في الصورة المفروضة اذ القدر اللازم في تحقق معنى التوقف هو حصول الانتفا بالانتفا
سوا استفيد ذلك من التعليق المفروض او كان معلوما في نفسه فمن ذلك قولك ان نجس زيد لا جلده مشغولا وان ركب في بيتك فاكب حمارا وان زاد زيد شيئا لم يكرهه
احد على تركه وان امر زيد بشيء او نهى عنه لم يجبر احد على عصيانه الى غير ذلك من الامثلة ومن ذلك التعليق الحاصل في الاية الشريفة اذ مفاد الامر انهن ان اردن التعفف
حرم عليكم اكراههن على البغاء وقضية ذلك توقف حرمة الاكراه على البغا على ارادتهن التعفف وهو [illegible] لتوقف ثبوت موضوع الاكراه على ارادة التعفف فالتوقف المستفاد
من القضية الشرطية حاصل في المقام الا انه لا يراد من الاية افادة الانتفا بالانتفا نظرا الى وضوحه من الخارج فليس في الاية الشريفة خروج عن ظ ما يقتضيه القضية
الشرطية اصلا فهذا تحقيق الحال على حسب ما ذكره المص ره من الجواب عن الاستدلال وفيه تامل سيجي الاشارة اليه انش قوله لانهن اذا لم يردن التحصن الخ لا يخفى انه
يمكن حصول الواسطة بين الامرين لامكان الخلو عن الارادتين كما هو الحال في المتردد ومعه يمكن الاكراه على البغاء من غير ارادة التحصن بنا على تفسير الاكراه بحمل الغير
على ما لا يريده لا على ما يكرهه كما فسره المص ومع الغض عن ذلك فعدم تحقق الاكراه على البغا مع ارادتهن ذلك العفاف غير ظاهر ايضا لامكان ان يردن البغا بغير ان يكرههن
المولى على البغا ولا يصح ان يق قد اردن التعفف فانه انما يصدق ذلك مع عدم ارادتهن البغا اصلا قوله اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى اورد عليه بان ذلك لا يوافق
ما يستفاد من كلام المص من كون الدلالة في المقام وضعية فان الدلالة الوضعية لا يفرق الحال فيها بين ظهور فائدة اخرى للاشتراط وعدمه الا ان يق باعتبار الوضع
للقيد المذكور وحينئذ فالوضع هو تعسف كيف لم يعهد نحوه في شيء من الاوضاع اللفظية نعم يوافق ذلك القول بكون الدلالة الحاصلة في المقام عقلية صيانة لكلام
الحكيم عن اللغوية كما سيجي الاشارة اليه وهو عينها اختاره المص ره ويدفعه ان ذلك انما يلزم لو التزم المص كون الدلالة في المقام وضعية حاصلة من تعلق
الوضع به او تضمن الكل وليس في كلام المص ما يفيد ذلك اقصى الامر ان يكون الدلالة عنده وضعية حاصلة من تعلق الوضع بما يلزم منه ذلك فرجوعه الى البنا
في المقام لا يتعين ان يكون لاجل اثبات الموضوع له بل يمكن ان يكون من جهة اثبات وضعه لما يلزم منه ذلك لينتقل بسببه اليه حسبما مر بيانه وح فيمكن ان يكون ظهور
فائدة اخرى للاشتراط صارفا للفظ عن حقيقته اعني الدلالة على التوقف والارتباط الملزوم لانتفا الحكم بانتفائه فيكون الاستعمال مجازا او يق بكون التعليق
والاشتراط ظاهرا في ارادة التوقف الملزوم للانتفا بالانتفا نظرا الى فهم العرف من اجل انصراف المطلق الى الفرد الظاهر والشايع وح فيرتفع الفهم المذكور بانضمام
امر اخر اليه يقتضي ظهور ثمرة اخرى للاشتراط غير الانتفا بالانتفا من غير لزوم تجوز في المقام وكان هذا هو الاظهر في المقام حسبما ياتي بيانه وان لم يوافق ما
ذكره المص قوله ويجوز ان يكون فائدته في الاية لا يخفى ان مجرد قيام الاحتمال المذكور غير نافع في المقام مع استناد المعنى الاول الى الوضع اذ ثمرة القول بتحقق المفهوم هو
الحمل عليه عند دوران الفائدة في الاشتراط بين الوجهين نعم انما يتم ذلك بنا على كون الدلالة في المقام عقلية كيف ولو كان مجرد احتمال ملاحظة فائدة اخرى قاضيا
بانتفا المفهوم لجرى في كثير من الشروط فلا يتحقق هناك مفهوم في الغالب ومع انحصار الفائدة في افادة الانتفا لا يبعد تسليم المنكر له فيؤول ذلك الى انكار المفهوم
وقد يحمل كلامه على اسقاطها ملاحظة الفائدة المذكورة حتى يكون منافيا عما وضع له قوله او ان الاية نزلت فيمن يردن التحصن الخ يريد بذلك ان مورد الاية هو خصوص من يردن التعفف
فعلق الحكم على الشرط المذكور تنصيصا على بنا الحكم في مورد النزول ولا يريد بذلك مجرد احتمال نزولها فيمن يردن التعفف ويكرههن المولى ليرد عليه ان قيام
نظير احتمال المذكور حاصل في اكثر الشروط قوله ولا ريب ان الظ يدفع بالقاطع قد يقال انه ليس ملحوظ المستدل لزوم جواز الاكراه على البغا بنا على حجية المفهوم اذ ليس ذلك مما
يتوهم في المقام بل مراده لزوم دلالة الاية على ذلك فلا بد من صرفها عنه من جهة الاجماع بنا على القول المذكور وذلك لا يناسب ما يقتضيه البلاغة لكون الاشتراط ح
خالية عن الفائدة بل مخلة بالمقصود توقف صرفه على ملاحظة الدليل من الخارج ومثله لا يليق بكلام البلغا فضلا عن كلامه تع وح فلا يلائمه ما ذكر في الجواب
هذا وهناك وجوه اخر قد يتمسك بها القائل بنفي المفهوم المذكور لا باس بالاشارة الى جملة منها منها انه لو دل لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية اما
المطابقة والتضمن فظ كيف ولو دل عليه باحد الوجهين لكان منطوقا واما الالتزام فلان من شرطه اللزوم العقلي او العرفي وكلاهما منتفيان في المقام وذلك
انه لا ملازمة بين حصول الجزاء عند حصول الشرط وانتفائه عند انتفائه لا عقلا ولا عادة ولذا لا يراد بها الانتفا عند الانتفا في كثير من المقامات ويدفعه
احيانا كون الدلالة في المقام تضمنية حسبما ذهب اليه بعض المحققين كما سيجي الاشارة اليه انش نعم فلا وجه لدعوى ظهور فساده ولا لزوم كونه منطوقا
لما عرفت من ان مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم كما نصوا عليه كون متعلق الحكم مذكورا في احدهما غير مذكور في الاخر وفيما نحن فيه الوجه المذكور خلاف

التحقيق

التحقيق كما سنبينه انش فالاظهر في الجواب ان يق بحصول الدلالة الالتزامية لا بدعوى حصول الملازمة بين ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وعدمه عند عدمه
لوضوح خلافه بل لان المفهوم من القضية الشرطية شيء يلزم من ارادته الانتفا عند الانتفا اما عقلا او عادة او عرفا نظرا الى جريان المخاطبات العرفية
على ذلك وانصراف ذلك منه عند الاطلاق ومنها انه قد جرت الاستعمالات بذكر الشرط تارة وارادة الانتفا بالانتفا وتارة مع عدم ارادته وقد وقع استعمال
الفصحا والبلغا على الوجهين وقد حكي عن الشيخ الحر انه ذكر في الفوائد الطوسية مائة وعشرين اية من القران لم يوجد فيها مفهوم الشرط وذكر ان
الايات التي اعتبر فيها مفهوم الشرط لا تكاد تبلغ هذا المقدار وكذا الاخبار واكثر كلام البلغا وح فكيف يوثق به بجعله دليلا على ارادة المتكلم له من غير قيام
قرينة عليه ويدفعه ان مجرد ورود الاستعمال على الوجهين لا ينافي ظهوره في ارادة الانتفاء بالانتفا كما هو الحال في ساير الالفاظ الا ترى ان استعمال الامر في
الندب فوق حد الاحصا ومع ذلك فيه ظهور في الوجوب عند التجرد [illegible] ان انصرافه الى الوجوب يحمل عليه كما هو بعد ملاحظة فهم العرف فكذا الحال في المقام مع ان كون
الشيوع هنا بالغ المثابة غير ملاحظ لتجرد ورود الاستعمال على الوجهين لا يقضي بترديد بين الامرين ومنها انه لو دل لكان اما بالعقل او بالنقل والاول
لا دخل له بالاوضاع والثاني اما متواتر او احاد والاول غير ثابت والا لقضى بارتفاع الخلاف وحصول الثاني لا يثمر في المقام اذ الاحاد لا يفيد العلم والمسئلة
اصولية لا بد فيها من العلم وضعفه مما عرفت مرارا مضافا الى ان الوجه المذكور لو تم لقضى بالوقف في الحكم لا بنفي الدلالة كما هو المدعى وقد جرت طريقة المتوقفين
على الاحتجاج بمثل ذلك في امثال هذه المقامات الا ان يقال ان قضية الوقف هو نفي الحكم بالمفهوم في مقام الحمل ومنها حسن الاستفهام عن حال انتفا الشرط فانه
يفيد اجمال اللفظ وعدم دلالته على حكم انتفائه اذ مع الدلالة عليه لا يحسن الاستفهام كما لا يحسن الاستفهام عن مفهوم الموافقة بعد ملاحظة المنطوق و
وهنه ظاهر ايضا كما عرفت في نظائره والفرق بين ذلك ومفهوم الموافقة ظاهر لصراحة الاول دون الثاني ومنها انه يصح التصريح بالمفهوم بعد ذكر المنطوق من غير
ان يعد ذلك لغوا فيصح ان يقال ان جاءك زيد فاكرمه وان لم يجئك لم يجب عليك اكرامه ولو دل الاول على الثاني لكان ذكر الثاني بعد الاول لغوا مستهجنا
وليس كذلك كما يشهد به العرف ويدفعه ان فيه وضح اذ فائدة ذكر المفهوم التصريح بما يقتضيه الظاهر وهو امر واقع في الاستعمالات مطلوب في المخاطبات سيما اذا
كان للمتكلم اهتمام في بيان الحكم ومنها انه لو دل على ذلك لزم التناقض او التاكيد عند التصريح بنفي المفهوم او بثبوته والاول باطل والثاني خلاف الاصل
وكان ذلك بمنزلة قولك لا تقل لوالديك اف واضربهما او ولا تضربهما وجوابه اذ لا تناقض في المقام فقصوى الامر قيام ذلك قرينة على الخروج عن ظ التعليق و
انه اذا دل الدليل على انتفا الحكم المذكور من التعليق كان التصريح به تاكيدا ولا مانع منه والفرق بين ذلك وبين المثال المفروض [illegible] لمنصوصية المثال في
حرمة الضرب كما انه تابيه ومنها انه لا فرق بين قولنا في الغنم السائمة من التقييد بالوصف في الغنم ان كانت سائمة من التقييد بالشرط وكما يصح التعبير عما هو
المراد بالتركيب الوصفي يصح التعبير عنه بالتقييد بالشرط من غير فرق بين التعبيرين في المفاد وكان التقييد بالوصف لا يفيد انتفا الحكم مع انتفا الوصف فكذا
التقييد بالشرط مضافا الى ان كلا من الشرط والوصف من المخصصات الغير المستقلة فاذا كان مفاد تخصيص الوصف قصر العام على الموصوف بالوصف المفروض مع
السكوت عن حال فاقد الوصف فكذا الحال في التخصيص المستفاد من الشرط وجوابه ظهور الفرق بين التعبيرين ولو عند القائل بحجية مفهوم الوصف فان مفهوم الشرط اقوى
دلالة عنده واما عند المفصل في الحجية كما هو الاشهر فالامر واضح وكون التخصيص الحاصل بالصفة بالسكوت عن غير محل الوصف لا يقضي بجريانه في الشرط مع اختلافهما
في المفاد كيف وهو منقوض بالاشتراك مع الاستثناء في كونه مخصصا غير مستقل مع ظهوره في نفي الحكم العام عن المخرج ومنها انه لو دل على الحكمين لجاز ان يبطل حكم المنطوق
ويبقى ارادة المفهوم كما يجوز عكسه مع انه لا يجوز ذلك فيه مع عدم وضوح الملازمة المدعى انه انما يتم لو قلنا بكون دلالته على الانتفا بالانتفا تضمنية وهو ضعيف كما سيجي
بيانه انش واما لو قلنا بكونها التزامية فهي انما تتبع ارادة المنطوق فمع عدم ارادة المنطوق لا يجي الدلالة على لازمه هذا وحجة القول بالتفصيل بين الخبر والانشاء
ان الجملة الواقعة بعد ادوات الشرط انما تقع شرطا لحكم المتكلم بالجزاء على ما يشهد به التبادر كما في قولك ان زال الثلج فاليوم بارد وقضية ذلك انتفا الاخبار مع انتفا
الشرط المفروض لا انتفا الحكم المخبر به فعدم حصول الاخبار بشيء لا يستلزم عدمه بخلاف الانشاء فان انتفا الانشاء يستلزم انتفا اصل الحكم الحاصل بذلك الانشاء ورد
انه ليس هناك داع مع قطع النظر عن الانشاء الحاصل فان حصول الواقعي تابع لما يدل عليه لفظ الانشاء واجيب عنه بان الخبر المذكور لا يفيد نفي الدلالة على الانتفاء
في شيء من الصورتين بل يفيد خلافه فان المقصود في المقام دلالة الاشتراط على انتفا الحكم المعلق على الشرط بانتفائه وقد قضى به الخبر المذكور في كل من الصورتين
ويسلمه القائل المذكور وغيره انه يجعل المعلق على الشرط هو الحكم بمعنا المصدر دون النسبة التامة وهو كلام اخر لا ربط له بدلالة المفهوم وان كان فاسدا في نفسه
اذ الظ كون الشرط شرطا لنفس النسبة لا للحكم بها كما هو ظ من ملاحظة الاستعمالات نعم ان الاشارة اليه مما يكون شرطا للحكم في بعض الامثلة فهو خارج
عن ظ اللفظ يتوقف على الاضمار او التجوز نظرا الى القرينة القائمة عليه ليس الكلام فيه فمرجع التفصيل المذكور الى التفصيل في دلالة انتفا الشرط على انتفا اصل الحكم
اعني النسبة التامة بين الوجهين المذكورين ولا التفصيل في الدلالة على الانتفا بالنسبة الى الحكم الذي علق عليه الشرط المذكور كما هو محط الكلام في المقام فالقائل المذكور
مفصل بالنظر الى ما يقول الاكثر باطلاق الانتفا بالانتفا بالنسبة اليه فتامل باطلاق الانتفا بالانتفا بالنسبة الى ما يقتضيه تعلق الشرط به ويمكن تقرير الحجة بوجه اخر يفيد التفصيل
في اصل الحكم المعلق عليه ذلك بانه يق ان تعليق الحكم على الشرط انما يفيد الحكم بوجوده على تقدير حصول ذلك الشرط من غير اشعار فيه بملاحظة نفسه بانتفاء ذلك الحكم
عند انتفائه ولا منافاة بينه بل يجوز فيه الامران ولذا جرت الاستعمالات المتداولة في كلام الفصحاء والبلغاء على الوجهين الى غير ذلك مما يتمسك به القائل بنفي المفهوم
لكن يلزم من ذلك انه ان كان المعلق عليه حكما انشائيا انتفاء ذلك الانشا بانتفا شرطه فانه لما كان الحكم الانشائي حاصلا بايجاد المتكلم وانشائه وكان ايجاد المتكلم
تابعا للفظه الدال عليه مع تقييد المتكلم الجملة الانشائية بالشرط المفروض لا يكون الانشا الحاصل بذلك الكلام شاملا لغير تلك الصورة وقضية ذلك انتفاء
الانشا المذكور بانتفا الشرط وهذا بخلاف الاخبار اذ ليست النسبة الحاصلة هناك تابعة لايجاد المتكلم وانما هي امر واقعي حاصل في نفس الامر مع قطع النظر عن اخبار
المتكلم به فاذا فرض بنا المتكلم لحصول الحكم في بعض الفروض لم يكن فيه دلالة على انتفائه في غير تلك الصورة لكن قد عرفت وهن ذلك فان القول بانتفاء ذلك الانشاء
المخصوص بانتفاء شرطه مما يقول به القائل بحجية المفهوم والقائل بنفيه لذا يجري ذلك بالنسبة الى الالقاب ايضا ولا يقول احد من المحققين بحجيته فمرجع الكلام المذكور الى

انه ولو بنفي حجية المفهوم راسا وقد عرفت ما فيه وعرفت تصحيح دلالته على انتفاء مطلق النسبة الانشائية بالنسبة الى الانشاءات ايضا واما حجة المفصل بين الشرع وغيره فلم نقف عليها وكان الوجه فيه ما استند اليه الثاني لحجية المفهوم مع ما ذكر من الاخبار على اعتبار المفهوم كما اشرنا الى جملة منها واستناد العلماء خلفا عن سلف بعدة من المفاهيم حتى انه حكى الشهيد الثاني في التمهيد عن بعض فقهائنا اجماع الاصوليين على حجية مفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وحكى بعض الاصحاب عن بعضهم حكاية الاجماع على اعتبار المفهوم في قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وفيه ما عرفت من وهن الوجوه المذكورة للثاني والروايات الواردة في ذلك واستدلال العلماء بالمفاهيم من الشواهد على المختار ولا اشعار فيها باختصاص ذلك بعرف الشرع بعينه اصلا هذا ولنختم الكلام في المرام برسم امور احدها ان المدار في حصول المفهوم في المقام على دلالة الكلام على التعليق وربط احدى الجملتين بالاخرى بان يفيد اناطتها بها فلا فرق اذن بين الادوات الدالة عليه كان ولو الموضوعتين لخصوص التعليق وافادة الاشتراط والاسماء المتضمنة لمعنى الشرط كمهما وكلما ومتى ومن ونحوها ولو كان ذلك في بعض الاحيان من جهة قيام شاهد عليه كما في الذي يأتيني فله درهم وان اختلف الحال فيها وضوحا وخفاء فان قلت اذا كان الموصول في المثال المفروض غير متضمن للشرط في نفسه لزم ان يكون ارادة ذلك منه خروجا عن مقتضى وضعه فيلزم ان يكون مجازا وهو خلاف الظاهر فكيف يجمع بين الامرين قلت ما ذكر من التجوز انما يلزم اذا قلنا باستعمال الموصول في خصوص الاشتراط بان يكون المراد منه ذلك بنفسه كما هو الشأن في المعاني المجازية وان كانت افادته بتوسط القرينة وليس كذلك بل الظاهر ارادة التعليق من الخارج كزيادة الفاء في الجزاء فافادة الاشتراط هناك انما يجيء من القرينة وذلك كاف في المقام وقد يقال بنحو ذلك في الاسماء المفيدة للاشتراط الا ان هناك فرقا من جهة غلبة تلك الارادة فيها وقلتها في غيرها وقد ذهب بعض ائمة العربية الى القول باضمار ان قبلها ويؤيد ما قلنا الفرق في افادتها ذلك بين الوقوع في صدر الكلام وغيره كما في قولك من جاءك فاكرمه واكرم من جاءك وكذا كلما جاءك زيد فاكرمه واكرم زيدا كلما جاءك وكيف كان فالمدار في المقام على فهم التعليق والاشتراط لا على وضع اللفظ له غاية الامر ان ما وضع اللفظ بازائه يحمل عليه الى ان يجيء قرينة على خلافه وما يستفاد منه التعليق لا من جهة الوضع يتبع حصول ذلك الامر ويختلف الحال في تلك الافادة ظهورا وخفاء من جهة اختلاف المقامات وظهور القرينة وخفائها كما هو معلوم من ملاحظة الاستعمالات ومن ذلك الوقوع في جواب الامر كما في قولك اكرم زيدا اكرمك وقد ادعى اشتمال الامثلة المفهوم المستفاد من ذلك في الاية الشريفة هذا وقد يتوهم بعض تعميم في المقام خصوص الحكم بالتعليق بكلمة ان بخصوصها حيث قرروا المسألة في خصوص التعليق بها كما في المحصول وفي بعض الزبدة وغيرها وليس كذلك بل انما عبروا بذلك على سبيل التمثيل حيث ان كلمة ان هي الشايعة في التعليق كيف وما ذكروه من الدليل يعم الجميع وقد نص جماعة من علماء الاصول على التعميم وفهم العرف حاصل في الجميع ثانيها ان دلالة المفهوم في المقام هل هي من قبيل التضمن والالتزام او افادة عقلية غير مندرجة في الدلالات اللفظية اقوال اوسطها اوسطها والمحكى عن بعض افاضل المحققين هو الاول والمعزى الى اكثر اصحابنا المتأخرين هو الثالث لان مفاد الاشتراط تعليق الحكم بالشرط وارتباطه واناطته به بحيث يفيد توقفه عليه كما مر بيانه ومن البين ان توقف الشيء على الشيء لا يعقل الا مع انتفائه بانتفائه فمدلول المنطوق هو الحكم بالوجوب عند الوجود على سبيل توقف الثاني على الاول والانتفاء بالانتفاء من اللوازم البينة للتوقف وليس جزءا من مفهومه كما لا يخفى والحاصل ان مفاد التعليق على الشرط كما في قولك هذا شرط في هذا او موقوف على كذا فكما ان كلا من اللفظين دال بالدلالة الالتزامية على انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وانتفاء المتوقف بانتفاء ما يتوقف عليه فكذا في المقام وان اختلفا في ظهور الدلالة فالدلالة هناك من قبيل المنطوق كما اشرنا الاشارة اليه هنا من قبيل المفهوم فان قلت ليس مفاد قولك هذا موقوف على هذا الا اناطة وجوده بوجود الاخر وعدمه بعدمه فيكون الانتفاء عند الانتفاء مدلولا تضمنيا كذلك قولك هذا شرط في كذا لاخذ الانتفاء عند الانتفاء في معنى الشرط فكيف يعد ذلك من دلالة الالتزام ويستند اليه في محل البحث قلت الظاهر ان الدلالة على الانتفاء بالانتفاء في المقامين التزامية من توقف الشيء على الشيء هو افتقاره اليه بحيث لا يتحقق الا بتحققه فالانتفاء بالانتفاء من لوازم المعنى وقيوده حيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كما لا يخفى عند التأمل الصادق وكذا الحال في لفظ الشرط اذ هو ارتباط خاص يلزمه الانتفاء عند الانتفاء فالمأخوذ فيه هو التقييد المذكور واما نفس القيد فهي خارجة عن مفاده وتعريفه بانه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود تعريف باللازم كما هو ظاهر لفظ اللزوم المأخوذ في حده فاذا كانت الدلالة في صيغة لفظ الشرط والتوقف التزامية فكيف يكون دلالة الجملة الشرطية الظاهرة في التوقف والشرطية تضمنية فالتحقيق انه ليس مفاد التعليق على الشرط الا الحكم بوجود الجملة الجزائية عند وجود مفاد الجملة الشرطية على سبيل توقفه عليه واناطته به والانتفاء عند الانتفاء من لوازم تلك الاناطة والارتباط المدلول عليها بالمنطوق حجة القول بكون الدلالة تضمنية وجوه احدها ان الحكم بالانتفاء عند الانتفاء مندرج في الموضوع له داخل فيه كما هو مقتضى التبادر وفهم العرف اذ المفروض فهمهم من التعليق المفروض الوجوب عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء فكل من الامرين جزء من المعنى الموضوع له فلا يكون التزاما اذ هو دلالة اللفظ على الخارج اللازم وهذا ليس بخارج ثانيها ان الدلالة الالتزامية لا تستدعي كون المدلول بها مرادا للمتكلم اذ المعتبر فيها هو اللزوم الذهني ليحصل الانتقال من احدهما الى الاخر وقد تكون بين الملزوم ولازمه الذهني معاندة في الخارج كالعمى والبصر فمقتضى الدلالة الالتزامية هو الفهم والانتقال الى المعنى واحضاره في البال وهو غير كونه مرادا من اللفظ مقصودا بالافادة فيبعد البناء على ثبوت الدلالة على الانتفاء في المقام وهو مراد قطعا فلا تكون الدلالة عليه التزامية ثالثها ان اللزوم الذهني منتف في المقام فلو لم نقل بكون الدلالة في المقام تضمنية لزم انكار الدلالة اللفظية في المقام بالمرة وهو فاسد اذ من المعلوم ان هناك مدلولين احدهما منطوق العبارة وهو الحكم بالوجوب عند الوجود والاخر مفهومها وهو الحكم بالعدم عند العدم ومن الواضح ان الحكم بالوجود عند الوجود لا يستلزم الحكم بالعدم عند العدم بوجه من الوجوه فتبين من ذلك ان القول بالدلالة اللفظية في المقام يستلزم القول بكونها تضمنية ويرد على الاول ما عرفت من ان المفهوم عرفا من التعليق المذكور ليس الا الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل توقف الثاني على الاول واناطته به واللازم من ذلك هو الحكم بالانتفاء عند الانتفاء حسبما قررنا فليست دلالته على الانتفاء بالانتفاء الا بعد الدلالة على الحكم بالوجود عند الوجود ليكون كل منهما تضمنية يشهد بذلك انه في مفاد الجملة المفروضة ملاحظة تقدم فهم الاول على الثاني والانتفاء منزلته وبجهة فهم الامرين منها لا يقضي بكون الدلالة تضمنية بعد كون طريق الفهم منها على ما ذكرنا حسبما مر بيانه ومنه يظهر الجواب عن الثالث اذ ليس مفاد

المنطوق

المنطوق مجرد الحكم بالوجود عند الوجود على الاطلاق بل مقيدا بالنحو المذكور واستلزام ذلك للانتفاء عند الانتفاء واضح لا يخفى وعلى الثاني ان مجرد كون الدلالة التزامية وان لم يقض بكون اللازم مرادا لكن لا يلزم من ذلك عدم دلالته عليه مط بل الحق في ذلك التفصيل وذلك لان اللازم ان كان من اللوازم الذهنية للشيء ولو بحسب العرف من غير ان تكون هناك ملازمة بينهما في الخارج كما في العمى والبصر فمن الظاهر ان ارادة الاول لا يقضي بارادة الثاني وانما يتبعه الثاني في الفهم خاصة وان كان اللازم المذكور مما لا ينفك عنه الشيء في الخارج كما اذا كان مما لا يحصل ذلك المعنى في الخارج بدونه فلا تأمل في كونه مرادا نظرا الى عدم حصول المراد الا به غاية الامر ان لا يكون مرادا من نفس اللفظ ابتداء اذ المفروض خروجه عن المعنى المراد ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مرادا اصلا و يتضح ذلك بملاحظة سائر المقامات الا ترى ان قولك هذا فوق هذا يدل على تحتية الاخر وقولك ذلك تحت هذا يدل على فوقيته وقولك هذا موقوف على كذا يدل على انتفائه بانتفائه وكذا قولك هذا شرط في هذا الى غير ذلك من الامثلة فاللوازم المذكورة وان كانت خارجة عن مدلول اللفظ الا انها مرادة التزاما نظرا الى عدم تحقق تلك الحقيقة الا بها نعم لو لم يكن هناك لزوم في الواقع بين المعنيين لم يعد ذلك من الدلالة اللفظية بمعناها المعروف وان كان اللازم حاصلا قطعا والدلالة عليه حاصلة ايضا بملاحظة مدلول اللفظ بعد تصور الطرفين والنسبة ومع ضم الواسطة الخارجة اليه ايضا كما هو الحال في وجوب المقدمة بالنسبة الى ما دل على وجوب ذيها والحاصل ان المدلول الالتزامي ان كان لازما خارجيا للمعنى المطابقي كان مرادا في الجملة على وجه اللزوم التبعية فان كان مع ذلك لازما ذهنيا كان مدلولا لفظيا والا خرجت الدلالة عليه من الدلالات اللفظية وعلى كل حال فليس ارادة ذلك اللازم في المقام باستعمال اللفظ فيه اذ ذلك انما يكون بارادته من اللفظ ابتداء على ما مر تفصيل القول فيه في محله وليس ذلك من شأن المداليل الالتزامية عندنا ولو اريد من اللفظ كان لا يكون اللفظ مستعملا فيه فهو اذن مندرج في المطابقة من تلك الجهة لكونه مجازا فيه وقد عرفت سابقا ان الاظهر رواج المجاز في المطابقة حجة القول الثالث انه لو كانت الدلالة لفظية لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية نظرا الى ان مفاد التعليق المفروض ومدلوله المفروض ليس الا ارتباط الوجود بالوجود والحكم بوجود احدهما على تقدير وجود الاخر ومن البين ان الانتفاء عند الانتفاء ليس عين ذلك ولا جزءه ولا لازمه فلا يندرج في شيء من الثلث وانهم قد نصوا على ان التعليق على الشرط انما يقتضي الانتفاء عند الانتفاء على القول به ان لم يظهر للشرط فائدة سواه واما مع تحقق فائدة اخرى سوى ذلك فلا دلالة فيه على الانتفاء وهذا لا يتم مع كون الدلالة عليه لفظية اذ مجرد وجود فائدة اخرى للتعليق لا يقضي بالخروج عن مدلول اللفظ وصرفه عما وضع بازائه اذ لا بد من البناء عليه حتى يثبت المخرج والقول باشتراط وضعه لذلك المفهوم لعدم ظهور فائدة اخرى حتى انه لا يكون مع ظهور فائدة اخرى موضوعا لذلك فلا ينصرف الاطلاق اليه مستنكر جدا وكانه عديم النظير في الاوضاع اللفظية ذلك كاف في دفعه واما الوجه في الدلالة العقلية فهو على ما قرره بعض الافاضل ان اللفظ لما كان وافيا بالاطلاق ولم يكن يتعلق بذكر القيد غرض في الظاهر سوى انتفاء الحكم بانتفائه يحصل الظن بانه لانتفاء الحكم عن غير محل القيد فلولا ملاحظة ذلك لكان اعتبار القيد عبثا لغوا لا حاجة الى ذكره وان لم يكن حاجة الى تركه ايضا فمن الواجب عند الحكيم ترك ما لا حاجة الى ذكره وتركه لان العبث فعل ما لا فائدة في فعله لا ترك ما لا فائدة في تركه فحاصل الاستدلال ان المظنون والمعلوم انحصار فائدة القيد المذكور في انتفاء الحكم عن غير محل القيد فلولاه لزم العبث ظنا او يقينا اذ المظنون والمعلوم خلو كلام المتكلم عن العبث فينتج العلم او الظن بانتفاء الحكم عن غير محل القيد عند المتكلم وهو المط ثم قال ان هذا الوجه يعم ساير المفاهيم سوى مفهوم اللقب ويختص بما اذا انتفى الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور وقد يورد عليه باختصاص الوجه المذكور بما اذا كان المتكلم حكيما اذ لا يجري ذلك في غيره فلا تكون الدلالة حاصلة بالنسبة الى الكلام الصادر من سائر المتكلمين ويدفعه ان الظاهر من قاعدة الوضع البناء على صون الكلام عن اللغو مع الامكان حكيما كان المتكلم او غيره حتى يتبين الخلاف نعم يرد عليه ما افاده بعض افاضل المحققين من ان هذا الوجه انما يتم اذا علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد ومع هذا الفرض فالنزاع مرتفع اذ لا خلاف في ارادة ذلك مع انتفاء غيره من الفوائد في كلام الشارع والا لزم اللغو والعبث تعالى الله سبحانه عنه وانما الخلاف فيما اذا دار الامر في الشرط بين ان يكون للتخصيص او لغيره فهل الاصل الحكم بالاول حتى يظهر خلافه او لا بد من التوقف حتى يقوم دليل منفصل عليه فالقائلون بالحجية ذهبوا الى الاول والنافون الى الثاني فالشرط المذكور من القائل بحجية المفهوم غفلة ورجوع الى القول بعدم الحجية قلت كان مقصود القائل المذكور ترجيح هذه الفائدة على الفوائد المحتملة وحاصل كلامه انه ان كان هناك فائدة ظاهرة غير ذلك فلا دلالة في التعليق على الانتفاء واما اذا لم يكن هناك فائدة اخرى في الظاهر وان قام احتمال فوائد عديدة فالظاهر كون الفائدة هو التخصيص فالمطروح انحصار الفائدة فيه فانه اظهر الفوائد ويومي اليه قوله ان المظنون والمعلوم انحصار فائدة التقييد الخ فليس ما ذكره مقصورا على صورة العلم بانتفاء سائر الفوائد كما ذكره في الايراد فعلى هذا لو فرض انتفاء الظن في خصوص بعض المقامات فلا دلالة عنده لتمسك بالوجه المذكور والايراد عليه من هذه الجهة نعم يتوجه عليه منع ما ادعاه من الظهور اذ لم يتبين وجه لاستظهاره ومع ذلك فقد ذكر في اخر كلامه ان الوجه المذكور مخصوص بما اذا انتفى الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور ودون ذلك يدفع ما ذكرناه من التوجيه للمذكور الا ان يؤول العبارة المذكورة بما لا يخالف ذلك ولا داعي اليه ثم ولبعض الافاضل في تقرير الدلالة العقلية مسلك اخر محصله ان كل متكلم عاقل اذا امكن تأديته المراد بلفظ مطلق فلم يكتف به وعبر بالمقيد يعلم انه اراد بذلك فائدة لا تحصل الا به فيما من اللفظ المطلق فان لم تكن هناك فائدة سوى انتفاء الحكم بانتفاء القيد فلا نزاع في حصول القطع او الظن بارادته انما النزاع فيما اذا كان هناك فوائد عديدة ولا دليل على تخصيص احديها بالارادة فهل يتوقف في ذلك ويقدم بعضها فذكر انا اذا تتبعنا التعليقات على الشروط وجدنا الاغلب فيها البناء على الفائدة المذكورة فليرجح البناء عليها بالنسبة الى غيرها من جهة ملاحظة تلك الغلبة والكثرة فاذا رأينا جملة شرطية لا قرينة فيها على ملاحظة فائدة معينة من تلك الفوائد يحصل لنا الظن بتوسط استحالة خلوها عن الفائدة او بعدها بانه من القسم الغالب ثم استشكل في جواز الاعتماد على الظن المفروض لعدم دليل قاض بحجيته فان القدر المعلوم من حجية الظن في الالفاظ ما كان من جهة الدلالة المطابقية او الالتزامية البينة ولو كان اللزوم فيها عرفيا قلت ما ذكره من التشكيك في حجية الظن المفروض على فرض حصوله فلا ريب فيه وهناك ليس الظن المفروض ظنا عقليا خارجيا بل من قبيل القرينة المنضمة الى اللفظ المبينة للمراد ولا ريب في الاكتفاء بالقرائن الظنية اذ لم يعتبر احد الذهنيين ان تكون مفيدة للعلم ومن الحجة بان المخاطبات العرفية في ذلك مثل العلم

والامور المفيدة للظن كما لا يخفى ولو سلم اعتبار العلم في القرائن العقلية المنضمة الى الالفاظ الكاشفة عن المراد بها فلا يجري ذلك بالنسبة الى الغلبة المدعاة لوضوح جريانها الخارجي المباني على الرجوع الى الغالب في حمل الالفاظ حتى انه قد يرجح المجاز المشهور على الحقيقة لقوة الشهرة حسبما مر بيانه ومن هنا يظهر المناقشة في عد ما لو جعل المذكور من الادلة العقلية لو جعلنا الى القرينة العرفية ثم ان ينبغي الكلام في كون الغلبة المدعاة في المقام بالغة الى حد يوجب الظن لو قطع النظر عن سائر الوجوه المفيدة لذلك هو في حيز المنع وعلى فرض كونها كذلك فلا منافاة فيها لما بيناه بل هي مؤيدة لحملها على ما قلنا ولا يمنع ذلك من الرجوع الى التبادر كما هو الشأن في غيره من الموارد لامكان قطع النظر عن ملاحظة الغلبة والرجوع الى التبادر والمنع من حصول الفهم في المقام مع قطع النظر عن ملاحظة ما ذكر مدفوع بما بيناه من الدليل والوجهان المذكوران لعدم افادة اللفظ ذلك ممنوعان اما الاول فبما بيناه من التبادر وغيره واما الثاني فبالمنع من كونه مجرد دعوى فائدة اخرى باعثا على الصرف من ذلك نعم لو ظهر ان هناك فائدة اخرى ملحوظة للمتكلم تقضي ذلك صحة عنده وهو ظاهر بناء على ما استظهره من انصراف التعليق الى ذلك لكونه الظاهر فيه فاذا قامت القرينة على ملاحظة فائدة اخرى في التعليق تعين له ولو يفتح ملاحظة عليه من دون لزوم تجوز كما سيجيء بيانه انشاء الله واما على القول بكون المفهوم مدلولا تضمنيا او التزاميا باللزوم البين لما وضع له اللفظ فلا بد من التزام التجوز ويجعل ذلك قرينة صارفة عن الحقيقة كما نص عليه بعض هؤلاء

ثم ان ثالثها قد عرفت ان المختار كون دلالة التعليق المذكور على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط من قبيل دلالة الالتزام فلو قام دليل على عدم ارادة المفهوم وان التعليق انما حصل لفائدة اخرى فهل هناك تجوز في اللفظ نظرا الى دلالة انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له او لا تجوز في اللفظ نظرا الى ان ذلك امر خارج عن موضوع اللفظ فعدم ارادته في المقام لا يقضي بالخروج عن مقتضى الوضع فيها وانت خبير بان الوجه الثاني تام اذا كان اللزوم في المقام عرفيا لا عقليا اذ يصح الحول بتخلف اللازم لقيام دليل عليه اما اذا كان اللزوم عقليا حسب ما عرفت فلا يصح ذلك لامتناع الانفكاك ح فيكون عدم حصول اللازم اذن دليلا على عدم ارادة الملزوم فيلزم الخروج عن مقتضى المنطوق القاضي بالتجوز في اللفظ حسب ما ذكر في الوجه الاول نعم يمكن ان يقال ان مفاد التعليق على الشرط هو ربط الجزاء بالشرط وهو ظاهر في توقفه عليه وانما يلزم من ذلك عقلا هو الانتفاء بالانتفاء الا ان دلالة التعليق على التوقف المذكور ليس بالوضع بل من جهة ظهور التعليق فيه بحسب العرف كما في نظيره من انصراف الطلب الى الوجوب فاذا قام دليل على عدم ثبوت المفهوم ظهر عدم كون التعليق هناك لافادة التوقف بل لامر اخر كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه واكرم زيدا ان اكرمك وانا اهانك وكما الحال في قوله في كتب الفقهاء حيث يراد به مجرد الفرض والتقدير الى غير ذلك ولا يجوز في شيء منها لحصول التعليق وربط احدى الجملتين بالاخرى في الجملة الذي هو مفاد ادوات الشرط غاية الامر عدم دلالتها على التوقف والاناطة وليس ذلك مما وضع له بخصوصه بل انما يستظهر ذلك منه حين الاطلاق على الوجه الذي قررناه فاذا قامت قرينة على خلافه لزم الخروج عن مقتضى الظهور المذكور وهذا الوجه غير بعيد بعد امعان النظر في ملاحظة الاستعمالات العرفية وظاهر المصنف التزام التجوز على ما يستفاد من ملاحظة دليله المذكور وهذا هو المتعين لو قيل بكون الدلالة على المفهوم تضمنية لكونه استعمالا للفظ الموضوع للكل في الجزء كما انه يتعين البناء على الحقيقة لو قلنا بكون الدلالة عقلية حسب ما مر

رابعها المعروف بينهم عموم الحكم في المفهوم بمعنى انتفاء الحكم على جميع صور انتفاء الشرط ولا يظهر فيه خلاف بينهم سوى ما ذكره العلامة في التهذيب في دفع احتجاج الشيخ للمنع من سؤر ما لا يؤكل لحمه بقوله ع كل ما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب حيث قال انه يكفي في صدق المفهوم مخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت فيه ح لا تدل الرواية على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والاخر يجوز فان الانقسام الى القسمين حكم مخالف للمنطوق ثم اورد على ذلك بانه اذا تساوى احد قسمي المسكوت عنه والمنطوق في الحكم انتفت دلالة المفهوم والمفروض البناء على دلالته واجاب عنه بان انتفاء الدلالة لحصول التنافي بين المنطوق والمفهوم بما ذكره وهو كما ترى صريح في البناء على عدم العموم في المفهوم وكلامه المذكور وان كان بالنسبة الى مفهوم الوصف الا انه بعينه جار في مفهوم الشرط ايضا واعترض عليه بعض محققي المتأخرين بان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا عن غير محل النطق والمراد بالمنطوق في مفهوم الشرط والوصف ما تحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا مما جعل متعلقا له وبغير محل النطق ما ينتفي عنه القيد من المتعلق ولا يخفى ان متعلق القيد هنا هو قوله كل ما اي كل حيوان اذ القيد المعتبر هو كونه ماكول اللحم فالمنطوق هو ماكول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره والشرب منه وغير محل النطق هو ما انتفى عنه الوصف وهو غير ماكول اللحم من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت المنع لانه اللازم لرفع الجواز قال وان فرض عدم هذا شيئا فليوضح بالنظر الى مثال المشهور واعني قوله ع في سائمة الغنم زكوة فانه على تقدير حجية المفهوم يفيد نفي الوجوب في مطلق المعلوفة بلا اشكال والتقريب فيه ان التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني وصف السوم فالمنطوق هو السائمة من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكوة فاذا فرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محله كان مقتضيا هنا النفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم فيدل على النفي من كل معلوفة من الغنم واورد عليه بعض افاضل المحققين بان التنافي لعموم المفهوم انما يدعى ان اللازم للقول بحجيته هو اقتضائه نفي الحكم الثابت للمنطوق عن غير محل النطق على وجه رفع الايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي وهو صريح كلام العلامة حيث قال وهو لا يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين فما ذكره من ان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير محل النطق ان اراد به السلب الكلي فهو اول الكلام كيف وهو عين النزاع والا فمسلم ولا يجدي نفعا انتهى كلامه في الحل ما مر ظنك لا يخفى ان الموضوع في المثال المفروض هو كل حيوان والقيد المأخوذ فيه المعلق عليه الحكم المذكور وهو كونه ماكول اللحم فيكون مفاد العبارة الحكم على كل واحد من الحيوان بعدم المنع من سؤره مع وصف كونه ماكول اللحم فتنتفيه ذلك بناء على القول بالمفهوم ثبوت المنع بالنسبة الى سؤر احاد الحيوان مع انتفاء القيد المذكور فيه فرجع هذا التعليق الى تعليق الحكم في كل فرد لوجود القيد المذكور فيه فيرتفع الحكم عن كل منها مع انتفائه ح فكيف يصح القول بالاكتفاء في صدق المفهوم برفع الايجاب الكلي نعم لو كان عموم الحكم وشموله للافراد معلقا على الوصف المذكور وصح ما ذكره لقضاء ذلك برفع ذلك العموم مع انتفائه فيكتفي في مفهومه برفع الايجاب الكلي حسب ما ذكره لكن ليس مفاد المنطوق ذلك كما لا يخفى ثم ان توضيح الكلام يستدعي بسطا في المقام فنقول انه قد يراد بعموم المفهوم شموله نفي الحكم الثابت للمنطوق لجميع صور انتفاء الشرط ووجوهه فيكون الحكم الثابت في صورة وجود الشرط منتفيا عن ذلك الموضوع على جميع

اى من الثلاثة

صور

صور انتفاء ذلك الشرط بمعنى عدم توقف انتفائه على قيد اخر بل بمجرد انتفاء الشرط المفروض ينتفي الحكم وقد يراد به شمول نفي الحكم لجميع صور الانتفاء بحيث يتكرر انتفاء ذلك الحكم بحسب تكرر انتفاء الشرط مثلا اذا قال ان لم يجئك زيد فلا يجب عليك اكرامه يكون مفاده على الاول انه مع حصول المجيء كيف كان يجب الاكرام ولا يدل على تعدد الاكرام وتكرره بحسب تكرر المجيء وان قيل بافادته العموم على الوجه الثاني افاد ذلك وانت خبير بان من الواضح المستبين عدم اقتضاء التعليق المذكور بالعموم على الوجه الثاني في المثال المفروض اصلا نعم قد يستفاد منه ذلك اذا قام في بعض الصور والتفصيل انه قد لا يكون المنطوق مشتملا على العموم اصلا لا في الاشتراط ولا في الموضوع ولا في الجزاء كالمثال المتقدم وقد يكون هناك عموم اما في الاشتراط نحو كلما اهانك زيد لم يجب عليك اكرامه واما في الموضوع سواء كان استغراقيا افراديا كما في قولك كل ماء ان كان قدر الكر لم يتنجس بالملاقاة او بدليا كقولك اي حيوان اذا كان ماكول اللحم جاز الوضوء من سؤره واما في متعلق الشرط نحو ان اتاك زيد في كل يوم من شهر رمضان فزره في العيد واما في الجزاء المترتب على الشرط نحو ان جاءك زيد فاعطه كل ما عندك وان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وفي هاتين الصورتين قد يكون العموم استغراقيا افراديا وقد يكون بدليا موضوعا للعموم كذلك وقد يكون عمومه البدلي من جهة الاطلاق ويختلف الحال فيها حسب ما نبينه انشاء الله تع فهذه وجوه خمسة اما الاول فلا يفيد الا رفع ذلك الحكم مع انتفاء الشرط من غير دلالة على التكرار اصلا ولا فرق بين كون الشرط والجزاء ايجابيين او سلبيين او مختلفين غير ان كلا من الشرط والجزاء ان كانا ايجابيا اكتفى في صدقه بمجرد حصول فرد منه وان كان سلبيا توقف على رفع الجميع هذا في المنطوق واما في المفهوم فالامر بالعكس فانه في الايجابي يتوقف على رفع الجميع وفي السلبي يكتفي فيه بحصول فرد منه من غير فرق في ذلك بين الشرط والجزاء فلا بد من نفي الجميع في الاول على الاول حتى يحكم بنفي الجزاء وعلى الثاني لا بد من عدم ادخال شيء من افراد الجزاء في الوجود ويكتفي بوجود فرد منه في الحكم بترتب الجزاء في الثاني على الاول وثبوت فرد من الجزاء على الثاني والمراد بعموم المفهوم ح ما قررناه من كون الانتفاء حاصلا على جميع صور انتفاء الشرط من غير توقف على قيد اخر لكونه على نحو خاص او في صورة مخصوصة لما عرفت من دلالة التعليق على توقف المعلق على وجود المعلق عليه وقضاء التوقف عقلا بانتفاء المتوقف عند انتفاء المتوقف عليه مط ففي المثال المفروض لو تحقق المجيء على اي نحو كان وجب الاكرام ولا يدل على وجوبه كلما تكرر المجيء اصلا واما الثانية فتفيد الحكم بتكرر انتفاء الجزاء كلما تكرر انتفاء الشرط ففي المثال المفروض يجب عليه الاكرام في كل صورة انتفت الاهانة والوجه فيه ظاهر نظرا الى افادة اعتبار الاشتراط في كل صورة من صور الخصوص من الشرط فينتفي الجزاء في كل من تلك الصور بانتفاء الشرط فيها ويثبت خلافه فينحل التعليق المفروض الى تعليقات شتى والمستفاد منه اذن انتفاء الحكم في كل منها بانتفاء شرطه واما الثالثة فالحكم فيها كالثانية لاعتبار الاشتراط اذن في كل واحد من احاد الموضوع فيلزمه الحكم بالانتفاء بحسب انتفاء الشرط في كل من تلك الاحاد ففي المثال الاول يحكم بالتنجس بالملاقاة في كل ماء مع انتفاء كريته وفي الثاني يحكم بالمنع من الوضوء من سؤر اي حيوان لا يؤكل لحمه واما الرابعة فقد يكون الحكم بالجزاء فيها معلقا على حصول الجميع وعدم حصوله او على حصول اي منها او عدم حصوله كذلك فعلى الاول يتوقف ثبوت الجزاء على حصول الجميع وينتفي بانتفاء بعض منها اي بعض كان وعلى الثاني يفيد عكس المذكور وعلى الثالث يفيد ترتب الجزاء على اي واحد كان من تلك الاحاد وترتب نفيه على حصول بعض منها اي بعض كان وعلى كل حال فلا دلالة في العبارة على التكرار لا في المنطوق ولا في المفهوم واما الخامسة فتفيد توقف ثبوت العموم على تقدير حصول الشرط فان كان الجزاء موجبة كلية دل المنطوق على توقف الايجاب الكلي على حصول ذلك الشرط فيكون مفاد مفهومه رفع الايجاب الكلي الحاصل بالسلب الجزئي على تقدير انتفاء الشرط من غير دلالة فيه على السلب الكلي بوجه من الوجوه وان كان الجزاء سالبة كلية دل على توقف السلب الكلي على حصول الشرط المفروض فيكون مفهومه رفع السلب الكلي الحاصل بالايجاب الجزئي عند انتفاء الشرط من غير اشعار فيه بالايجاب والسلب الكلي هذا اذا كان عمومه افراديا واما ان كان بدليا فان كان ايجابيا افاد في المنطوق ترتب حصول فرد منه على الشرط المذكور والاكتفاء فيه باي فرد كان وافاد في المفهوم السلب الكلي اذ ثبوت الحكم على وجه العموم البدلي ايجاب جزئي فيكون رفعه في المفهوم السلب الكلي ومنه يعلم عدم الفرق بين كونه موضوعا للعموم البدلي كما في المثال المتقدم وما يستفاد ذلك من جهة الاطلاق كما اذا قال ان جاءك زيد فاعطه شيئا فان مفهومه عدم وجوب اعطائه شيئا على سبيل السلب الكلي على تقدير عدم المجيء وان كان سلبيا افاد استغراق الاحاد في المنطوق فيكون مفاده في المفهوم رفع السلب الكلي فهو في الحقيقة يندرج في القسم المتقدم اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان ما ذكره المحقق المذكور وقد سبقه الى انتصاره للعلامة انما يتم لو كان مفاد الحديث المذكور من قبيل القسم الخامس ليكون مفاده رفع الايجاب الكلي انما بالسلب الجزئي حسب ما قرره وليس الحال كذلك بل هو من قبيل الصورة الثالثة حيث ان العموم فيها انما اعتبر في الموضوع وقد عرفت قضاء ذلك عموم المفهوم على الوجه الذي قررناه فما ذكره العلامة من جواز الانقسام الى القسمين في جهة المفهوم كما ترى ومن غريب الكلام ما رايته في تعليقات بعض الاعلام على كتاب مدارك الاحكام حيث قال في الاحتجاج بمفهوم قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء على تنجس ما دون الكر بملاقاة كل واحد من النجاسات نظرا الى عموم شيء المذكور في المنطوق فيسري العموم الى المفهوم ايضا فكما يفيد منطوقه عدم تنجس الكر بشيء من النجاسات يفيد مفهومه تنجسه بكل منها ووجه ذلك بانه لما كان عدم تنجسه بشيء من النجاسات على الكرية كان ذلك بمنزلة تعليق عدم تنجسه بكل واحد واحد منها على ذلك فينحل ذلك التعليق الى تعليقات عديدة ويكون مفاد كل منها تنجس الماء بها مع ارتفاع الشرط الذي هو الكرية وانت خبير بالبون البين بين ما ذكره وما هو مفاد التعليق المذكور في الرواية اذ من الواضح انه ليس المعلق هنا على الشرط المذكور الا عدم تنجسه بشيء من النجاسات اعني السلب الكلي وقد عرفت ان لا دلالة في انتفاء الشرط ح الا على انتفاء ذلك الحكم الحاصل بالايجاب الجزئي ولا دلالة فيه في ذلك على حصول التعليق بالنسبة الى احاد النجاسات اصلا فاين يكون انتفاء الحكم على سبيل الايجاب الكلي كيف ولو صح ما ذكره لكان مفهوم قولك اذا اهانك زيد فلا تعطه شيئا من مالك الحكم بجواز اعطائه جميع ماله مع انتفاء الاهانة وقولك ان لم تقلد احدا من السفهاء فلا تعتمد بشيء على الفقراء الحكم تعتمد بجميع الاشياء عليهم مع قدرة الى غير ذلك من الامثلة مع ان الفرد فاسده بخلافه كما هو غاية الوضوح عند ملاحظة العرف والذي ان ما ذكره في المقام انما نشأ من الخلط بين ما فصلنا من الامثلة خاصة بها انه لو كان المنطوق مقيدا بقيد اعتبر ذلك القيد في المفهوم ايضا فلو كان الماء ذلك القيد ماخوذا في الشرط كما في قولك ان جاءك زيد في الكوفة على تقدير عدم مجيئه في تلك

الوقت سوا جاءه في وقت آخر او لا وان اخذ في الجزاء دل على انتفاء ذلك المفيد عند فوات شرطه كما اذا قال ان جاءك زيد فاكرم العلماء الطوال دل الاشتراط على عدم وجوب اكرام خصوص العلماء الطوال عند عدم مجيئه دون مطلق العلماء فالحكم في غير الطوال مسكوت عنه اثباتا ونفيا في المنطوق والمفهوم نعم لو قلنا بحجية مفهوم الوصف دل على عدم وجوب اكرامهم في صورة المجيء وفي صورة عدم مجيئه يكون الحكم فيهم مسكوتا عنه بتلك الملاحظة ايضا فان التقييد بالصفة انما هو في صورة المجيء خاصة وربما يسري الى البعض دلالة مفهوم الشرط على انتفاء الحكم عنهم مطلقا مع انتفاء الشرط فان ثبت القول به فهو موجه فهذا اذا كان التقييد بالمتصل واما اذا كان بالمنفصل فهل يقضي ذلك باعتبار التقييد في المفهوم ايضا وجهان من اطلاق اللفظ فيكون المفهوم ايضا مطلقا غاية الامر قيام الدليل على تقييد المنطوق فيقتصر عليه اخذا بمقتضى الاطلاق في غير ما قام الدليل على التقييد ومن ان المفهوم تابع للمنطوق فاذا كان المنطوق مقيدا في الواقع تبعه المفهوم في ذلك وكان هو الاظهر ولو خص العام في المنطوق قضى ذلك بتخصيص المفهوم ايضا الا انه يثبت في المنطوق للمستثنى خلاف حكم المستثنى منه وفي المفهوم لا يثبت له خلاف حكمه بل المستثنى هناك مسكوت عنه اذ الاشتراط المذكور انما يثبت للمستثنى منه فيفيد نفي ذلك الحكم الثابت للباقي عند فقدان الشرط المفروض ولا يسري الاشتراط الى المستثنى حتى يفيد نفي الحكم الثابت له عند فوات ذلك الشرط وهو يجري في التخصيص بالمنفصل ما ذكرناه في التقييد به ثانيها انه ذكر بعضهم لحجية مفهوم الشرط وغيره شرطا الاول ان لا يكون ثبوت الحكم في غير محل النطق اولى او مساويا للمحل النطق كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وقولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه الثاني ان لا يكون الحكم واردا مورد الغالب كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وقوله ص لا يصح يجوز شهادة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها اذا كان معهما غيرهما وفي الاحكام انه اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل النطق بالذكر فخرج مخرج الاعم الاغلب لا مفهوم له وقريب منه ما في المستصفى وعن بعض شرح المبادي حكاية الاتفاق عليه وذكر في النهاية في مفهوم الوصف انه اذا خرج التقييد مخرج الاغلب فانه لا يدل على النفي اتفاقا كما في قتل الاولاد فانه غالبا لخشية الاملاق ويظهر من نهاية المسؤول وجود الخلاف فيه فانه بعد ما ذكر ان ذلك هو المعروف قال ونقل امام الحرمين في البرهان عن الشافعي انه خالفه وكيف كان فكان الوجه فيه انه لما كان الاطلاق منصرفا الى الغالب كان ذكر الشرط او الوصف حاصلا في الغالب كان الشرط او الصفة مساويا للمشروط والموصوف فلا يراد بهما افادة التخصيص وانما يراد بهما نكتة اخرى غير الانتفاء بالانتفاء وعلله بعض الافاضل بان النادر هو المحتاج الى التنبيه والافراد الشائعة حاضرة في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الافهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان تكون شيئا آخر لا تخصيص الحكم بالغالب وانت خبير بان مجرد ما ذكره لا يستدعي دفع المفهوم وعدم ارادة الانتفاء بالانتفاء وليس المقصود بالتقييد المفروض بناء على القول بالمفهوم ثبوت الحكم في محل القيد حتى يتوقف بعدم الاحتياج الى ذكر القيد مع ورود القيد مورد الغالب نظرا الى الاكتفاء فيه بالاطلاق بل المقصود بناء على اعتبار المفهوم انتفاء الحكم عن غير مورد القيد اعني الفرد النادر ولا السكوت عنه ولا اشعار للوجه المذكور بخلافه حتى يلزم ان تكون النكتة في الذكر شيئا آخر كما لا يخفى الثالث ان لا يكون التقييد لاجل وقوع السؤال عنه كما اذا قيل اكرم زيدا ان جاءني فيقول اكرمه ان جاءك وهل في الغنم السائمة زكاة فيقول في الغنم السائمة زكاة ونحوه تقدم السؤال لما اذا ورد ذلك عند وقوع الواقعة الخاصة او نحو ذلك من الاسباب الباعثة على تخصيص الذكر اذ لا دلالة اذن في ذلك على انتفاء الحكم بانتفائه وانت خبير بان مرجع هذه الشروط الى امر واحد هو عدم قيام شاهد على عدم ارادة الانتفاء بالانتفاء بحيث يخرج العبارة بملاحظته عن ظهورها في ذلك سواء اظهر منه خلافه او تساوى الامران فيخرج بذلك عن افادة الانتفاء بالانتفاء وهو مبني على ما استظهرناه من ظهور التعليق في ذلك من غير ان يكون اللفظ موضوعا لخصوص ما ذكر اذ ليس الظهور المذكور الا من جهة الاطلاق فاذا رجح عليه الظهور الحاصل من ذلك زال الاول ولزم الاخذ بالثاني ولو تعادلا لزم التوقف في التنافي بينهما لانتفاء الظهور واما على قول من يجعل الدلالة وضعية فتلك قرينة صارفة له عما وضع له ان كان معرفيتها على سبيل الظهور ما عرفت من الاكتفاء في الصرف واما مع التساوي فلا تكون صارفة عن الحمل عليه الا انها تجعله دائرا بين الوجهين محتملا للامرين فلا يمكن الحكم بارادة الحقيقة وقد عرفت فيما مر ان قرينة المجاز قد تعادل ظهور اللفظ في الحقيقة فيتوقف في الحمل كما هو الحال في المجاز المشهور عند قوم وكيف كان فلا حاجة في المقام الى اعتبار الشرط المذكور اذ المقصود ظهور اللفظ في افادة المفهوم مع انتفاء القرينة وهو لا ينافي انتفاء الظهور لقيام القرينة على خلافه سابعها انه لو علق امورا على الشرط فان كانت تلك الامور مذكورة بلفظ واحد فالظاهر اناطة المجموع بذلك الشرط فيكون مقتضى المفهوم انتفاء المجموع بانتفائه الحاصل برفع البعض الا ان يظهر من اللفظ او الخارج اناطة الحكم في كل منها بالشرط كما في قولك ان جاءك زيد فاكرم العلماء فان الظاهر كون المفهوم منه عدم وجوب اكرام العلماء عند انتفاء المجيء وهو ظاهر في عدم وجوب اكرام احد منهم وان كان دفع الايجاب الكلي حاصلا بالسلب الجزئي فالظاهر من اللفظ في المقام حصوله بالسلب الكلي والوجه فيه ما قررناه من ظهوره في اناطة الحكم في كل من الآحاد بالشرط المذكور وان كانت مذكورة بالفاظ متعددة فالظاهر اناطة كل منها بالشرط المذكور فينتفي كل منها بانتفائه الا ان تقوم في المقام قرينة على اناطة المجموع به فلا يفيد مفهومه ح ما يزيد على انتفاء البعض ثامنها انه لو علق الامر بشيء على كل من شرطين فان صح فيه التكرار فالظاهر من تكرار الامر تعدد المطلوب فينتفي كل منها بانتفاء شرطه وان لم يصح فيه التكرار او قام الدليل على كون المطلوب شيئا واحدا فهل القول بتوقف حصوله على الشرطين معا لدلالة كل من التعليقين على توقف الامر على حصول ذلك الشرط فاذا اخذ بهما لزم القول بتوقفه على حصولهما فيكون كل منهما مقيدا لاطلاق الامر وفيه ما لا يخفى والحق ان يقال ان قضية الجمع فيهما هو البناء على توقف الامر على احد الشرطين فيحصل التكليف بحصول اي منهما وقضية منطوق كل منهما حصوله بحصول ذلك الشرط وقضية مفهومه انتفائه بانتفائه فيكون منطوق كل منافيا لمفهوم الآخر فيقيد به فيقدم جانب المنطوق على المفهوم تاسعها انه ذكر صاحب الوافية ان ثمرة الخلاف في المفهوم انما تظهر فيما اذا كان مخالفا للاصل كما اذا قيل ليس في الغنم زكاة اذا كانت معلوفة فانه يصحح وجوب الزكاة في السائمة ولا يقول بمقتضاه من لا يقول بحجية مفهوم الشرط بخلاف من يقول بحجيته اما اذا قيل في الغنم زكاة اذا كانت سائمة افاد نفي الزكاة في المعلوفة ويقول به من يقول بحجية المفهوم ومن لا يقول به غاية الامر استناد المثبت في ذلك الى المفهوم المعتضد بالاصل والنافي الى مجرد الاصل وذلك لا يثمر في اصل المسألة اذ هما موافقان فيه قال ودعوى حجية المفهوم من القائل بها تماثله بعيد فغفلة من ذلك فانه لما كان حكم الاصل ذلك لم يتكرر في العقول اختلاط الامر عليه بين مقتضى الاصل ومدلول اللفظ فتوهم كون ذلك

مدلولا للفظ

مدلولا للفظ هذا كلامه منقحا واورد عليه غير واحد من افاضل المتأخرين بما توضيحه انه وان كان الحال كما ذكر في الصورة الثانية فيتطابق الاصل والنص على القول بالحجية وينفرد الاصل على القول بالنفي ويشترك الوجهان في ثبوت الحكم الذي هو ملحوظ نظر الاصولي الا ان هناك فرقا بينا بين الثبوتين فانه ان ثبت الحكم ح بالاصل لم يقاوم شيئا من الادلة الدالة على خلافه فان حجية الاصل مغياة بقيام الدليل على خلافه فبعد قيامه لا يقوم حجة في المقام حتى تعارض الدليل المذكور واما اذا كان الثبوت بالنص ودلالة المفهوم فهو يعارض ما يدل على خلافه ولا بد ح من ملاحظة الترجيح ومجرد كون هذا مفهوما لا يقضي بترجيح الآخر عليه اذ رب مفهوم يترجح على المنطوق ومع الغض عنه فقد يكون الدليل من ذلك الجانب ايضا مفهوما فلا بد من ملاحظة المرجح بينهما على القول بحجيته بخلاف ما لو قلنا بسقوط المفهوم وزاد بعض الافاضل في المقام انه اذا كان المفهوم حجة كان الحكم المستفاد منه مأخوذا من قول الشارع فلا حاجة في اثباته الى الاجتهاد بخلاف ما لو بني على الرجوع الى مجرد الاصل فان الاخذ بمقتضاه يتوقف على الاجتهاد واستفراغ الوسع في البحث عن الدليل المخرج عنه ولا يجوز الاخذ بمقتضاه قبل الفحص عن الدليل فان الاصل عام والعمل بالعام قبل الفحص عن المخصص غير جائز وانت خبير بوهن هذه فان كلا من العمل بالاصل والنص عندنا مما يتوقف على الاجتهاد وبذل الوسع ولا ينهض شيء منهما حجة قبل الاجتهاد وبذل الوسع فلا فرق بينهما في ذلك بالنسبة الينا غاية الامر حصول الفرق بينهما كما في اول الامر بالنسبة الى المشافهين ومن بحكمهم حيث انه لا حاجة بعد السماع من المعصوم الى بذل الوسع في ملاحظة المعارض وغيرها في العمل بقولهم بخلاف الاخذ بالاصل المذكور ونحوه ولا يجري ذلك بالنسبة الينا حسبما فصل القول فيه في محله ثم لا يذهب عليك ان ما تقدم من الايراد باثبات الثمرة في الصورة الثانية ايضا غير جيد فانه انما يترتب تلك الثمرة في مواضع نادرة ومقصود صاحب الوافية كون معظم الثمرة في صورة المخالفة للاصل كما اشار اليه في كلامه لا انحصار الفائدة فيه مطلقا حتى يورد عليه بامكان ترتب ثمرة اخرى من تلك الجهة نعم ما ذكره من بيان منشأ الغفلة في المقام فهو موهون جدا لوضوح الفرق بين انتفاء الحكم من اللفظ او الاصل وظهور عدم الفرق في الفهم المذكور بين كون الحكم موافقا للاصل او مخالفا ان فهم توقف الجزاء على الشرط وانتفائه بانتفائه حاصل في الصورتين قوله اختلفوا في التعليق على الصفة هذا هو مفهوم الوصف احد اقسام مفهوم المخالفة وهو على فرض ثبوته اضعف منه من مفهوم الشرط ولذا كان القائلون بمفهوم الشرط اكثر من القائلين به وقد انكره جماعة ممن يقول به ومنهم المصنف ره والمراد بالصفة ما يعم النعت النحوي وغيره والاول يعم ما كان من الاوصاف كاكرم رجلا عالما او غيرها كما اذا كان النعت جملة اسمية او فعلية كاكرم رجلا ابوه عالم او اكرم رجلا اكرمك او من الظروف كاطعم رجلا من الفقراء او من النسب كاهن برجل بغدادي وقد يعم الحكم للصلة وسائر الاوصاف المأخوذة قيدا في الموضوع او الحكم كالحال كاكرم عالما وانصر مظلوما وتواضع لافضل الناس والثاني يعم ما كان وصفا صريحا كاسماء الفاعلين والمفعولين وافعل التفضيل ونحوها وما دل على الوصف وان لم يتجه في الصفات كالمنسوبات نحو بغدادي وكوفي ونحو كثرة الشعر بعالة الموصوف فان مفاد الشعر الكثير وعد من ذلك لان يمتلئ بطن احدكم قيحا خير من ان يمتلئ شعرا فان وراءه الشعر الكثير وظاهر الغزالي في المستصفى كون المنسوبات من الالقاب وقد يخص النزاع في المقام بخصوص الحكم المعلق على الوصف سواء كان نعتا نحويا او غيره بناء على كون الدلالة على الانتفاء بالانتفاء هنا من جهة التعليق على خصوص الوصف لظهوره في اناطة الحكم به كان هذا هو الاولى في عنوان المسألة ويمكن ان يجعل ذلك احد الوجهين في البحث والآخر من جهة ملاحظة التقييد نظرا الى ان قضيتها كون القيد احترازيا دليلا على انتفاء الحكم بانتفائه وح يعم المسألة سائر القيود المتعلقة بالكلام ولو من غير الاوصاف وبعض تعليلاتهم الآتية تومئ الى الوجه الاخير فيندرج فيه التقييد بالزمان والمكان والعدد في وجه وكيف كان فالظاهر ان محل الخلاف في الانتفاء المذكور ليس من جهة الدلالة الوضعية ضرورة عدم اندراج ذلك في وضع شيء من الالفاظ المفردة المستعملة في المقام لا في الوضع العام المتعلق بالتراكيب الخاصة على الوجه الذي قرر في محله اذ ذلك الوضع لا يعتبر فيه خصوص تعليق الحكم على الوصف ولا كون الوصف المذكور متعلقا للحكم المفروض حتى يتصور فيه اخذ المعنى المذكور وليس هناك وضع خاص يتعلق بالهيئة المجموعية حتى يتوهم كونها موضوعة لذلك ولو قيل به فالقول بوضعها لذلك بعيد جدا ولعل في كلماتهم ما يفيد الدعوى المذكورة فالظاهر ان استفادة ذلك منه على القول به ليس الا من جهة استظهار ذلك من تعليق الحكم عليه فهو اذن من مدلول التركيب حاصل في المقام اما من جهة تعليق الحكم على الوصف او من جهة التقييد وذكر الخاص مع اولوية تركه او لاختصاص الحكم فلا يلزم هناك تجوز في اللفظ ولا في الهيئة لو قام دليل على عدم ارادة المفهوم وانما يلزم هناك الخروج عن الظاهر المذكور على القول به فالبحث في المقام انما هو في الدلالة الالتزامية العرفية وكان الاظهر في تقريرها على القول بها ان يقال فيها على نحو ما قدمنا لظهور التعليق على الوصف والتقييد بالقيد في اناطة الحكم به وتوقفه عليه ويستلزم ذلك عقلا انتفاء الحكم بانتفائه ويؤيد ما ذكرناه انه لا مجال لتوهم ثبوت المفهوم في عدة من المقامات التي قيد فيها الحكم بالوصف كما اذا قلت رأيت عالما او اكرم الامير رجلا عالما او مات اليوم فاضل او امين فاسق الى غير ذلك من الامثلة الكثيرة اذ لا اشعار في تلك العبارات بالدلالة على الانحصار وانتفاء الحكم في غير المقيد ولو كان ذلك من جهة الوضع لاطرد في المقامات الا ان تقوم قرينة على خلافه فتقضي بالصرف عنه بعد فهمه فيتبين ان ذلك انما هو من جهة الاستظهار المذكور وحيث انه يتبع الموارد التي يجري فيها ذلك دون غيرها كما في الامثلة المذكورة ونحوها فالظاهر عدم تعميم محل البحث لسائر ما قيد فيه الحكم بالوصف وان كان ظاهر كلماتهم يعم الجميع الا انه لا بد من التقييد اذ لا مجال لتوهم جريان البحث في نحو ما ذكر من الامثلة ولو مع الخلو عن القرائن والاظهر في بيان ذلك على ما يطابق كلامهم ان يقال ان محل البحث ما اذا ورد التقييد في مقام لا يظهر هناك فائدة اخرى للتقييد سوى انتفاء الحكم وان احتمل هناك فوائد اخرى واما مع ظهور فائدة كما في قولك رأيت رجلا عالما ونحوه من الامثلة المتقدمة حيث انه لا يتأدى مقصود القائل الا بذكر القيد فلا مجال اذن للدلالة على انتفاء الحكم بانتفاء القيد فليس الدلالة في المقام الا من جهة كون الفائدة المذكورة اظهر الفوائد في فهم العرف من جهة تعليق الحكم على الوصف المشعر باناطة الحكم به حسبما اشرنا اليه فضعف ذلك قوي لا دلالة على ما قلنا ثم ان ههنا امورا ربما يتوهم منافاتها للبناء المذكور في المقام وقضائها باعتبار هذا المفهوم من دون تأمل منهم فيه لا بد من الاشارة اليها وبيان الحال فيها احدها ما اشتهر في الالسنة من ان الاصل في القيد ان يكون احترازيا ولذا تراهم يلاحظون ذلك في الحدود والتعريفات وينافشون في ذكر قيد لا يكون محترزا به شيء وكذا لا يزال الخلاف بين الفقهاء في الاغلب الا من جهة التقييد المذكور في كلامهم وعدة مباحث تعرف اختلافهم في المسائل من جهة اختلافهم في القيود المأخوذة في فتاويهم واختلافهم في الاطلاق والتقييد

وليعرف ذلك الامر جهة ظهور التقييد في كونه احترازيا والا لما افاد ذلك اصلا وفيه اولا ان ذلك امر جرت عليه الطريقة في المقامات المذكورة فان المتداول بينهم في الحدود والتعريفات هو ذلك وقد بنوا على ملاحظة الاحترازية في التقييد وكذا الحال في بيان الاحكام المدونة في الكتب الفقهية بل في سائر العلوم المدونة ايضا فجريان طريقتهم على ذلك كاف في افادته له في كلامهم وكان مقصودهم من الاصل المذكور هو ذلك نظرا الى ما عرفت من بنائهم عليه ولا يقضي ذلك بكونه الاصل في الاستعمالات العرفية والمحاورات الدائرة في السنة العامة وثانيا ان المراد بكون القيد احترازيا ان يكون مخرجا لما لا يندرج فيه عما يشمله من الاطلاق او العموم الثابت لما انضم اليه ذلك القيد فاقصى ما يفيده ذلك هو الخروج عن مدلول تلك العبارة وما هو المراد منها في ذلك المقام لا عدم شمول ذلك الحكم له بحسب الواقع وبعبارة اخرى ان ما يفيده اختصاص الحكم الواقع بتلك الصورة وخروج المخرج من شمول ذلك الحكم له لاختصاص المحكوم به بذلك حتى يفيد ثبوت خلافه للمخرج بحسب الواقع فالقيد التوضيحي المذكور في الحدود غالبا هو ما لا يفيد اخراج شيء من الحد وانما ثمرته مجرد الايضاح والبيان فاقصى ما يفيده القيد الاحترازي في مقابلة التوضيحي هو ما ذكرناه وهذا مما لا مدخل له بدلالة المفهوم حيث ان المقصود دلالته على نفي الحكم عند انتفاء الوصف والقيد بحسب الواقع لكن لما كان المعتبر في الحدود مساواة الحد للمحدود ومطابقة المحدود للحد بحسب الواقع كان اللازم من ذلك انتفاء صدق المحدود على فاقد القيد فلزوم الانتفاء وانما مع انتفاء القيد انما هو من تلك الجهة لا من مجرد كون القيد احترازيا حتى يفيد حجية المفهوم حسبما عرفت من عدم افادته زيادة على ما بيناه في مقابلة القيد التوضيحي واعتباره كذلك في بيان الاحكام وان لم يكن مخلا بالمرام الا انه لا ينافي مقام تدوين الاحكام سواء كان شرعية او غيرها من سائر العلوم المدونة اذ لا داعي هناك غالبا على الاختصاص الا من جهة عدم حكم ذلك الحاكم بما عداه فاذن ملاحظة المقام في تدوين الاحكام قاضية بذلك دون مجرد التقييد فظهر مما قررنا ان اصالة كون القيد احترازيا لا ينافي القول بنفي المفهوم اصلا وان دلالته على الانتفاء بالانتفاء في المقامين المذكورين انما هي من الجهة التي ذكرناها دون مجرد الاصل المذكور وثالثا ان عدهم الصفة من المخصصات المتصلة للعموم ولا خلاف لهم في ذلك في مباحث التخصيص وهذا ظاهر مناف لما ذكر من انتفاء الدلالة في المقام وفيه ما لا يخفى من الفرق الظاهر بين تخصيص اللفظ بمورد الصفة وتخصيص الحكم به بحسب الواقع بان يدل على عدم ثبوت الحكم لغيره بحسب الواقع والذي يدل عليه التقييد المذكور هو الاول خاصة وهو مرادهم في مقام عدهم من المخصصات والمحتاج في المقام هو الامر الثاني وهو يمكن اجتماعه مع الاول وعدمه فان قلت انهم عدوا ذلك في عداد سائر المخصصات المتصلة كالاستثناء والشرط والغاية وهي تدل على انتفاء الحكم في المستثنى ومع انتفاء الشرط وفيما بعد الغاية وليس مفادها مقصورا على مجرد رفع الحكم المدلول عليه بالعبارة حسبما ذكر والظاهر كون الجميع من قبيل واحد وان ذلك هو المراد بكونه من المخصصات قلت ليس المراد من عد المذكورات من المخصصات الا ما ذكرناه واما دلالتها على انتفاء الحكم المذكور بحسب الواقع بالنسبة الى المخرج فهو امر اخر لا دخل له بذلك ولذا وقع الخلاف فيها بالنسبة الى كل منها مع اتفاقهم على كونها من المخصصات فانه قد خالف ابو حنيفة في بعض في الاستثناء من المنفي والخلاف في مفهوم الشرط والغاية معروف ومما يتوهم انهم اتفقوا عليه من لزوم حمل المطلق على المقيد مع اتحاد الموجب كما اذا قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فانه لا اشكال عندهم حينئذ في وجوب حمل المطلق على المقيد مع انه لا معارضة بينهما بالنظر الى الحمل الا مع البناء على دلالة المقيد على انتفاء الحكم بانتفاء القيد ليقع المعارضة بينه وبين اطلاق منطوق الاخر والا فاي منافاة بين ثبوت الحكم في المقيد وثبوته في سائر افراد المطلق ايضا غاية الامر ان يكون الدليل على ثبوته في المقيد من وجهين والدليل على ثبوته في المطلق من وجه واحد الا ان الاتفاق على ذلك في المقام المذكور مما ينافي الخلاف الواقع في المقام مع ذهاب كثير من المحققين في المقام الى نفي الدلالة نزيد عليه انه ليس ما بنوا عليه من وجوب الحمل من جهة المعارضة بين منطوق الاول ومفهوم الثاني ترجيحا للمفهوم الخاص على الاطلاق المنطوق كيف ولو كان كذلك لما جرى في الاثبات لاتفاقهم على المنع من مفهوم اللقب مع انه لا كلام ايضا في وجوب الحمل كما اذا قال لعبده ان تدع اليوم اطعم الفقراء ثم قال ان تدع اليوم اطعم الفقراء الخبز واللحم فانه يجب ايضا حمل المطلق على المقيد من غير فرق بينه وبين غيره اتفاقا مع انه لا مفهوم له عند المحققين بل انما ذلك من جهة المعارضة بين المنطوقين فان الظاهر من الامر بالمطلق هو الاكتفاء في الامتثال باي فرد منه ولو كان من غير افراد المقيد وظاهر الامر بالمقيد هو تعين الاتيان به وعدم الاكتفاء بغيره نظرا الى ظهور الامر في الوجوب التعييني فلذا حكموا بحمل المطلق على المقيد جمعا بينهما عملا بهما لا لما توهم من دلالة الامر بالمقيد على انتفاء الحكم مع انتفاء القيد فان قلت على هذا لا ينحصر الامر في الجمع بينهما في حمل المطلق على المقيد لجواز حمل الامر بالمقيد على ارادة الوجوب التخييري قلت اما على القول بكون الامر مجازا فيه فترجيح الاول ظاهر اذ لا يستلزم حمل المطلق على المقيد تجوزا في المطلق ومع تسليمه فشيوع التقييد كاف في ترجيحه واما على القول بعدم كونه مجازا فلا ريب في كونه خلاف الظاهر منه كما ان التقييد مخالف للظاهر ايضا الا ان فهم العرف قاض بترجيح الثاني عليه وكفى به مرجحا وهو الباعث على اتفاقهم عليه بل ملاحظة الاتفاق عليه كافية فيه من غير حاجة الى التمسك بغيرها وللتفصيل الكلام فيه مقام اخر ومما قررنا ظهر ضعف ما ذكره شيخنا البهائي في الجواب عن الاشكال المذكور من التزام التقييد بالقول بعدم حجية المفهوم المذكور وقال فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة ليس بحجة كما نقله شارحه في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلتها مطلق لموافقتهم في حجيته ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد انتهى وما حكاه من اجماع اصحابنا على حجية مفهوم الصفة فيه ليس بحجة وحكايته ذلك عنه سهو بل الذي حكاه هو الاجماع على حمل المطلق على المقيد واين ذلك من الاجماع على حجية المفهوم وكانه قد راى بحثا الوجه في حمل المطلق على المقيد على ثبوت المفهوم المذكور فجعل الاجماع على الحمل اجماعا على ثبوت المفهوم من جهة الملازمة وقد عرفت ما فيه فان الوجه فيه هو ما ذكرنا حسبما قررناه ولا ربط له بالمفهوم وما علل به البناء على ثبوت المفهوم ح من ترجيح التاسيس على التاكيد لو تم جرى في غيره كما اذا قال اكرم كل عالم وقال ايضا اكرم كل فقير او كل عالم صالح ولا يقول احد بتخصيص الثاني للاول الا ان يقول بثبوت المفهوم المذكور وكونه قابلا لتخصيص العام ومع الغض عنه فالتاكيد انما يلزم في المقام لو كان المطلق متقدما على المقيد اما لو كان بالعكس فلا تاكيد وايضا لو تم فانما يتم لو صدر القولان عن معصوم واحد بالنسبة الى مخاطب واحد اما لو كانا صادرين عن معصومين او تغاير المخاطب من دون حكايته للاول عند ذكر الثاني فلا تاكيد كما في الاخبار المتكررة الواردة عن المعصوم بالنسبة الى المخاطبين المتعددين سيما اذا كان كل منهما بعد سؤال المخاطب مع ذلك فالاجماع على حمل المطلق على المقيد يعم الجميع ولكن قد يتخيل ان الشهيد كره حيث نفى البأس عن

القول بحجيته

القول بحجيته بل جعل مفهوم الغاية الذي هو اقوى من مفهوم الشرط راجعا الى مفهوم الوصف وقد حكى القول به عن المفيد وعن جماعة من العامة منهم الشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاشعري وامام الحرمين والبيضاوي والعضدي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وحكاه في النهاية والاحكام عن ابي عبيدة وجماعة من اهل العربية وعزى القول به الى كثير من العلماء وعزاه الغزالي الى الاكثر من اصحاب الشافعي ومالك قوله ونفاه السيد والمحقق والعلامة وقد وافقهم في ذلك كثير من اصحابنا منهم ابن زهرة والشهيد الثاني بل عزى ذلك الى اكثر الامامية قوله وكثير من الناس قد اختاره الغزالي والآمدي وقد حكى القول به عن ابي حنيفة والقاضي ابي بكر وابي علي وابي هاشم وابي بكر الفارسي وابن شريح والجويني والشافعي والقفال والمروزي وابن داود والاوزاعي وجماعة من الفقهاء واسنده الغزالي الى جماعة من حذاق الفقهاء والآمدي الى اصحاب ابي حنيفة وهناك قولان اخران بالتفصيل بل احدهما ما تقدم من التفصيل الذي ذكره شيخنا البهائي اذ لا اقل من ذهابه اليه ثانيهما ما حكاه في النهاية والاحكام عن ابي عبد الله البصري من التفصيل بين ما اذا ورد في مقام البيان او في مقام التعليم او كان ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين لدخول الشاهد الواحد في الشاهدين وما اذا ورد في غير هذه الصور فنفى الوجوه الثلثة المتقدمة تفيد نفي الحكم عن غيرها بالصفة بخلاف الوجه الرابع وهذا القول في الحقيقة راجع الى القول بنفي المفهوم وانما يستفاد المفهوم في تلك الصور لاقتضاء شاهد المقام وقد يراد قول خامس وهو البناء على الوقف نعم قوى وعليه الحاجبي في مختصره ويميل اليه كلام بعض افاضل المتأخرين ثم ان الاظهر عندي هو القول بعدم دلالة مجرد التعليق المفروض على الانتفاء بالانتفاء ويدل عليه ان من الظاهر عدم كون ذلك معنى مطابقيا لتعليق الحكم على الوصف ولا تضمنيا له لما اشرنا اليه من ان وضع مفردات تلك الالفاظ لا ربط له بافادة ذلك والوضع النوعي المتعلق بها هو ما يتعلق بغيرها من الوضع الكلي المتعلق بالمبتدا والخبر والفعل والفاعل وغيرهما على وجه عام جار في جميع الموارد من جملتها ما اذا كان مورده وصفا وليس من جزء الموضوع له بتلك الاوضاع حصول الانتفاء بالانتفاء قطعا والا لجرى في الالقاب ونحوها ودعوى حصول وضع خاص بالنسبة الى الاوصاف مما لا دليل عليه فهو مدفوع بالاصل بل الظاهر خلافه لاشتمال الكلام بالوضعين المذكورين وزيادة وضع اخر بعد ذلك خلاف الظاهر وكذا القول باختصاص الوضع العام بغيرها اذا كان متعرضه وصفا ونحوه وحصول وضع اخر للهيئة بالنسبة الى ما يعرض من الاوصاف فيكون مفاده عين ما افاده الوضع العام الا انه يزيد عليه بما ذكر من الدلالة على الانتفاء بالانتفاء خلاف الظاهر جدا اذ لا داعي الى الالتزام به مع عدم قيام الدليل عليه بل الظاهر حصول وضع واحد عام جار في جميع كيف ولو التزم بذلك لم يجر في جميع المقامات لما عرفت من عدم اشعار التقييد بالوصف بذلك في كثير من المقامات حسبما اشرنا اليه والتزام حصول الوضع الخاص المتعلق بخصوص بعض الصور بعيد جدا عن ملاحظة اوضاع الهيئات بحيث لا مجال للالتزام به مضافا الى ما عرفت من عدم قيام شاهد واضح عليه حتى يلتزم من جهته بالتعسف المذكور ومن ذلك يظهر انه عدم اعتبار معنى فيه يستلزم الانتفاء بالانتفاء عقلا فان اعتبار ذلك انما يتوقف على التزام احد الوجهين المذكورين بل لا يبعد خروج ذلك كله عن موضع النزاع حسبما اشرنا اليه بقي الكلام في حصول الالتزام العرفي بعد دلالة اللفظ بحسب الوضع على تعليق الحكم على الوصف او تقييد الاطلاق بالقيد بان يكون ذلك مفهما عرفا لارادة الانتفاء بالانتفاء نظرا الى ظهور التعليق على الوصف او التقييد المذكور في اناطة الحكم بالوصف او القيد الظاهر في انتفاء الحكم بانتفائه وكون التقييد لفائدة والظاهر منها عند الاطلاق هو اناطة الحكم بالقيد المقتضي لانتفائه عند انتفائه كذلك فيه ان دلالة مجرد التعليق على الوصف على ذلك غير ظاهر وكذا التقييد بالقيد كما هو ظاهر بعد امعان النظر في العرف وملاحظة التعليقات والتقييدات الواردة في الاستعمالات نعم فيها اشعار بذلك في كثير من صوره ولو بلغ الى حد يجعله مدلولا للعبارة على حسب ما يلحظ في المحاورات العرفية غير ظاهر بل الظاهر خلافه لكن لو قام في المقام شاهد عليه اندرج في مدلول العبارة ولا نزاع اذن في حجيته لما دل على حجية مداليل الالفاظ ويختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الاوصاف والقيود بحسب اختلاف المقامات فربما يحصل منه ذلك بقيام ادنى شاهد عليه وقد لا يكتفي بما يزيد عليه بالنسبة الى وصف اخر ويختلف الحال وضوحا وخفاء بحسب تقييد المطلق بالوصف وتقييده بغيره وتعليق الحكم او تعليله بالوصف من غير حصول تقييد نظرا الى حصول وجهين لافادة المفهوم عند حصول التقييد بالوصف بخلاف كل من الوجهين الاخيرين فلا بد من ملاحظة المقامات واعتبار الخصوصيات فان الاشعار يكون مدلولا بقيام ادنى شاهد عليه ليس كلامنا في المقام في ذلك وانما البحث في دلالة مجرد التعليق والتقييد على ذلك وعدمها والظاهر بعد التأمل في العرف هو الثاني كيف والتقييد بالوصف مع كونه اظهر ما ذكر فيه الكلام في افادة المفهوم لا يبلغ حد الدلالة عليه ولا يزيد افادته لذلك بملاحظة نفسه على مجرد الاشعار وانما يدل عليه في بعض المقامات بانضمام ملاحظة المقام مما يشهد باندراج المفهوم فكيف يسلم ذلك في الوجهين الاخيرين قوله لارادة نفي الحكم عن غير محل الوصف الخ لا يخفى انه لو قيل بكون الدلالة في المقام تضمنية فليس ذلك من جهة ادعاء كون ذلك جزء من المفهوم المذكور لوضوح خلافه بل انما يدعى دلالة العبارة على اثبات الحكم في محل الوصف واناطته بالوصف المذكور معا فليس مدلول اللفظ عنده خصوص المعنى الاول حتى يدفع بظهور عدم اندراج نفي الحكم عن غير محل الوصف فيه فاللازم نفي وضعه للمعنى المذكور ولا ربط لما ذكره بدفعه الا مع دعوى عدم افادة اللفظ وضعا لما يزيد على ذلك وهو اول الكلام فلا بد من الاستناد الى ما ذكرناه وبه يثبت المقصود قوله لكانت دلالته عليه بالمنطوق لا بالمفهوم الخ قد عرفت تمام الكلام في تحديد المنطوق والمفهوم وعدم لزوم اعتبار كون الدلالة في المفهوم التزامية حتى يلزم من كون الدلالة في المقام تضمنية ان يكون الدلالة خارجة عن حد المفهوم مندرجة في المنطوق وقد عرفت ما هو مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم وهو لا ينافي كون الدلالة عليه بالتضمن فتامل قوله فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف الخ لا يخفى ان من يقول بثبوت المفهوم المذكور لا يسلم كون مدلول المنطوق هو مجرد وجوب الزكوة عند حصول الوصف المذكور حتى يتم بعدم الملازمة لانتفاء الحكم عند انتفائه كيف ولو كان كذلك لجرى بعينه في مفهوم الشرط اذ مجرد الحكم بوجوب الجزاء عند حصول الشرط لا يستلزم عقلا ولا عرفا انتفائه عند انتفائه بل قد عرفت ان من يقول منا بالدلالة اللفظية انما يقول بدلالته على ثبوت الحكم عند حصول الشرط او الوصف على وجه الاناطة والتوقف عليه وهذا المعنى يستلزم الانتفاء بالانتفاء حسبما مر الكلام فيه فما ذكره من انتفاء الملازمة بين الامرين غير مفيد في المقام الا بعد اثبات كون مدلول اللفظ هو ما ذكره دون ما يدعيه وهو اول الكلام هذا وقد ذكر للقول المذكور حجج اخرى لا بأس بالاشارة اليها والى دفعها منها ما اختاره الآمدي من انه لو كان تعليق الحكم على الصفة قاضيا بنفي الحكم مع انتفائها

لما كان ثابتا مع عدمها لما يلزم من مخالفة الدليل وهو على خلاف الاصل وقد ثبت الحكم مع عدمها كما هو الحال في ايات عديدة وغيرها وخامس
هذا الوجه لزوم التزام المعارضة بين الادلة في موارد كثيرة وعدم المناص عن التزام الخروج عن الظاهر في التعليق المفروض وهو على خلاف الاصل
بخلاف ما لو قيل بانتفاء الدلالة فيه في ذلك ومنها ما اختاره في الاحكام ايض وهو انه لو كان مما يستفاد منه ذلك لم يخل اما ان يكون مستفادا من صريح
الخطاب او من جهة ملاحظة ان تعليق الحكم عليه ليس فيه فائدة ولا فائدة سوى نفي الحكم بانتفائه او من جهة اخرى والاول ظاهر البطلان لوضوح انه لا
دلالة في صريح الخطاب عليه كيف ولا قائل به والثاني ايض باطل لعدم انحصار الفوائد والثالث مدفوع بالاصل وبذ تعارفه يمكن ان يكون الدلالة
الدال عليه اللفظ نظرا الى ظهور التعليق فيه حسبما يدعى في المقام او من جهة كون ذلك اظهر الفوائد في نظر العرف وعدم انحصار الفوائد فيه لا ينافي
الظهور فيها في المقام ومنها انه لو دل على ذلك لعرف ذلك اما بالعقل او بالنقل والعقل لا مجال له في اللغات والنقل اما متواترا او احادا لا سبيل الى الاول
لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد القطع ضعفه وقد مرت الاشارة الى دفع مثله في حجة المتوقفين ومنها انه لو كان تعليق الامر والنهي على الصفة دالا على نفي الحكم
كان في الخبر ايضا كذلك اشتراك الجميع في التخصيص بالصفة واللازم باطل فانه لو قال رايت جلاء الماء ورايت غنما سائمة لم يفد نفي الرؤية عن غير ما ذكر وبذلك
انه قياس في اللغة ومع الغض عنه فالقول بانه ايض غير متجه بل الظاهر ان القائل بالمفهوم المذكور لا يفرق بين الخبر والامر والاستفهام في الحاصل انه فان
لو قال القائل الفقهاء الشافعية فضلاء ائمة فان سامعه من فقهاء الحنفية وغيرهم تشمئز نفسه عن ذلك ويكرهه من سماعه وهو دليل على فهم التخصيص غاية الامر عدم
انفهامه في المثال المذكور وهو لا يدل على عدم دلالته على الانتفاء في الاخبار ومنها ان التقييد بالوصف قد يكون مع نفي الحكم بانتفائه وقد يكون مع
ثبوته كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فلو كان حقيقة فيهما معا لزم الاشتراك ولو كان حقيقة في احدهما لزم المجاز فالاصل ان يكون حقيقة في القدر
الجامع بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز وفيه ان ذلك ان تم فانما يتم في نفي الدلالة الوضعية وقد عرفت وهنها جدا في المقام بل لا يبعد خروجها عن محل النزاع كما مرت
الاشارة اليه واما الدلالة الحاصلة من جهة استظهار ذلك من التعليق على الوصف وتقييد الحكم على حسب ما مر فلا يصح دفعها بذلك ولا تجري ايض على القول المذكور
في شيء من الوجهين ومنها انه لو دل على ذلك لما حسن الاستفهام عن نفي الحكم عند انتفاء الصفة وعدمه لاستلزامه التالي ظ الفساد والملازمة ظاهرة فان ما دل
عليه الكلام لا يحسن السؤال عنه الا ترى انه لو قيل لا تقل لفلان اف لا يحسن ان يسال عنه انه هل يجوز ضربه او شتمه وبذ تعارف ان الاستفهام انما يحسن مع منافاة الاحتمال
سواء كان اللفظ ظاهرا فيه او كان مجملا وانما لا يحسن مع صراحته وغاية ظهوره كما في المثال المذكور ومنها انه لو دل على المفهوم لكان قوله في زكوة السائمة والمعلوفة
واحسن الى المحتاج والغني منها فيا متناقضا لمكان دلالة المفهوم وبذ تعارف ما عرفت من الفرق البين في ذلك بين النص وانه لا مانع من الخروج عن مقتضى الظاهر بقيام
القرينة على خلافه سيما اذا كان الظهور من الاطلاق بخلاف النص ومنها ان المقصود من الوصف تمام هو تمييز الموصوف كما ان المقصود من الاسم تمييز المسمى فكما لا يفيد
تعليق الحكم على الاسم انتفاء الحكم بانتفائه فكذا التعليق على الوصف قد حكى في الاحكام الاحتجاج بذلك عن ابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار ويدفعه بعد
كونه قياسا في اللغة منع كون المقصود من الوصف مجرد تمييز الموصوف ومع تسليمه فالفرق بين الامرين ظ فان الحاصل بالصفة تمييزه بالصفة بخلاف الاسم فان التمييز
به بنفس المسمى وهو لا يبعث على اختلاف الفهم حيث ان تمييزه بالصفة قاض بتعليقه على الوصف وهو يؤدي الى العلية فيتفرع عليه الدلالة المذكورة وانتم ذلك
الاسم العام وكان تمييزه بالصفة على وجه يخص بعض افراد ذلك المسمى يؤدي الى عدم شموله لسائر افراد ذلك المسمى والا لما سماه ولا على جهة الاطلاق ثم
اعرض عنه الى تمييزه بالوصف الخاص وهذا بخلاف ما اذا سمي الخاص من اول الامر ومنها انه لو دل على ذلك لما استحسن ان يقال في الغنم السائمة زكوة وكذا
في المعلوفة لكونه تكرارا للعوامل الى وفاء التقييد بالوصف بافادة الحكم الثاني وليس كذلك قطعا وبوهنه وضوح الفرق بين دلالة المنطوق والمفهوم لكون الحكم
مدلولا على جهة الظهور لا يمنع من التصريح به لتثبته في ذهن السامع ولا يعد لغوا حتى لا يستحسن ذكره سيما في مقام التاكيد ومجرد كون التاسيس اولى من التاكيد لا
يتم في المقام مع شيوعه ايض بل قضاء بعض المقامات بالاتيان به ومنها انه لو ثبت هناك دلالة المفهوم كما ثبت دلالة المنطوق لجاز ان يراد منه المفهوم خاصة كما انه
يجوز ارادة المنطوق وحده وليس كذلك قطعا ومنه واضح لظهور كون دلالة المفهوم تابعة لدلالة المنطوق حاصلة بسببه كيف يمكن حصوله دونها بخلاف العكس
ومنها انه ليس في لغة العرب لفظ واحد يفيد المتضادين ويدل على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب وهذا اوضح من جميع ما تقدم عليه لوضوح وجوده في كلام
العرب كما في مفهوم الحصر وغيره مما ثبت من المفاهيم لو بني على انكار الجميع فاي مانع من ثبوته في المقام ونحوه بعد قيام الدليل عليه وليس مشتملا على التناقض الممتنع
لوضوح اختلاف المتعلقين قوله لعرى تعليقه عليها عن الفائدة اه هذه الحجة هي الحجة المعروفة للنفاة وظاهرها يعطي ان القائل بثبوت المفهوم في المقام لا يقول
به من جهة الوضع وانما يقول به من جهة العقل وعدم خلو التقييد عن الفائدة او لو لم يستفد في مقام انتفاء الحكم بانتفاء الوصف كان التقييد لغوا ولا بد للعاقل
من التحرز عنه كنكر الكلام واحد من شهيد زائدا على ما يطلب من التاكيد فانه لغو يجب الاجتناب عنه لا انه لو اتى به لم يكن استعماله مجازا وحيث نزه البناء في الحا
على عدم حمل كلام العقلاء على اللغو مهما امكن كان ذلك شاهدا على ارادته انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولا فرق في ذلك بين كلام الحكيم وغيره من العقلاء نعم يزيد
الدلالة فيه وضوحا لو كان المتكلم حكيما ويختلف الحال فيها بحسب اختلاف مراتب الحكمة ويمكن تقرير الدليل المذكور على وجه يفيد الوضع بان يقال ان التوصيف لو لم
يرد به افادة ذلك لكان لغوا فينزه الواضع عن وضعه كذلك فلا بد ان يكون موضوعا للدلالة على ذلك مفيدا ليس ذلك الا ما ذكر من انتفاء الحكم بانتفائه وانت خبير بوهن
هذا التقرير فان التوصيف انما يفيد بالوضع النوعي لافادة انضمام الموصوف بالوصف المذكور تقول رايت زيدا العالم وزيدا العالم جائني ورايت جلاء الماء
ونحو ذلك في ذلك فائدة معتدا بها ملحوظة للواضع كما بينه في وضعه النوعي فلا بد للمستعمل من ملاحظة الفائدة عند استعماله ان لا يكون ثناء الوصف المذكور
في المقام خاليا عن الفائدة فهذا امر يرجع الى حال المستعمل ولا ربط له بالوضع قوله الا ان ظهوره للتخصيص فيه سواء اه يريد بذلك انه لما كان ارادة نفي الحكم
عن غير محل الوصف من جهة التحرز عن اللغو وعدم خلو التوصيف عن الفائدة فان ظهرت هناك فائدة اخرى كانت كافية للخلوص عن اللغو ولم يكن هناك
داع الى ارادة النفي المذكور وبمجرد احتمال ارادة تلك الفائدة لا يكفي في الحمل عليه نعم لو كان موصولا لذلك لم يكن مجرد ظهور فائدة اخرى صارفا عن معناه الامكان اجتماع

كون
الفائدة بين بعض ما ذكره من جر فجاز دفع عن محل النزاع اشارة ايض الى عدم النزاع هنا من جهة الوضع الان يدعي اختصاص الوضع بغير الصورة المفروضة
وهو كما ترى فقوله انا ندعي عدم وجدان صورة اه لا يخفى ان بناء الاعتراض المذكور على كون محل النزاع بما اذا لم يظهر حصول فائدة من تلك الفوائد
في المقام اذ مع ظهور حصولها يكتفي بها قطعا في الخروج عن اللغو فلا حاجة الى اعتبار الفائدة المذكورة لانه اذا لم يحتمل حصول فائدة سواه حتى يدعى
وجدان صورة لا يحتمل حصول فائدة من تلك الفوائد فكان المعترض يقول في كلام المجيب حيث ذكر عدم انحصار الفائدة فيما ذكره ان اكثره بان ان ظهر حصول
فائدة من تلك الفوائد في المقام اكتفي بها ولا نزاع اذن في انتفاء المفهوم لقيام عدم ظهور شيء من تلك الفوائد لفائدة المذكورة راجحة على غيرها
والبها ينصرف الاطلاق فيتم المدعى وح فكان حق الجواب المنع من الظهور والانصراف المذكور فان الاجماع انما يكون ملزوم اللغو والعراء عن الفائدة
لو لم نقل بملاحظة الفائدة المذكورة وذلك مما يلزم لو لم يحتمل فائدة من تلك الفوائد كما اذا لم يظهر حصول فائدة سواه الوصول انه مع قيام احتمال بعض منها
يرتفع الحكم باللغوية فلا يتم الاحتجاج ودعوى ظهور الفائدة المذكورة بين الفوائد عند الدوران بينها مما لم يوجد في الاحتجاج المذكور مضافا الى عدم قيام
دليل عليه على انه لو سلم ذلك فانه يسلم مجرد الظهور في الجملة ولا يبلغ حد الدلالة التي يجب بموجبه صرف اللفظ اليه وافادته الاستعمال حسب ما اذ قبل ابن ذلك
من المدعي ويمكن تنزيل كلام المجيب على ذلك فليس مقصوده تسليم ما ذكره المعترض من الشرط والقول بحصول ذلك الشرط في جميع الموارد حتى يرد عليه ان
الشرط المذكور هو الظهور بدون مجرد الاحتمال بل الاضراب عما ذكره حيث ان الاشتراط المذكور لا يبطله يدفع الاعتراض فيتبين ان المدعي عدم وجدان
صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد بمجرد الاحتمال المذكور كاف في الاستغناء عن خصوص الفائدة المذكورة ويحصل به الخروج عن لزوم اللغو وان لم يكن
تلك الفائدة ظاهرة كالفائدة المفروضة ان لم نكن متحقق الحصول ايض الا ان مجرد احتمالها كاف في دفع الحكم بعينها الدفع محذور اللغو فيحتاج اذن
اثبات ما سواه الى قيام دليل اخر عليه وانما هو كونه بيانا لله اختصاصه انه لو كان السبب في ذلك بحرج مع انتفاء المقيد ليس كذلك فلو كان الاستحباب المذكور
من الجهة المذكورة لكان قوله الاسنان لا تعلم العبث مثله في الاستحباب وليس كذلك قطعا فان الحكم المذكور وان لم يخل عن اختصاصه بوضع الواضع الا ان في
صورة التقييد اختصاصا اخرى اعظم منها وبعد الكلام من جهتها استحسانا كما لا يخفى ثم ان للقول المذكور حججا اخرى لا باس بالاشارة اليها منها ان
ابا عبيدة القاسم بن سلام من اجلاء اهل اللغة وقد قال بدلالة المفهوم في المقام حيث ذكر في بيان قوله عم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه اراد به ان من ليس بواجد
لا يحل عرضه ولا عقوبته وقال في قوله عم مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس بظلم وقال في قوله عم لان يمتلي بطن احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا وقد قيل انما
اراد من الشعر هجاء الرسول صلى الله عليه وآله فقال لو كان ذلك المراد لم يكن لتعليقه ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف معنى فان القليل من ذلك كثيره ولجيب عنه بانه مجتهد في ذلك
ولا يكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين المخالفين له ولو سلم كون ذلك نقلا عن اهل اللغة فهو من نقل الاحاد لا ينهض حجة في اثبات مثل هذه القاعدة
اللغوية وبانه معارض بمذهب الاخفش حيث حكى عنه انكار المفهوم المذكور وهو ايضا من اهل اللغة وبانه لا دلالة في كلامه على فهم نفي الحكم عن فاقد الصفة من مفهوم
الوصف فلعله فهم من ذلك من جهة الاصل واختصاص النص بغيره لا الدلالة اللفظ على نفيه والجميع مدفوع اما الاول فبان اكثر ما ذكره اهل اللغة علماء العربية
مبني على اجتهادهم مدخوله الطريقة على الرجوع الى اقوالهم لكونهم من اهل الخبرة وانسداد سبيل العلم الى المعاني اللغوية غالبا من غير جهتهم فلا مناص من
الرجوع الى كلامهم حسب ما قرر في محله او بنوا ان الاصل في جميع ما يذكرونه من اللغة البناء على النقل حتى يتبين الخلاف والا لسقط الرجوع الى كلامهم فيسد
لنا اثبات اللغات ومخالفة الطريقة المتفق عليها من الاحتجاج بكلامهم والرجوع الى كتبهم اما الثاني فهو موهون جدا فان المدار في اثبات اللغات على نقل الاحاد
واما الثالث فبان المثبت مقدم على النافي في مقام التعارض هذا ان ثبت الحكاية المذكورة على الاخفش وقد يستفاد من بعضهم انكاره لذلك اما الرابع
فبان ما حكي عنه في غاية الظهور في فهم ذلك من التعليق بالوصف سيما ما حكي عنه في الرواية الاخيرة والاظهر في الجواب عنه ما عرفت من حصول الاشعار في التعليق
المذكور وانه يبلغ درجة الدلالة بعد قيام او في شاهد عليه والظاهر حصوله في الاخبار المذكورة نظرا الى مناسبة الوصف وان الظاهر عدم ملاحظة فائدة اخرى في
التعليق المفروض سوى انتفاء الحكم بانتفائه وقد مرت الاشارة الى ذلك ومنها ما حكي عن ابن عباس من منع توريث الاخت مع البنت احتجاجا بقوله تعالى ان امرء هلك
ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك فهم من تقييد توريث الاخت بعدم الولد انتفائه على البنت عند توريثها وجود ما وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن
ولجيب عنه باحتمال استناده في ذلك الى الاصل واستصحاب النفي الاصلي بعد اختصاص الاية بالصورة المذكورة وبعده انه لا وجه لاجراء الاصل في المقام للعلم
بانتقال التركة من الميت الى احد الشخصين قطعا وانه بعينه الا وجه لتعيين احدهما من جهة الاصل فليس الوجه فيه الاستناد الى الاصل ويجري مثله في سائر
الايرادات المتقدمة والجواب والحق في الجواب ان ذلك استناد الى مفهوم الشرط لكون الشرط في ظاهر الاية مجموع القيد المقيد الحاصل بقيد ورفع القيد
المذكور ومع الغض عن ذلك فقد يكون بينه في ذلك بلحاظ ملاحظة المقام وقد عرفت ان ذلك غير بعيد بعد شهادة المقام ومنها ان المتبادر فيما لو قال لوكيله
اشتر لي عبدا اسود عدم الشراء للابيض فلو اشترى الابيض لم يكن ممتثلا وكذا لو قال الزوجة انت طالق ان دخلت الدار فهم انتفاء الطلاق مع عدم
الدخول في الدار وبانه اذا قال الحكم بعيد كونه كل لغة بعيد ان عدم جواز شراء غير ما يصفه انما هو لعدم شمول الوكالة بالنسبة اليه لا لدلالة العبارة على نفي
الوكالة فيه وكذا الحال في الطلاق فانهما ذلك انما هو من جهة الاصل المقرر في الاذهان بعد اختصاص اللفظ بغيره ولا ربط لذلك بدلالة المفهوم
بعدما افوى انما يفيد ذلك عدم شمول الحكم المذكور في الخطاب المفروض لغير الاسود فلا يجب عليه شراء الاسود وهذا الخطاب هو مما لا كلام فيه بل انفق عليه
القائلون بحجية المفهوم ومنكروها ولا ربط له بدلالة المفهوم والقدر المسلم من التبادر في المقام مثل هو المفاد اما دلالته على عدم جواز شراء غير الاسود مطلقا
وعدم كونه مطلقا له راسا ليعيد الكلام حكمين احدهما ايجابي والاخر سلبي فلا ودعوى تبادره في المقام ممنوعة هو ظ ومنها ان الغالب في المحاورات لاسيما كلام
البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز من القيود فان يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وجنبه دلالة الاحتراز من القيود وصفا كان او غيره ما لا
ربط له لدلالة المفهوم حسب ما مر من الاستناد الى التبادر فقضية ذلك اخراج الوصف المذكور عما ليس فيه الصفة مع قول الكلام فلا يشمله الحكم المذكور ولا

يفيد ثبوته وكذا لا نزيد على عدم ثبوت ذلك الحكم له بحسب الواقع كما هو المدعى لا مع قيام قرينة عليه كما اذا ورد ذلك في الحد وحيث انه يعتبر فيها المساوات للمحدود صدقا
في الواقع مع انتفاء الوصف وغيره من القيود الماخوذة في الحد لم يكن الحد جامعا فلا يصح التحديد به فيكون شاهدا على ارادة المفهوم هناك ودعوى كون الغالب ارادة
المفهوم عند ذكر الاوصاف محل منع لو سلم فانقضاء الامر حصول الاغلبية في الجملة لا نوعها الى حد يقتضي بانصراف الاطلاق اليه محل منع ومنها انهم اتفقوا على كون الوصف
من المخصصات كالشرط والغاية ونحوها وقضية ذلك انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولو كان الحكم ثابتا مع انتفاء الوصف لم يكن العام مخصصا به
ما عرفت من ان قضية التخصيص اخراج ذلك البعض عن العام فلا يشمله الحكم المدلول بالعبارة سواء كان ذلك الحكم ثابتا له في الواقع او لا ولا دلالة في مجرد
التخصيص على ثبوته خلاف ذلك الحكم بالنسبة الى المخرج وقد يفصل القول فيه ومنها ان اهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا
بين الخطاب المرسل والمقيد بالاستثناء فكما ان الخطاب المقيد بالاستثناء يفيد نفي الحكم بالنسبة الى المخرج بالاستثناء فكذا الحال في المقيد بالوصف بالنسبة
الى المخرج وعلى فرض انتفائها يلزم الرجوع في الزايد الى مقتضى الاصل فيحكم بكون المشترك بين الوجهين موضوعا له في الجملة ويتوقف في القدر الزايد لمجرد
الابدية لا يقضي بتعلق الوضع بالقدر الزايد ومنها ان التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة فكما ان الثاني يوجب نفي الحكم لانتفاء العلة فكذا الاول ويدفعه
انه قياس في اللغة ومع ذلك فالفرق بينهما ظاهر ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء علته بخلاف الوصف اذ لا دليل على حصول الانتفاء بانتفائه مضافا الى ورود المنع
على الثاني ايضا فقد يخلف العلة علة اخرى ولذا لم يقل احد من المحققين بكون ذلك المقدمة مفيدا برفع التالي ومنها ان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص والا
لزم الترجيح بلا مرجح فنفي الحكم عن غير محل الوصف الحكم لذلك ليس هنا شيء اخر يحتمل ان يكون داعيا الى التخصيص فالظاهر انه المخصص في المقام الا ان
يظهر مخصص اخر ولا يخرج مضافا الى مناسبة لما اخطر وللاقرار الظاهر الى ذلك بدفع ان الفائدة المذكورة وان صح ان تكون باعثة على ذلك الا ان
الامر غير منحصر فيها لاحتمال غيرها من الفوائد فانه في كثير من المقامات لا ترجيح مع احتمال الفائدة فيها ولو ظنا فلا كلام نعم ربما يتفق ظهور الفائدة
المذكورة عند عدم ظهور فائدة اخرى في المقام على ما هو محل الكلام كما مر لكن لا يبلغ ذلك المثابة من الظهور وكذا الحال في كلما يشبه ما خطر والانتفاء
فلا يبلغ حد الدلالة لم يكن الاتكال عليه في مقام الاستفادة وما يحكى عن ابي عبد الله البصري على التفصيل المذكور فكأنها استظهار ذلك في الصور الثلث بحسب
فهم العرف دون غيرها من الموارد وقد عرفت انه مرجح ما ذكرناه من القول بعدم الدلالة بنفس التعليق على ذلك كما هو موارد البحث في المقام وانما يستفاد ذلك منه فيما
ذكره ان سلم بحسب مقتضى المقام وهو امر لا يابى عنه القائل بالنفي المطلق لوضوح انه لا يقول بعدم امكان انضمام الكلام من القرائن الحالية والمقالية
وما يفيد معنى الانتفاء عند الانتفاء سواء كان على وجه التنصيص او الظهور وانما يقول بعدمه لا لدلالة التعليق على ذلك لا بد له على خلافه ومن هنا انا نقول انه كلام انما
بالاطلاق النفي يدل على ان التعليق على الوصف لا يدل على المذكور في شيء من المقامات المفصل يقول بالفرق بين الموارد الثلثة وغيرها فيرجع الكلام في ذلك الى الكلام
في ان الخصوصية الحاصلة في الصور الثلث هل يفيد الانتفاء عند الانتفاء ام لا فالاول يقول بالثاني عدم الفرق بين الموارد في ذلك نعم يمكن ان يفسر الكلام بكلام
اخر يدل على ذلك الثاني يقول بالاول على ما هو الحال في المقيد بلا المذكورة في سائر المسائل اذ لا يمكن القول به في شيء من المقامات الا بدعوى اختصاص بعض الصور
بما يميزها عن غيرها في الحكم والاوجه ان يقال ان القائل بالتفصيل ان ادعى ان نفس التعليق على الوصف في تلك الصور الثلث يدل على انتفاء الحكم بانتفاء
مقابلته بالقول بالنفي مطلقا بخلاف ما اذا عرض استناد الدلالة الى خصوصيات بها الرجوع الى امر اخر وهو انه هل في تلك الخصوصيات ما يفيد المعنى المذكور ام لا
فيوافق القول الاخر في عدم دلالة التعليق على الوصف على ذلك مطلقا فان قلنا ان الدلالة على ذلك في تلك الصور على التقدير مستندة الى الخصوصية فقد يقتضيه
والا لم الحكم فالفرق بينهما انك تريد بين القول بقيام الدلالة بنفس التعليق على الوصف بشرط حصوله في تلك الموارد والقول بحصولها من القرائن
لا التعليق فان الاول عين القول بالتفصيل والثاني راجع الى اطلاق النفي وظاهر القول المذكور بالتفصيل هو الاول ويمكن الاعتراض
عليه بوجوه الاول المنع من دلالة الوصف على ذلك في الموارد الثلثة كما استناد الدلالة في تلك المقامات على تقديرها الى الخصوصيات الحاصلة فيها
بل هو الظاهر ويشهد به عدم ظهور الفرق في تلك الصور بين التعليق على الوصف او اللقب مع توافق الفريقين على اطلاق القول بنفي دلالة الثاني ولو تم
التفصيل المذكور في مفهوم الوصف لزم القول بمثله في مفهوم اللقب ايضا لجريان كلام المفصل فيه بعينه فان المحكي عنه تمثيل القسم الاول بما اذا قال
خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله في الغنم السائمة زكوة ونظيره في اللقب ان يقول خذ من اموالهم صدقة ثم يبينه بقوله في الغنم زكوة ومثل القسم الثاني بجنس
التحالف هو قوله عليه السلام ان تحالف المتبايعان فالقدر في الصفة السلعة قائمة فليتحالفا وليترادا وهو ان لم يرجع الى مفهوم الشرط امكن اعتباره
من حيث التقييد بالقدر الصفة وايضا وكان غرض المفصل منه جهة التقييد بقيام السلعة فانه من الوصف في رجوعه الى نوع صنف المتبايعين بما
تحالف الفقير في القدر والصفة وبنائه على ارجاع جميع هما التخصيص الى الصفة كما يظهر من جماعة ومثل القسم الثالث بما مر من قوله احكم بشاهد والشاهد
الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به وهو راجع الى مفهوم اللقب بناء على شموله لمفهوم العدد او قريب منه الثاني ان الفرق بين القسمين الاولين غير
ظاهر لرجوع البيان الى التعليم والتعليم الى البيان اذ يكون هناك امران مختلفان غير ان المفروض في الاول وروده بعد تصدي الحكم على سبيل الاجمال
على نحو ما جاء في بيان جملة من العبادات والمعاملات في سائر الموضوعات الشرعية بعد ثبوت احكامها على الاجمال كما في الوضوء البيانية والصلوة الواردة
في حجها وانج الوانع بعد قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم الى غير ذلك من الاقوال كسائر الاخبار الواردة في مقام البيان مجري في تلك المجرى في تلك الوضوء كذا
والصلوة كذا فيدل ذلك على اعتبار كل واحدة من الخصوصيات الواردة والكيفيات الواقعة في تلك الامور الجملة حتى يثبت من الخارج على ما هو الحال في الحد
والتعريفات المذكورة في العلوم للزوم اطرادها وانعكاسها بخلاف الثالث فان الغرض منه وروده في مقام التعليم لاعطاء القاعدة ابتداء من غير ان يكون
مسبوقا بوروده مجملا ومع قطع النظر عنه فيدل على اعتبار كل واحد من القيود الماخوذة فيه في الحكم اذ لا يتم التعليم وبيان القاعدة الا بذلك وتلك الخصوصية
قد تظهر من وروده عقيب السؤال عن مطلق الحكم لصرفه تطابق الجواب السؤال وقد يظهر من قرائن الاحوال الثالث ان ما ذكر في القسمين على الاطلاق

عنه فان الكلام قد يقع مسوقا لبيان تمام الحكم المجعول في جميع موارده فيدل على انتفائه بانتفاء كل من القيود الماخوذة فيه وصفا كان او لقبا او غيرهما كما
قد يكون مسوقا لبيان سقوط الحكم في المقام المخصوص نظرا الى تعلق الغرض ببيانه دون غيره او لحصول مانع من بيان الحكم في غيره فلا يدل انتفاء القيد
الماخوذ في الكلام بمجرده على انتفاء الحكم في سائر الموارد وان كان من الاوصاف الا على القول باعتبار مفهوم الوصف وقد يشك في ذلك فلا يمكن الا
ستدلال بوروده في مقام البيان بعد قيام الاحتمال وقيل ان الغرض من ورود الكلام في مورد التعليم والبيان ليس على ما ذكر كيف وهذا المعنى حاصل
فيظهر منه ورود التعليق المذكور لافادته مناطا للحكم وان احتمل ان يكون تخصيصه بالذكر لفائدة اخرى ايضا الا ان ما ذكر اظهر بقرينة المقام
لكنك قد عرفت ان الفرض المذكور خارج عن محل المسئلة الرابع ان ما ذكر في الصورة الثالثة انما يصح حيث يتعلق الحكم بالعلة المعين بتمامه بنفسه
عما دونه او بالمركب فيفيد نفيه عن بعض اجزائه وصفا كان او لقبا او غيرهما ومن المعلوم ان تعليق الحكم على العدد المعين او المركب المخصوص بنفيه
يفيد انتفائه في ابعاضهما نظرا الى انتفاء الكل بانتفاء جزئه وقد لا يفيد ذلك في ذلك حيث يتعلق بعض الاغراض ببيان حكم ذلك الموضوع وغيره
وقد يفيد ثبوت الحكم في البعض في ذلك بطريق اولى فيندرج في مفهوم الموافقة كما ياتي بيانه في مفهوم العدد الثمر من البين اختلاف الحال في ذلك بحسب
اختلاف المقامات فلا معنى لاطلاق القول بثبوت المفهوم في المقام المذكور واما القول بالوقف فما خذه القدح في ادلة الفريقين او دعوى تعارض
الادلة من الجانبين وانتفاء المرجح في البين وحق من المعلوم ان قضية الاصل عدم الدلالة فان الحكم بثبوت الدلالة كالحجية يتوقف على قيام الشاهد عليه
والعلم به وكذلك الاصل عدم تعلق قصد الواضع بافادة المفهوم المفروض فانا شك في الدلالة الوضعية كان الاصل عدم الوضع وكذا الحال في الدلالة
العقلية او في قيام القرينة على ارادة المعنى المذكور دفع الشك في ذلك يصح نفيه بالاصل وحينئذ فقول ان كان هناك عموم او اطلاق يدل على ثبوت الحكم في
غير محل النطق او على نفيه فيه تعين الاخذ به اذ لا يمكن دفع المدعى عن الدليل بالشك هذا اذا لم يكن هناك معارضة بين المطلق والمقيد كما اذا قال المولى
لعبده اكرم العلماء ثم قال اكرم العلماء الفقهاء او توهم الاجماع على اثبات المفهوم في تلك الصورة وحمل المطلق لاجله على المقيد كما يظهر من كلام بعض
الجماعة وهم فاحش بل يتوقف على القول باثبات المفهوم وبان فيه الخلاف الواقع في المفهوم انما هو دعوى الاجماع مع ثبوت المعارضة بين المطلق و
المقيد من غير تلك الجهة كما في المثال السابق وهو قوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة لاستناد الحكم فيه الى الظهور والامر الثاني في الوجوب التعييني فلا بد
معه من حمل المطلق على المقيد الاجماع على الحمل انما يسلم في مثله ولا دلالة له بدلالة المفهوم الا انها على القول بها موكدة للحمل ولا يصلح القرينة في ذلك على
القولين بين سبق المطلق او تاخره مع ان مقتضى التعليل المنقول عنه عبارة المثال الى الفرق بينهما في ذلك كما مر تلك الاشارة اليه ولم يقل به احد مضافا
الى ما يرد عليه مما تقدم ذكره واما اذا لم يكن هناك عموم او اطلاق يدل على ثبوت الحكم في فاقد الوصف او نفيه فالاقرب الرجوع في ذلك كالمثال الى مقتضى الاصل
العملي لعدم ظهور الدليل الاجتهادي في محل المسئلة على التقديرين الا ان الثاني يقول بانتفائه والاول انما يقول بعدم ظهوره فلا بد له من التفحص عما له بل
المعتبر فيه مع تعين الرجوع الى الاصل فان اقتضى البرائة او الاشتغال لزم البناء على احدهما في ذلك لا تعين الاخذ بالحالة السابقة في موارد الاستصحاب
والعمل بمقتضى الاحتياط في موارده فالحال في ذلك يختلف باختلاف المقامات على حسب اختلاف الاصول العملية في مواردها وقد ظهر مما مر في تقرير كلام
شيخنا المشار اليه حجة القول الرابع المستفاد منه وجوه الاعتراض عليه مما استفيد هذا القول من كلامه تدل على حسب ما فهم في ذلك الدلالة على تصور
القول بالتفصيل فيه وزعم شيخنا المحقق عليه انه لم يوافقه عليه احد منهم على هذا بل يمكن استفادة اقوال اخر في المسئلة من كلام جماعة من الاصوليين ولو
في غير المقام منها التفصيل بين ذكر الموصوف في الكلام واعتماد الوصف عليه وعدمه فان المستفاد من كلام غير واحد منهم عد القسم الثاني من مفهوم اللقب
مع القول بعدم حجيته بل دعوى الوفاق عليه في اختصاص محل المسئلة بالقسم الاول كما نص على ذلك بعضهم في تعليق الحكم على الفاسق في اية النبأ عند
الاحتجاج بها على حجية اخبار الاحاد وربما يظهر ذلك ايضا من تقرير بعضهم لمحل النزاع فان منهم من عبر عن محل المسئلة بان تعلق الحكم على الذات
موصوفة باحد الاوصاف كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة هل يدل على انتفاء الحكم عما ليس له تلك الصفة كما في غاية المامول ومنهم من عبر عنه بالخطاب
الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة كما في الاحكام والمنية وغيرهما والوجه فيه ان العمدة في اثبات المفهوم عند القائلين به هو لزوم اللغو
في الكلام على تقدير مساوات الموصوف لغيره في الحكم المعلق عليه وذلك انما يتم مع ذكر الموصوف وتخصيصه بالوصف بعد التعميم اما مع عدمه فلا يلزم ما ذكر
غاية الامر قضاء البيان على حكم مورد الوصف لا يرد الحكم على الذكور على تخصيصه بالبيان دون غيره وقيل ان المستند في اثبات المفهوم الذكور فلا ينحصر فيما ذكر
لامكان استنادهم في ذلك الى اشعار الوصف بالعلية ومن البين عدم الفرق بين المقامين في ذلك ولو سلم الاختصاص امكن ان يقال ان العدول عن
العنوان الاعم الى المقيد بالوصف الخاص في كلام البلغاء لا يقع الا لفائدة وحصولها في ذلك اظهر الفوائد لكونها هو ارادة الانتفاء عند الانتفاء حسب ما قرر فيه
في الاحتجاج بذلك يجري في المقامين مما اورده في الحجة المذكورة من النقض والابرام غاية الامر ان يكون الدلالة عند القائل بها مع ذكر الموصوف اوضح واظهر
وذلك لا يوجب الفرق بينهما في اصل الحكم ويشهد بذلك ان كلام الاكثر في عنوان المسئلة يعم المقامين وفي كلام السبكي جماعة من الاصوليين ان تعلق
الحكم بصفته لا يدل على انتفائه بانتفائها وفي العدة ان تعلق الحكم بصفة ليس بدال على نفيه عما انتفت عنه وفي العدة ان الحكم اذا علق بصفة
الشيء هل يدل على انتفائه مع انتفاء تلك الوصف بحال وحاله مع وجوده في المعاج تعلق الحكم على الصفة لا يدل على نفيه عما عداها وفي النهاية ان تقييد
الحكم بالوصف هل يدل على نفيه عما عداه وفي التهذيب الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به في المبادي ان الامر المقيد بالصفة لا يعدم
بعدمها وفي كلام جماعة منهم الغزالي في العبارة المعبر عنها بان تعلق الحكم باحد صفتي الشيء هل يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة واما ما ذكره الامدي في
الاحكام فقد صرح في اخر المسئلة بان تخصيص الاوصاف التي تطرء وتزول كقوله السائمة يجب فيها الزكوة يلحق بهذه المسئلة في الحكم كالحكم نفيا او اثباتا
وح فكان الاولى ادراجه في عنوان المسئلة كما صنعه غيره ويؤيده اطلاق التعبير في كلماتهم عن المسئلة بمفهوم الوصف ومما يشهد بذلك ايضا ما

في كلامهم من الاحتجاج بما نقلوه عن ابي عبيدة من اثبات المفهوم في التعليق على وصف الغنى في الخبر مع عدم ذكر الموصوف فيهما وتوهم بناء الاحتجاج بذلك على
ثبوت الحكم في محل المسألة بالاولوية القطعية بعيد عن كلامهم كيف وهم لا يقولون به في الاصل على تقدير اندراجه في مفهوم اللقب فكيف يتمسكون به في
ان الامر بان يفيد الحكم به لا يدل على النفي الا ان يكون علة ويفيد غيره كانه لا اثر بالتفصيل في محل المسألة لانه لا يعم صورة التصريح بعلية الوصف لرجوعه
الى مفهوم العلة وهو امر آخر غير ما نحن فيه نعم يمكن ان يعد من التفصيل ما يشعر به كلام البعض من التفرقة في محل المسألة بين الوصف والمناسب للعلية كقولك
اكرم العلماء واهن الفساق ولا تركن الى الظالمين وامثال ذلك وغيره كما في المثال المعروف في السائمة زكوة ونحو ذلك فيقال بثبوت المفهوم في الاول دون
غيره ووجهه ظهور الكلام عرفا على الاول في افادة العلية ثم ان لم يصرح بها فيرجع الى مفهوم العلة بخلاف الثاني وفيه ان مجرد المناسبة انما يفيد صلاحيته للعلية
وذلك اعم من الوقوع والقابلية حاصلة في القسم الثاني ايضا ولو حصل الظن بالعلية في القسم الاول امكن المنع من التعويل عليه اذ الظن المطلق لا عبرة به في
اثبات العلية ودعوى رجوعه الى الظن الحاصل من الالفاظ فيندرج في الظنون المخصوصة محل منع للفرق بين ظهور اللفظ في المعنى المقصود منه ولو بالتبع
بحيث يعد مدلولا له عرفا وحصول الظن بامر آخر خارج عن مدلول الكلام لاندراج الاول في ما دل على حجية الالفاظ المعتبرة في جميع اللغات ورجوع الثاني الى مطلق
الظن وان كان للفظ مدخلية في حصوله فمن المعلوم ان كون الوصف علة للحكم امر خارج عن مدلول الكلام وانما استفيد ذلك من مجرد المناسبة فيندرج في
العلة المستنبطة الا ان يدعى الاجماع على حجية الظن بالمراد من اللفظ ولو بقول مطلق كما يظهر من بعضهم ثم ان في مفهوم العلة كلاما ياتي الاشارة اليه ان شاء الله تعالى
ومنها التفصيل بين الاوقاف والوصايا والنذور والايمان ونحوها فيعتبر مفهوم الوصف في امثال تلك المقامات وغير ذلك فلا يعتبر ويظهر القول به من كلام
شيخنا الشهيد الثاني فانه حيث ذكر في مفهوم الشرط والوصف انه لا اشكال في دلالتهما في مثل ما ذكر كما اذا قال وقفت هذا على اولادي الفقراء وان كانوا
فقراء او نحو ذلك يرد عليه ان اثبات المفهوم في تلك الموارد انما هو لاختصاص الانشاء بالموصوف بالوصف المفروض فينتفي في غيره اذ ليس للكلام الانشائي
خارج يطابقه او لا يطابقه وانما يوجد بقوله بنفس هذا الانشاء المخصوص فاذا اختص مورده بالقيد المخصوص انتفى عن غيره وهذا بخلاف تعليق الحكم الشرعي
على الوصف لكونه امرا واقعيا ثابتا في نفس الامر والكلام مسوق لبيانه فيجري فيه الخلاف فما ذكر من الامثلة خارج عن محل المسألة ويشهد بذلك انه لو قيد
شيئا من ذلك بالالقاب قطعنا بانتفائه في غيرها كما لو وقف على زيد او على المسجد او اوصى لعمرو او وكله او باع داره او نحو ذلك سائر العقود والايقاعات
بعض الالقاب الى غير ذلك فانه لا يشك في انتفائها في غير موارده مع عدم الوفاق على عدم حجية مفهوم اللقب او رضا القول بحجيته فدلالته لحجيته
على ما ذكر وقطعيته فلا ريب في خروجه عن المفاهيم يدل على ذلك انه لا يتصور هناك منافاة بين ايقاع المعاملة على الوجه المختص ببعض الاوصاف او الالقاب
وايقاعها ايضا على الوجه الآخر ولو في زمان واحد فلو دل الاول على معنى الانتفاء عند الانتفاء لزم منه المنافاة بين العقدين وفساده ظاهر للمنع بعد تعقل
المنافاة بين بيع الدار وبيع العقار ولا بين بيع الدار الموصوفة ببعض الاوصاف وبين بيع الدار الاخرى وكذا الحال في الوقف ولو كالدار والوصية والنذر
سائر العقود والايقاعات وغيرها فلا يستند الدلالة في ذلك الى المفهوم الذي هو على تقدير ثبوته من اضعف الدلالات بل من الوجه الذي ذكرناه كما لا يخفى
نعم في مفهوم الشرط التنبيه على ذلك ومنها التفصيل بين الخبر والانشاء فان التعليق على الاوصاف في الاخبار لا يكاد يدل على انتفاء المخبر به عن المخبر عنه
بانتفائها في الخارج غايته عدم تعلق الاخبار به لا اشعاره بعدم وجوده في نفس الامر كقولك اكرمني جلاء العلماء وضربت الفساد وجاءني العبد الصالح ومررت
بالمظلوم فنصرته ورأيت الفقير فاغنيته والظالم فاهنته الى غير ذلك فان شيئا من ذلك لا يفيد نفي وقوع تلك الافعال عن غير المتصف بتلك الاوصاف في
الواقع وانما تعلق الغرض ببيان المذكورات هذا بخلاف الانشاءات لوضوح استفادة انتفائها عن غير المتصف بالاوصاف التي علقت عليها وهذا
قد يستفاد من كلام بعضهم في غير المقام مقتضيا عدم ثبوت المفهوم في الاخبار الواردة في بيان الاحكام الشرعية لا مع ورودها على وجه الانشاء كالامر
والنهي وغيرهما وهو ضعيف جدا لوضوح اشتراك الاخبار والانشاء في عدم تعلقهما بغير المذكور وامكان حصول الحكم في الواقع بالنسبة الى غيره بغير الا
المفروض كما يمكن وجوده في الخارج من غير ان يتعلق الاخبار به لاجل امر آخر غير المفروض ومستند القائل بالمفهوم من ظهور الكلام في اناطة الحكم بالوصف او
لزوم خلوه عن الفائدة او نحو ذلك جار في المقامين على نحو واحد لذا لم يفرق احد في مدلول الروايات المشتملة على بيان الاحكام الشرعية بين التعبير
غايته الامر انتفاء الدلالة على المفهوم في الاخبار في جملة من المقامات كما يجري مثله في الانشاءات وذلك امر آخر لا يمنع من ثبوت المفهوم في غيرها فلا فرق بين
قولك يجب اكرام الرجل العالم في افادة المفهوم وعدمها كما لا يخفى والقول بان الانشاء حيث لا خارج له يطابقه او لا يطابقه لا يمكن تعلقه بغير المذكور فينتفي
عن غيره بخلاف الاخبار مدفوع اولا بجريانه في مطلق القيود من الالقاب وغيرها وثانيا باشتراكهما في اختصاص موردهما الشخصي بالمذكور وامكان تعلق
نوع غيره بغيره وثالثا بما مر سابقا في مفهوم الشرط وياتي توضيحه في مفهوم الغاية ايضا ومنها التفصيل بين التوصيف بوصف الغير وما يؤدي مؤداه كقولك
اكرم الناس غير الكفار وسوى الفساق وغير ذلك فيدل على انتفاء الحكم بانتفاء الاول دون غيره ذهب اليه بعض المتأخرين وهو خروج عن محل الكلام
اذ الاول يجري مجرى الاستثناء ويفيد مفاده ولا كلام عندنا في دلالته اذن على المعنى المذكور واين ذلك مما نحن فيه من دلالة التعليق على الوصف
على الوصف من حيث هو على ذلك ومنها التفصيل بين الوصف الصريح والوصف المفهوم من الكلام او بضميمة قرائن المقام كالوصف المستفاد من نحو
قوله عليه السلام لئن يمتلي جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا الدال بظاهره عدم الفرق بين المقامين لذا احتجوا بقول ابي عبيدة في المثال المذكور
ونحوه الا ان ظاهر العنوان لا يتناوله ومنها التفصيل بين الوصف اللازم في المدح او الذم او التأكيد او الجواب عن السؤال المخصوص او غيرها من
الفوائد وما لا يظهر منه سوى اناطة الحكم به فان الاول يفيد التوضيح ونحوه لو ظهر هناك مانع من عدم ادخالها في بيان الحكم في غير مورد الوصف
في الاخرى فالظاهر خروج الاول عن محل المسألة كما مرت الاشارة اليه في محل النزاع وكذا الوصف المساوي للموصوف او الاعم مطلقا كما في قولك اشتهي
العسل الحلو لتمحضه للتوضيح وان امكن اشعاره باناطة الحكم بمطلق الحلاوة لكنه ضعيف جدا ومنها التفصيل بين التوصيف بالوصف الوارد في

في مورد

في مورد الغالب كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وغيره فلا دلالة في الاول على المفهوم لظهوره في ارادة التوضيح بتنزيلها للافراد النادرة منزلة المعدوم
فلا يظهر منه ارادة الانتفاء عند الانتفاء ولا اقل من الشك فلا يمكن الاحتجاج به ثم يمكن التفصيل في ذلك بين غلبة الوجود وغلبة الاطلاق ويقابل
الاول ندرة الوجود والثاني ندرة الاطلاق كما تقرر في محله من شمول المطلقات للافراد النادرة عدم فعلى الثاني لا يكون الموصوف شاملا للفرد
من الامثلة التي ذكروها في باب المسألة والاحتجاج عليها كمثيل البصر مجيب المخالف والشاهدين لحجاج بعضهم بما جاء في تقييد الاستغفار
بالسبعين في الآية الشريفة وبقوله عليه السلام الماء من الماء حيث جعلوه منسوخا بحديث التقاء الختانين وبتمسك ابن عباس بقوله تعالى ليس له ولد
غير ذلك الظاهر من كلمات اكثر القائلين بمفهوم الوصف الفرق بين الاوصاف وغيرها من القيود في التقييد بالوصف عندهم خصوصية اخرى تقتضي
الدلالة على ذلك فكان المعول عليه عندهم دعوى ظهور التعليق على الوصف في اناطة الحكم به القاضية بانتفائه عند انتفائه ولذا لم يفرقوا في ذلك بين
الوصف الواقع قيدا في الكلام او موضوعا للحكم مستقلا كما مر التنبيه عليه فالنسبة بين مقتضى التعليلين المذكورين من قبيل العموم من وجه لتحقق الاول
في التقييد بغير الوصف والثاني في غير القيود والحق ما عرفت من ان في كل من الامرين اشعارا لا يبلغ بمجرده حد الدلالة المعتبرة في الاستدلال الا اذا انضم
اليه من خصوصيات المقام ما يقتضي تلك المعنى ويدل عليه بحسب العرف كما في القيود والاوصاف الواقعة في مقام البيان في مقام حل الظن في الحصر او حيث
يحصل الظن المعتبر بالحجة فلا شبهة في ذلك عند ظهور عدم تعلق الغرض بسائر الفوائد المتصورة الثاني انه ذكر جماعة من العامة ان مفهوم المشتق الدال
على الجنس مثل قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام راجع الى مفهوم الصفة معللين بان المراد بهما ما هو اعم من النعت النحوي كالتفتازاني و
الباغنوي وعده العلامة والآمدي قريبا من اللقب وكان الغرض من ذلك جهة استفادة من الطعم الراجع الى الوصف اي المطعوم وبناء استفادة المزيد
من المجرد وان لم يفد معنى الوصفية كما يظهر من العنوان اذ ليس له مدخلية في افادة المفهوم وان كان الاول ايضا كذلك لعدم ملاحظة المعنى الاصلي في استعمالها
كما في الالقاب الدالة بحسب الاصل على ما يوجب المدح او الذم لزوال المعنى الوصفي بالتسمية فينتفي عنه تلك الخصوصية لذا عبروا باللقب عن مطلق الاسم
كما ستشير اليه انشاء الله نعم فالمثال المذكور وغيره من الاسماء المشتقة الدالة على المعنى الجنسي مندرج في اللقب بعينه اذ لا فرق بين الاعلام باقسامها و
اسماء الاجناس فيجري فيه الكلام في مفهوم اللقب كغيره نعم في جملة الاسماء والقيود الواقعة في الكلام خصوصيات تشعر بارادة المفهوم وتدل عليه على حسب اختلاف
المقامات ولاجلها وقع فيها خلاف آخر ياتي التنبيه عليه ثم وذلك كاسماء الاعداد المعينة والمقادير المتحصصة وسائر المبينات التركيبية وخصوصيات الاحوال
الخاصة والازمنة والامكنة المخصوصة ونحوها فان تعليق الحكم عليها يشعر باناطته بها وتوقفه عليها فاذا انضم اليها من خصوصيات المقام ما يوجب
بلوغه حد الدلالة او يقتضي ظهوره اختصاص الفائدة في افادة المفهوم دل على الانتفاء عند الانتفاء وليس في لفظ الطعام شيء من تلك الخصوصيات فلا
مجال لتوهم الفرق بينه وبين غيره من الالقاب كما لا يخفى نعم حكي عن الامام في البرهان ان جميع جهات التخصيص راجعة الى الصفة فان المحدود والمعدود
موصوفان بحدهما وعدهما ومن عليهما التوابع وهذا وان كان يشعر به كلام جماعة منهم في الامثلة والاحتجاجات الا انه مخالف لكلماتهم في عنوان المسألة
لتوقفه على استفادة المعنى الوصفي ولو ضمنا كما هو ظاهر ولذا اطلقوا عدم العبرة بمفهوم اللقب الثالث ان تعليق الحكم بانتفائه في ذلك الجنس دون
غيره واما تعليقه على ذلك الجنس من اللقب فلو فرض اثبات المفهوم في مثله دل على انتفاء الحكم في غيره سواء كان موصوفا بالوصف المفروض او
بضده فلا مجال لتوهم الدلالة على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف المفروض في سائر الاجناس اذ المفهوم انما يتبع المنطوق ومحصله انتفاء الحكم
المذكور فيه عن موضوعه بانتفاء وصفه وربما ينسب الى بعض الاوهام ان تعليق وجوب الزكوة على سائمة الغنم يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في
جميع الاجناس وحكى الرازي عن بعض الفقهاء من اصحابه القول بذلك معللا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة فيلزم من انتفائه
انتفاء الحكم وهو وهم فاحش اذ منشأه التخيل بالضرورة وباطل العلة سوم الغنم دون مطلق السوم اذ لم يتعرض فيه لحكم سائر الاجناس بنفي و
لا اثبات ومن البين ان النفي في ذلك تابع للاثبات هو من الوضوح بمكان الرابع انه قال العلامة في الوصفين المتضادين اذا علق الحكم على احدهما
اقتضى نفيه عن الآخر عند القائل بدليل الخطاب هل يقتضي نفيه عن النقيض اشكال انتهى بان مقتضى المفهوم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف
على نفي استفادته بانتفاء علته سواء تحقق هناك ضد المفروض للوصف ولا مع الشك في حصول الوصف المفروض يحكم بنفيه بالاصل فيبنى على انتفاء
الحكم ثم في الخامس انه ذهب بعضهم الى ان مفهوم الوصف على القول به يخالف المنطوق في الكلية والجزئية فاذا قلت كل غنم سائمة فيها الزكوة كان
مفهومه ليس كل غنم معلوفة كل وان قلت بعض السائمة فيها الزكوة كان مفهومه لا شيء من المعلوفة كل ويظهر من بعضهم خلافه للخبث قال مفهوم
قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب انه لا شيء وتوجيهه بان المراد انها لافادة كون مدخولها غاية ونهاية كما نرى كان منه قوله هو
قبل القبل بلا غاية ولا منتهى غاية وقولنا انقطعت عنه وقد يطلق على ما دخلت عليه اداة الغاية ولذا يعبر عن دخوله في المغيى وخروجه بدخول الغاية
وخروجها مما لا يؤكل لحمه كل وقد تقدم في مفهوم الشرط ما يغني عن اطالة الكلام في ذلك قوله والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما
قبلها من جملة المفاهيم مفهوم الغاية وهو ثالث اقسام مفهوم المخالفة الذي يعبر عنه بدليل الخطاب هو اقوى من الاولين كما ياتي ولا بد من تحرير محل
النزاع فيه فنقول ان الغاية قد يطلق ويراد بها فائدة الشيء وثمرته كما يقع في اوائل العلوم بعد تعريف العلم وبيان موضوعه ان غايته كذا وقد يطلق ويراد
بها تمام المسافة زمانا او مكانا كما في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهائها وتوجيهه بان المراد انها لافادة كون مدخولها غاية ونهاية كما نرى كان منه قوله
ثم هو قبل القبل بلا غاية ولا منتهى غاية وقولنا انقطعت عنه الغايات وقد يطلق على ما دخلت عليه اداة الغاية ولذا يعبر عن دخوله في المغيى وخروجه بدخول
الغاية وخروجها وقد يطلق على نهاية الشيء بمعنى الجزء الاخير منه الذي يمتد ذلك الشيء اليه بنفسه او بحسب محله او زمانه او مكانه فيدخل فيه وان قلنا
بخروج ما بعد الاداة كما تقول غاية مرامي ومنتهى مقصدي كذا وغاية ما في الباب كذا مع احتمالها للمعنى الثاني وقد يطلق على حد الخارج عن المتصل

باخره وان قلنا بدخول ما بعد الاداة كما في قوله تعالى غايات الدار لهما باها ويراد بها حدها وكان منه قوله عليه السلام هو غاية كل غاية ومثله قولك يا غاية
امل الاملين ورجا الراجين ورغبة الراغبين ومطلب الطالبين ومنى المحبين وما اشبه ذلك يريد بذلك انتهاها اليه وكان الاول ماخوذ من احد
الاخيرين فان فائدة الشيء وثمرته هي غايته التي ينتهي ذلك الشيء اليها وينقطع عنها وكانها نهايته وحده اما باعتبار دخولها وعدمه ووقوعها في اخره لانها المقصود
منه فلا يطلب لا بها امرا على انها خارجة عن ذلك الشيء فكانها حده الذي يتصل به واما الثاني فيمكن ان يكون اطلاق الغاية عليه من باب اطلاق اسم الجزء
على الكل لعدم تبادر المجموع من اطلاق الغاية وانما يطلق عليه احيانا لقيام القرينة عليه كما قد يطلق المنتهى على تمام الشيء لا خصوص جزئه الاخير كما في
منتهى المطلب في الكلام وغاية المامول والمرام وفي الدعاء اسالك بمنتهى الرحمة من كتابك اي بجملتها اذ الوصول الى الغاية وصول الى الجميع و
الثالث يرجع الى احد الاخيرين على اختلاف القولين وهل هي مشتركة بينهما لفظا او معنى او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وجوه يبتنى على ان الاصل
دخول الغاية في المغيا او خروجها عنه او هي قابلة للمعنيين صالحة لكل من الوجهين حتى يعم او يبتنى على احد الخصوصين من قال بوجوه ان يقال ان هذا الكلام
ان اريد به تحقيق معنى الغاية كان احرى بالبناء على الاول والتفرع عليه لوضوح ان الاصل حمل اللفظ على حقيقته ان يقوم هناك قرينة او شاهد
على الخروج عنها او هو ظاهر وان رجع الى تحقيق معنى الاداة ففيه الخلاف المعروف بين النحاة والاصوليين في ان مدخولها هل يؤدي مؤداها هل يدخل
في المغيا بها او لا وعلى الثاني فهل فيه دلالة على خروجه عنه او لا يدل على شيء من الامرين الا بقرينة من الخارج فهذا الخلاف لا يبتنى على تحقيق معنى الغاية ولا
هو مما يتفرع على الخلاف المذكور فيمكن القول بدخول الغاية وخروج ما بعد الاداة فيكون في ضمنها لانتهاء الغاية بمعنى انقطاعها عما عندها فلا يكون
ما بعدها غاية ويمكن العكس ايضا فيكون ابتداء نهايتها بانتهاء مدخولها اذ الغاية هنا بمعنى المسافة فيكون الغاية بالمعنى المذكور خارجة عنها الا ان
الظاهر من كلماتهم والمعروف في الالسنة ان يكون ما بعد الاداة غاية فيكون قولك صم الى الليل في معنى صم صياما غايته الليل وذلك يعطي توافقهما في
المدلول وزعم بعضهم ان خروج غاية الشيء ونهايته عنه ضروري وانما تردد لفظ الاخرين المعنيين لاطلاقه عليهما وهو كما ترى في الذي يقتضيه التحقيق
والنظر الدقيق ان معنى الغاية والاخر والنهاية بحسب اصلها وحقيقتها انما يقع فيما بين الجزئين المذكورين الداخل والخارج فليس شيء منهما بحقيقة
غاية الشيء المسمى واخره ومنتهاه وكذا الحال في المبدأ فانه يقابل المنتهى فحقيقتهما امران موهومان اعتباريان منتزعان من طرفي الشيء الممتد
كالسطح الموهوم بين الجسمين فدخول ما بعد الاداة فيما بعد الغاية بالمعنى المذكور على القول بخروجه عن المغيا وفيما قبلها على القول بدخوله وحيث ان
الامر الاعتباري المذكور يبعد عن فهم العرف ولا يترتب عليه كثير فائدة فلا جرم كان المتساق من لفظ الغاية ومرادفها احد الجزئين المتصلين به و بنفسه
عليه جرى الاستعمال الشائع لكونه اقرب المجازات الى الحقيقة تبادر في ضمنهما بنفسه لا من حيث نفس الاداة فيغلب الاستعمال في احدهما المحمل
المطلق عليه ومنه نشأ الخلاف في الدخول والخروج فلا يسري الاستعمال في شيء منهما بحسب الاصل وانما على حقيقته كيف وهما مركبان من اجزاء غالبا
ليتعين خروج ما سوى الجزء الاخير من الاول والاول من الثاني عن معناهما فكذا الجزء ان فاطلاقه عليهما لاتصالهما وقربهما اليه ولذا لا يطلق على الجزء
البعيد عنه كالنصف الاخير في النهاية والاول في البداية وكلما قرب الى الطرفين كان اقرب الى الصدق بحقيقة المبدأ والمنتهى والاول والاخر نعم قد يطلق
بجيرته اللفظ حقيقة في احدهما لكثرة الاستعمال فيه وشيوعه كما هو الظاهر من لفظي الاول والاخر فيمكن الجمع بين هذا الوجه وكل واحد من الانواع
والوجوه الاتية فقد يتوهم تصير حقيقة في الجزء الخارج مثلا نظرا الى كثرة الاستعمال فيه خاصة فلا يحمل على الداخل الا بقرينة او بينهما مع تقابلهما
الا انه ينصرف الى الخارج لكون الاستعمال فيه اكثر كما علله جماعة من النحاة بذلك والا فالاصل يتنادى نسبة الامرين الى المغيا الاصل في البداية والنهاية
واما تخلفهما بالعوارض فلا استعمال في المفصل الاتية كالتفصيل بين الطرفين او بين المجانسين وغيرهما او بين لفظي حتى والى او بين الاقتران بمن
وعدمه الى غير ذلك مع غايته بعد اعتبار تلك الخصوصيات في الوضع وندرة اشتراك اللفظ بين المتقابلين حيث امتناعه بعد انا طرف الامر بشيوع
الاستعمال يراعى في كل مقام على حسبه ان تخرج الحقيقة فهذا ومما يسبق الى بعض الاوهام ان الخلاف في مفهوم الغاية انما وقع في نفس الغاية واما
المرافق ما بعد الغاية فلا خلاف في مخالفته لما قبلها في الحكم قال العضدي وقد نقل الكلام في الاخير بعينه في قوله الى المرافق اخر ولكن النزاع في دخول ما بعد المرافق وتكون
شارح الشرح في توضيحه ان النزاع لم يقع فيما بعد الغاية اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كالمرافق في قوله تعالى الى المرافق
ونفس المرافق هل يلزم انتفاء الحكم فيه ولا معنى لمفهوم الغاية سوى انها لا تدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عند تحققها وقد يرشد الى هذا الكلام ما ذكره
العلامة في غير موضع من كتبه والرازي من التفصيل في محل المسألة بين صورة انفصال الغاية عن المغيا بمفصل محسوس وعدمها فانه انما يناسب الكلام
في نفس الغاية اما فيما بعدها فلا يعقل الفرق بين الصورتين ولا يخفى عليك ما فيه فان بين المسئلتين بونا بعيدا اذ النزاع في احديهما في دلالة
وفي الاخرى في المفهوم والخلاف في الاولى انما هو في دلالة الكلام على موافقة الغاية للمغيا في الحكم ودخولها فيه وعدمها وفي الثانية في دلالته على مخالفة
ما بعدها لما قبلها فيه وعدمها بعد القطع بعدم دلالته على توافقهما في الحكم فنفي الخلاف عن مخالفته لما قبلها في الحكم كما عن بعضهم ممنوع جدا بل
فاسد قطعا اذ الخلاف في ذلك بين الخاصة والعامة ظاهر مشهور ويتأتى به عباراتهم وادلتهم في عبارة المصنف وغيره من الاصوليين كالسيد
والفاضلين والعميدي والآمدي والرازي وغيرهم في عنوان المسألة وبيان ادلة الفريقين صريحة في ذلك نعم ما ذكر من انه لم يقل احد بمشاركة ما
بعدها لما قبلها في الحكم ظاهر ولا ربط له بما هو المقصود من افادة المعنى المفهومي نعم بان الخلاف المذكور في نفس الغاية ايضا على القول بخروجها عن
المغيا فيقال ان التقييد بالغاية هل يدل على انتفاء الحكم عن نفس الغاية وما بعدها ام لا واما على القول بدخولها في المغيا فلابد من تخصيص
الخلاف المذكور بما بعدها كما هو المعروف في عنوان المسألة وكذا على القول بنفي الدلالة على كلا الامرين والتوقف في ترجيح احد القولين واما الغاية
بالمعنى الذي ذكرناه فليس واسطة بين ما قبلها وما بعدها الا باعتبار فلا يقع فيها الكلام ولفظ الغاية في كلام المصنف يحتمل المعنى المذكور ويشتمل على

الامرين

الامرين المذكورين ويحتمل ارادة ما بعد الاداة فيكون ساكتا عن حكمه نفسه وقد يحمل على نفس الاداة ليختص بمدخولها بناء على احتمال العضدي من
بنفيه في المسألة وموضع ما عرفته من محل المسألة بعيد عن معنى الغاية اذ لم يظهر استعمالها في الاداة بنفسها ولم يتضح من معانيها فلا تغفل وبان في
المسئلتين في مدخولها وما بعدها ايضا فمن قال بثبوت مفهوم الغاية ينبغي ان يقول بمثله في البداية والنافي يلتزم القول بنفي الدلالة هنا ايضا لاتحاد
ادلة الفريقين في كل من المقامين على مثال الاخر وكذلك من قال بدخول ما بعد الى في المغيا بها ينبغي ان يقول بدخول ما بعد من فيه ايضا اذ الحكم فيه ان لم
يكن اظهر فليس باخفى مما قبل وقد يتوهم من كلام بعض الائمة اختصاص الخلاف بالاول ونفي الخلاف عن خروج الثاني وهو وهم نعم لا يلزم العكس لامكان
القول بالتفصيل بينهما في ذلك كما يأتي ثم الظاهر انه لا فرق في محل المسئلة بين ادوات الابتداء والانتهاء كمن والى وحتى وغيرها وهل يأتي
الكلام في لفظ الاول والاخر والبداية والنهاية والابتداء والانتهاء وامثالها يحتمل ذلك اذا الادوات المذكورة معنية لتلك المعاني ولا فرق بين الدال
والمدلول في افادة المعنى المفهومي وفيه ان دلالتها على انتفاء المحدود بها سابقا او لاحقا ظاهرة واما الادوات فيمكن ارجاع الخلاف فيها في دخول
المحدود وانه الحكم او الموضوع او الكلي او الفرد ولبعد الخلاف في انتفاء تلك المعاني لا في استلزام تلك المعاني للانتفاء المذكور فتأمل واما المسئلة
الاخرى فيمكن اختصاصها بمن والى اما كلمة حتى فان كانت عاطفة فلا شك في دخول ما بعدها في الحكم لانها بمنزلة الواو واما الخافضة فنقل من بعضهم
نفي الخلاف ايضا في دخول ما بعدها فيما قبلها حكي ذلك عن الشيخ شهاب الدين القرافي وانكره ابن هشام فقال ان الخلاف في ذلك مشهور واما الاتفاق في
العاطفة لكن المستفاد من كلام جماعة منهم الجزم بالدخول فالظاهر ان من جعلها ان يدخل ما بعدها في الحكم نص على ذلك الزمخشري في المفصل وتبعه
ابن هشام وابن الحاجب وجوز ابن مالك الدخول وعدمه سواء كان مدخولها جزءا او ملاقيا لاخر جزء قال نجم الائمة ومذهب مالك قريب لكن الدخول
اكثر واغلب قال والاظهر دخول ما بعد حتى في حكم ما قبلها بخلاف الى وعن جماعة منهم الشيخ عبد القاهر والرماني والاندلسي وغيرهم ان الجزء دخل في
الكل كما في العاطفة والا ففي غير داخل والاظهر الاول وكذا الحال في الابتداء نعم لا شك في استفادة الخروج من امثال قوله تعالى حتى يطهرن وحتى تعطوا
الجزية وحتى تنكح زوجا غيره وحتى تفيء الى امر الله وحتى يرجع الينا موسى وحتى ابتهم نصرنا وحتى يلج الجمل وحتى مطلع الفجر الى غير ذلك فلا تغفل وجملة القول
في المسألة ان المحكي عن الاكثر في كلام جماعة منهم خروج حكم الابتداء والانتهاء المحدود بهما وعزاه التفتازاني في التلويح الى اكثر النحويين حتى قال ان القول بالدخول
منهم شاذ لا يعرف قائله ونسبه الشهيد الثاني الى اكثر المحققين في المغني الحرة الصحيح قال نجم الائمة ان الاكثر عدم دخول حد الابتداء والانتهاء في المحدود فاذا قلت
اشتريت هذا الموضع الى هذا الموضع فالموضعان لا يدخلان ثم ذكر بعد الاقوال ان المذهب هو الاول وعلله في المغني ايضا بان الاكثر مع القرينة عدم الدخول
وقيل بدخولهما حكاه جماعة وربما يقال بدخول الاول دون الثاني وفصل غير واحد منهم بين المجانس وغيره فان كانا من جنس المغيا حكم بدخولهما كما عن
الشهيد في الذكرى حيث قال بدخول الحد المجانس في الابتداء مثل بعت الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف وعزاه جماعة في الثاني الى المبرد وحكاه ابن هشام
ونجم الائمة قولا وفصل اخرون بين ما اذا كان احدهما منفصلا عن المغيا بمفصل محسوس فيخرج عن الحكم وما اذا لم يكن كذلك فيدخل قاله السيوري في التنقيح
بينهما معا وبه صرح الشهيد الثاني في الانتهاء وعليه يحمل كلام العلامة في غير موضع من كتبه والرازي كما ياتي ثم وامتحنوا بان اختلاف الجنس يلازم
الانفصال اذ لا يطلب دائرة فاصل لو فرض الفرق بين التفصيل في المجانس لامكان الفاصل المحسوس فيه وقد يفعل اختلاف الجنس في غير المحسوس فمظاهر
الفرق فيه ايضا ويكون النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه لا يخفى بعده فان تقييد الفاصل بالمحسوس انما يراد به فيما يكون المغيا محسوسا في مثل الملكات
النفسانية وغيرها انما يتحقق الفصل باختلاف الجنس وقد يكون الغاية من الازمنة او الامكنة او الاحوال المفارقة وليس فيه الا اختلاف الجنس بالذات
يكون من المجانس حيث يفعل مثلها في المغيا ايضا ومنهم من جمع بين التفصيلين فاكتفى في الدخول باحد الوصفين كما يظهر من الذكرى حيث علل الحكم بدخول
المرفق في الغسل بكل من الوجهين وحكي في التمهيد قولا بدخول الغاية الا ان تقترن بمن ونحو تفصيل من هذا ليتحرر الى هنا فلا تدخل الغاية وتوقف
اخرون بين الدخول والخروج فلا يحمل اللفظ على احدهما الا بدليل من خارج ويتصور ذلك على وجوه احدها التردد بين القولين او الاقوال عند الجزم
بصحة احدها او فساد متوقف في تعيين المعنى الموضوع له او المعنى المراد من اللفظ الثاني الجزم باشتراكه لفظا بين المعنيين فيكون التردد في الثاني دون
الاول فيتوقف حمله على احدهما على القرينة المعينة الثالث الجزم بعدم الدلالة على شيء منهما وصلاحيته لكل منهما الى ان يقوم دليل على احدهما فيكون
موضوعا للقدر المشترك بين الامرين هذا هو الظاهر من كلام جماعة منهم صاحب الكشاف حيث قال ان الى للغاية واما دخولها وخروجها فيدور مع
الدليل الى ان قال وقوله تعالى الى المرافق لا دليل فيه على احد الامرين بل قال في مشترك الشمسين غاية المأمول وغيرهما وليس ذلك من باب الاشتراك بين
المتناقضين حتى ينافي جوازه نظرا الى انتفاء الفائدة في وضعه على الاشتراك اللفظي وفقدان القدر الجامع بين الوجود والعدم على المعنوي وانما يكون اللفظ
على الوجه المذكور موضوعا للقدر المشترك بين طرفي المغيا وحديه الخارجين المتصلين بهما بمعنى عدم كونه بحسب الوضع اللغوي منافيا لارادة شيء من
الامرين بل يجتمع مع ارادة كل منهما وان كانت الخصوصية موقوفة على قيام قرينة عليها الا انه يكفي في قرينة الخروج عدم قيام قرينة على ارادة الدخول لصدق
الغاية حينئذ على اقرب الامرين ولانه المتيقن من ارادة المتكلم فيرجع القول المذكور الى القول الاول الا ان الفرق بينهما يظهر في اثبات المفهوم في نفس الغاية
وعدمه فعلى الاول يلحق الغاية بما بعدها ويحكم بمخالفتها في الحكم لما قبلها مثلها والحال في حد الابتداء فيلحق بما قبله بخلاف الوجه المذكور لجواز تشارك
الحدين للمحدود في الحكم وانما لا يحكم فيها للزوم الاقتصار في القدر الداخل على المتيقن فيرجع في نفس الحدين الى مقتضى الاصل فان اقتضى تشاركهما للمحدود
او لما قبله او بعده حكم باحدهما والا لزم نفي الحكمين عنهما وان كان مخالفتهما مع الجانبين في الحكم الواقعي مستبعدا الا ان العلم الاجمالي باحد الحكمين
لا يمنع من نفيهما جميعا بالاصل وذلك مما يختلف بحسب اختلاف المقامات هذا اذا لم يكن هناك عموم او اطلاق يدل على اثبات الحكم المفروض في نفس
الحدين او نفيه عنهما والا تعين الاخذ به على كل من الوجوه الثلثة غاية الامر الجزم بعدم المعارض على الاخير بخلاف الاولين لاحتمال المعارضة الا اطلاق او نحوه

الحدين الا ان الاحتمال لا يجدي نفعا للمثبت اذ لا يجوز دفع البدعة عن الدليل الشرعي بمجرد الاحتمال وهنالك احتمال رابع مبني على ما ذكرناه من كون حقيقة
الغاية امرا اعتباريا وانما شاع استعمالها واستعمال ادواتها فيما يقرب منه من احد الطرفين فالتوقف في تعيين احد المجازين كما ان سائر الالفاظ حقيقة
على ترجيح احدهما بالشهرة في الاستعمال وقد ظهر مما ذكر ان القول بالخروج مطلقا او في بعض الصور ايضا يتصور على وجهين احدهما القول بدلالة اللفظ
على خروج الغاية عن المعنى كما يفيده او ينبغي ان يكون الدلالة حينئذ مفهومية لانقطاع الحكم دونها اولا لانه علية يعتبر الوضع
ومثله الحال في حد الابتداء والآخر القول بعدم الدلالة على الدخول فلا يمكن الحكم بدخول الحدين نظرا الى انتفاء الشاهد عليه فيبني على خروجهما من
باب الاقتصار على القدر المتيقن وكلام اكثر القائلين بالخروج لا يأبى عن ارادة هذا المعنى فيمكن الجمع بينه وبين القول بالوقف بالمعنى الاخير كما عرفت بل
قد يوجد في كلماتهم ما يشهد بذلك والقول بالتفصيل ايضا يتصور على وجهين احدهما القول باختلاف المقامات فيكون الدلالة على كلا
الوجهين مستندة الى الوضع والآخر القول بكون الخصوصية احد الصورتين قرينة على احد الامرين مع اتحاد الوضع اللغوي فيهما وهو الظاهر فبعد
الاختلاف في الوضع اللغوي على الوجه المذكور مع مخالفته للاصل والقول بالوقف ايضا يتصور على وجهين احدهما الجزم بالدلالة على احد الامرين من
الدخول والخروج والتوقف في التعيين استنباطا للسكوت عن حكم الحدين مع بيان حكم الطرفين منطوقا ومفهوما فيبني ادراجه في احد القولين والآخر
التردد بين الدلالة وعدمها ايضا ثم ان الدلالة على احد الوجوه المذكورة يمكن ان تكون وضعية فيكون مستندة الى وضع الادوات لما يفيد ذلك او الى الوضع
انه لا ما يزيد الوضع مدخولها في الدلالة على ذلك ويمكن ان يكون مبنية على دعوى انصراف اللفظ الى احد المعنيين لظهوره فيه من غير ان يكون مستندا
الى نفس الوضع اللغوي هذا وفي المسألة احتمال آخر وهو التفصيل بين الجزء والكل فيقال بالدلالة على دخول البعض دون الكل حيث يكون احد الحدين
مركبا ذا اجزاء والابتداء ولا يخفى ان القول بدخول البعض يتوجه في مقامين احدهما ما اذا توقف العلم باستيعاب ما بين الحدين على ادخال البعض
من باب المقدمة كالسعي فيما بين الصفا والمروة فيرجع الى القول بالخروج لوضوح ان المقدمة خارجة عن ذي المقدمة والآخر فيما اذا كان مدخول الحرف
مشتركا بين الكل والبعض فيصدق بادخال البعض فيرجع الى القول بالدخول في الجملة حجة القول بالخروج مطلقا وجوه منها انه المتبادر من اطلاق اللفظ حيث لا يكون
هناك قرينة على احد الامرين ويصح سلبه عن المعنى الاخر فان السير الى الكوفة ليس سيرا في الكوفة قطعا وكذلك الصوم الى الليل ليس صوما في الليل قطعا وتشهد
به صدق الامتثال للامر المحدد مع الاقتصار على ما بين الحدين فان صدق الامتثال يمكن ان يكون من جهة كونه القدر المتيقن من الخطاب لا من جهة الدلالة
على خصوص ما يفيد الخروج ومنها ان ذلك مختار اكثر النحاة والاصوليين فان حكاية الشهرة عليه مستفيضة في كلمات الفريقين ولا ريب انه يفيد الظن
بالوضع او المراد من اللفظ سيما مع شذوذ القول بالدخول كما نص عليه بعضهم وقد عرفت ان كلمات القوم لا تأبى عن ارادة الاقتصار على المتيقن في الحكم
فلا تدل على ارادة خصوص المعنى المذكور ومنها انه الاكثر في الاستعمال الواقع في كلمات العرب لو مع القرينة كما نص عليه نجم الائمة وابن هشام وغيرهما فيجب
الحمل عليه عند التردد اذ الظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب وفيه ان كثرة الاستعمال مع القرينة لا تدل على الحقيقة ما لم يتبادر المعنى من نفس اللفظ
الا ترى ان الاستعمالات المجازية في كلام العرب اكثر من الحقايق حتى قيل ان اكثر اللغات مجازات وذلك لان المجاز ابلغ من الحقايق والعرب انما تقصد
الابلغ في تعبيراتهم ويرد عليه اولا ان المقصود من الاحتجاج بكثرة الاستعمال تشخيص المراد من اللفظ ولا ريب في حصول الظن به من ذلك سواء كان ذلك مستندا
الى الوضع او غيره وانما المقصود من اثبات الوضع ايضا تشخيص المراد ثم ان ثبت كونه مجازا في ذلك كان الاصل عدمه واما مع خروج الخصوصية عن
الوضع وغلبة وقوع الاستعمال في المقام المخصوص فيحصل الظن بارادته ولا يلزم التجوز وثانيا ان الغالب ان كان هو الاستعمال المجازي المبني على ملاحظة
العلاقة لكون ذلك حيث يعتبر المعنى الحقيقي واما مع الشك فيه والعلم بغلبة الاستعمال في المعنى المخصوص دون وقوعه في غيره فيمكن الاستناد اليه في كونه
حقيقة في ذلك اذ الظاهر عدم ملاحظة العلاقة في تلك الاستعمالات الشايعة وعدم ابتنائها على القرينة وانت خبير بان الوجه المذكور ان تم
فلا يدل على وضع الادوات لخصوص المعنى المذكور حتى يكون مجازا في غيره فيمكن دعوى ظهورها في احد الامرين فلا تغفل ومنها ان الغاية انما تطلق على نهاية
الشيء التي اليها فتكون خارجة عن المعنى وكذا كل ما يدل عليها حتى قال الباغنوي ان الآخر يطلق على كلا الامرين هو لفظ الآخر فانه كما يطلق على الطرف الخارج
عن الشيء كذا يطلق على الذي ينقطع الكل عنده كما يقال اول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وآله واما لفظ الغاية وكلمة الى التي للغاية فالظاهر انها تستعمل
فيما اذا كان ما بعدها خارجا عما قبلها والا لم يكن للغاية والنهاية فان كون نهاية الشيء خارجا عنه ضروري واما كلمة الى فلم تكن ما بعدها خارجا عما
قبلها فهي بمعنى مع وليست للغاية فكان خارجا عما نحن فيه ويؤيد ذلك ان المرافق حيث كانت عند الاعتبار داخلة في المغسول جعلوا لفظ الى في الآية
بمعنى مع كما ورد النص في ذلك وذكره جماعة من مفسري الاصحاب وفيه ان دعوى الضرورة على خروج نهاية الشيء عنه ممنوع جدا بل الظاهر عدم الفرق بين معنى الآخر
والنهاية لا تلازمهما على كلا الامرين ثم انه لا يلزم في مورد ظهور الدخول ان يجعل الى بمعنى مع لندرة استعمالها فيه ولذا نقل نجم الائمة وغيره الخلاف المذكور
في الى التي للغاية ثم ذكر مجيئه بمعنى مع ومثله بقوله تعالى الى اموالكم وقوله الى المرافق ثم جعل التحقيق فيه كونها بمعنى الانتهاء اي تضيفوها الى اموالكم و
مضافة الى المرافق وعلى ما ذكرنا فلا حاجة في الآية الى التكلف المذكور لثبوت استعمالها بمعنى الغاية في كلا المقامين نعم يحتمل الامر في الاول لعدم
وروده في انتهاء الغاية ومنها ان الاصل عدم الدخول لدوران الامر فيه بين الزائد والناقص ومن المعلوم انه مع دوران الحادث بين الاقل والاكثر يتعين
الاقتصار على القدر المتيقن وفيه انه ان اريد بذلك الاصل العملي في الشبهة الحكمية يتوقف التمسك به على كون المعنى مخالفا للاصل فلا يطرد مع انه لا
يؤثر في اثبات الوضع ولا في دلالة اللفظ وان اريد ان الاصل عدم دخوله في مدلول اللفظ او عدم تعلق غرض الواضع به او عدم تعلق ارادة المتكلم
بما يقتضيه فيعتبر ان الدلالة على الدخول مخالفة للاصل كذا الدلالة على الخروج فمع دوران الامر بينهما لا مجال لاثبات احدهما بالاصل والذي انما هو الدلالة
على الخروج ليترتب عليه الحكم بمخالفة الغاية للمغيى في الحكم كما يعدها بمقتضى الدليل الاجتهادي فكيف يتمسك فيه بالاصل العملي الا من البين عدم جواز

بتعيين الحادث بالاصل سيما مع انه قد ضعف المثبت بل الاصل خروج كل من الامرين عن مراد المتكلم وعدم دلالة اللفظ على شيء منهما فيتعين الرجوع الى الاصل
العملي في نفس الحكم كما ذكرنا وقد يبطل بان المدعي الا اذا حملنا كلام القائل بالخروج على الوجه المذكور ومنها حسن الاستفهام عن حكم الغاية فيدل على خروجها
عن المعنى اذ مع فرض الدخول لا يحسن الاستفهام عنه وفيه انه كما يدل على عدم الدخول كذا يدل على عدم الخروج ايضا فلو تم ذلك لدل على نفي كل من
الامرين وهو خلاف المقصود الا على الاحتمال المذكور ومع تقديره فالمثبت ومن البين حسن الاستفهام المفيد للعلم او لقوة الظن منها ومنها تحقق الا
ستعمال في كل من الامرين فيحمل اطلاق اللفظ على كلا الوجهين فيدل على كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة لمخالفة كل
من المجاز والاشتراك للاصل ومن البين ان القدر المشترك بين الدخول والخروج انما يتحقق مع خروجه عن المدلول حقيقة والا لا الاستعمال الاعم من
الحقيقة كما تقرر في محله وثانيا ان البحث لا يختص لازم على كل من الاقوال اللزوم على الوجه المذكور ايضا عند استعمال اللفظ في كل من الخصوصيتين وثالثا انه لا يوافق
المدعى اذ المقصود هو الدلالة على خصوص ما يفيد الخروج ليترتب عليه الحكم بمخالفة الغاية لما قبلها فلا يعقل اثباته بالاصل المذكور ولهم هنا ذكر ان الوجه
المذكور بالدلالة على وضعها للاعم وخروج كل من الخصوصيتين مع انتفاء القرينة عن مدلول اللفظ او لحجة القول بالدخول ان الغاية بمعنى الجزء الاول
والغاية بمعنى الجزء الآخر ومن البين ان اول الشيء وآخره متقابلان داخلان في ذلك الشيء فارادة الخروج خروج عن مدلول اللفظ المتبادر من الاطلاق
ذلك كما في قولك قرأت الكتاب من اوله الى آخره واشتريت الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف وفيه المنع من كون الغاية بالمعنى المذكور والمنع من كون
اداتها موضوعة لذلك بل كانه عادة للمدعي ومصادرة على المطلوب والمنع من استناد فهم الدخول الى الادلة بل الى القرينة كلفظ الاول والآخر والطرف
في المثالين وحجة التفصيل بين الطرفين انه المتبادر من نفس اللفظ عند عدم القرينة كما في قولك قرأت القرآن من سورة كذا الى سورة كذا والكتاب من
فصل كذا ويشهد به جواز الحكم بمقتضاه في الصوم والايقاعات المتعلقة بالغايات المحدودة كما لو اوقع نفسا دما لم يستبن الى الجمعة او منعت نفسها من
اول الشهر الى الحادي عشر مثلا او نذر الصوم مثلا من اول الشهر الى الشهر المقبل او من الصيف الى الشتاء او شرط لنفسه الخيار من شهر كذا الى شهر كذا
او شرط في المكاتبة اداء المال الى الشهر الفلاني او قيد المزارعة والمساقاة والمرض والحبس والمضاربة والشركة وغيرها الى يوم معلوم او قال المولى لعبده
افعل كذا يوما من كذا الى يوم كذا الى غير ذلك من الامثلة فان المستفاد منها دخول الاول وخروج الآخر مع انتفاء القرائن في تلك الموارد لقضائها
والخروج فيها الى حال المتكلم فيكون البناء المذكور ناشئا من حاق اللفظ فيدل على الحقيقة وايضا فلا شك في ان من للابتداء والى للانتهاء ولا معنى
للابتداء بالشيء الا دخوله ولا للانتهاء عند الشيء الا خروجه فيتعين تعدد الفرق بين الطرفين المتقابلين ومن المعلوم ان مفهومي الابتداء والانتهاء امران
متضادان ومتعلقهما متقابلان وقوعا في طرفي الغاية وصدقهما فلا وجه لدخول احدهما وخروج الآخر مع انا لم نقف على مصرح بذلك الا من نادر من الناس
بل ربما يوهم كلام نجم الائمة اختصاص الخلاف بالآخر حيث قال الاكثر على عدم دخول حد الابتداء والانتهاء في المحدود وقال بعضهم ما بعد الى ظاهر في الدخول
الى آخر كلامه ويمكن الجواب عن الوجه الاول اولا ان الامثلة مختلفة في ذلك فكما ان المفهوم من الامثلة المذكورة ما ذكر كذا المفهوم من امثلة اخرى هو الخروج
مطلقا كما في الامر بالسعي من الصفا الى المروة ومن المروة الى الصفا وبعتك الارض من قرية كذا الى قرية كذا ومن آخره هو الدخول كما في قوله
قرأته من اوله الى آخره وغسلته من قرنه الى قدمه وسرت من الكوفة الى البصرة الى غير ذلك واذا كانت الامثلة مختلفة في المعنى المفهوم منها لم يمكن الاحتجاج
ببعضها ويمكن ان يقال ان القرائن في الامثلة المذكورة قائمة على ارادة ما ذكر ظاهرة في ذلك بخلاف الاولى لما عرفت من شيوع التسمية بالدخول والخروج
الى ما هو عليه من الحال الظاهر المقال فان من امر عبده بالفعل المعين من يوم كذا الى كذا صح امتثاله مع خروج الثاني دون الاول وكذا الحال في الامثلة
المتعلقة في العقود والشروط والنذر وقيود الايمان والعهود وغيرها والمنع من ذلك مجال لامكان الاستناد الى بعض القرائن في اكثرها والاقل من جريان
العادة على التعبير بذلك عن المعنى المذكور فيكون العادة هي القرينة واما ما لا يقترن بشيء من القرائن فيمكن المنع من استفادة المعنى المذكور منه وثانيا
انه يمكن في تلك الالفاظ مع خروج الغاية يمكن ان يكون مبنيا على صدق الاجزاء للفظ لكل من الامرين وصدق الامتثال على كل من الوجهين فيقتصر على
المتيقن استنادا الى الاصل ويمكن ان يقال ان ذلك بعينه الحجة في التفصيل المذكور فيكون الخروج مبنيا على الاصل والدخول مستندا الى دلالة
اللفظ وعن الوجه الثاني ان دلالة الابتداء بالشيء على دخوله والانتهاء عنده على خروجه مستند الى وضع الجر والظرف بتعلقهما بلفظي الابتداء والانتهاء
ومن يمنع وضع الادوات للمعنى المذكور ويمكن التعبير عن معناها بعكس المذكور بان يكون من للابتداء عند الشيء والى للانتهاء بالشيء فلا يجد ذلك
حجة التفصيل بين المجانس وغيره وجوب المفصل عليه لزوم الحكم على القول بالخروج مع انتفاء المميز ويوقف الاستبعاد الامتثال على الدخول
غيره مضافا الى فهم العرف في المقامين والاول لا اخير بموعات الثاني مع كونه خلاف المدعى انما يقتضي بدخول جزء من الطرفين لو في غير المجانس كان
في الصوم الى الليل وقد يقتضي المقدمة عكس المطلوب فضلا عن عدم الدخول كما لو كان حكم الخارج عما بين الحدين مخالفا للاصل على انه قد ينبغي ذلك
المقدمة كما لو قطع اليد من نفس المرفق فينتفي المقدمة محل الغرض للدخول بالاصالة لبقاء محل الفرض فيه وحجة التوقف بالمعنى الاول تعارض الادلة
الجانبين او ضعفها بما عرفت وبالمعنى الثاني وقوع الاستعمال في كل من الامرين فيدل على كونه حقيقة في كل منهما بناء على صحة التمسك بالاستعمال على
الوضع واما بالمعنى الثالث فيظهر وجهه مما ذكرناه من الاقتصار على المتيقن في الحكم باحد الامرين عند مخالفته للاصل وحسن الاستفهام وغير ذلك
مما عرفت واما بالمعنى الرابع فيظهر وجهه من الرجوع الى التبادر وعدم صحة السلب ونحوهما من امارات الحقيقة والمجاز فاذا انعقد المعنى الحقيقي كما في اكثر الموارد
لزم التوقف عن الحكم بالدخول فالاصل عدمه الا مع القرينة ومنها اختلاف الجنس ووجوب المفصل فيحكم بالخروج ويأبى العادة في حد الابتداء فيحكم بالدخول
وقد تقدم ان ذلك هو القدر المتيقن من قول الاكثر بالخروج هو الاقوى هذا تمام الكلام في نفس الغاية وما يقابلها من البداية واما ما خرج عن الحدين
فهو موضوع الخلاف في مفهوم الغاية وتحصيله انا لو قيدنا بها مثلا دل على ان الخارج عن محل النطق مخالف له في الحكم بحيث يكون الكلام والاعلى امرين

ايجابى او سلبى فان كان الحكم المنطوق به ايجابا كان المفهوم سلبيا وبالعكس اذ انه لابد الا على الاول فهو بالنسبة الى غيره كالساكت عن غيره ان يدل فيه على اثبات
او نفى ولا فرق بين القول بدخول الغاية في المغيى وخروجها عنه الا انه على الاول يخرج نفس الغاية عن محل المسئلة وعلى الثاني يندرج فيه فهى تلك المسئلة
تحقيق لبعض الموضوع في هذه المسئلة ولا فرق في محل المسئلة بين الاخبار والانشاء كما في ساير المفاهيم فمحل الكلام في الجزاء الاخبار بحصول شيء الى غاية
معينة هل يدل على الاخبار بانتفائه فيما بعدها اولا ومنه الاخبار المشتملة على الاحكام الشرعية وفي الانشاء كالامر والنهى اذا الطلب المقيد بالغاية كما
ينتهى اليها وينتفى عندها هل يدل على نفى مطلوبية ما بعدها حتى يكون ترك ايجابها على النفي اولا فالكلام هنا في الدلالة على انتفاء نوع ذلك الطلب فيما
بعد الغاية على حسب ما عرفت توضيحه القول فيه في مفهوم الشرط واما انتفاء ذلك الطلب المخصوص فذلك الامر معلوم لا يختلف الحال فيه بين اثبات
المفهوم ونفيه فلا يقبل النزاع فيه والتشاجر عليه كما في ساير القيود الواقعة في الخطاب واما تعلق خطاب اخر بحكم اخر مماثل الحكم الاول فيما بعد الغاية
بسبب اخر فيظهر من جماعة دعوى خروجه عن مقتضى المفهوم المذكور وتجويزه على كلا القولين الا انه مدفوع بالاصل ولذلك نص بعضهم على انه لا مانع
من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق اجماعا والمقصود نفي المنافاة بين الخطابين بحسب معناهما الحقيقي من غير لزوم تجوز ولا تقييد ذلك
لان الحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الثاني وان ماثله نوعا ووجوده حال عدم الاول وانت خبير بان المنكر للمفهوم يقول بانه كما
يحتمل فيما بعد الغاية مثل الحكم الاول لكان حكما اخر غير الاول لا يتجاوز عن حده موقتة بالمرة فيكون الثاني مماثلا للاول بعد انقطاعه فلا يكون في
الغاية دلالة على مخالفة حكم ما بعدها لما قبلها كما يقتضيه القائل بثبوت المفهوم وانما يدل على انتهاء نفس الحكم الاول عندها وهو امر بديهي لا ينكره احد
من الفريقين فهناك فرق بين القول بانقطاع الحكم الاول وانتفائه فيما بعد الغاية والقول بمخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم الاول مسلم بين الكل
فيكون النزاع في الثاني كما هو ظاهر من ملاحظة تقرير المقصد وغيره عن محل المسئلة فلذلك يدفع انه لبيان المقصد من القول بمخالفة ما بعد الغاية لما قبلها انتفاء
المماثل واثبات الحكم الجنس ولذا اوهمه ظاهر التعبير في المقصد ان التقييد بالغاية يدل على عدم بقاء الحكم الاول فيما بعدها بحسب الواقع وانقطاعه في نفس
الامر والثاني يقول بعدم الدلالة على ذلك فيمكن ان يكون الحكم مستمرا في الواقع والطلب باقيا في نفس الامر الا انه لم يتعرض لبيانه في ذلك الخطاب وتوضيحه ان
الحكم الثابت له اعتبارات احدها اعتباره على ما هو عليه مقيدا بالغاية وهو مما لا يعقل بقاؤه فيما بعدها ونحوه الحال في ساير القيود الواقعة في
الكلام اوصافا كانت او الغايات او غيرها لان انتفاء الحكم المقيد بها في غير موردها ضروري والثاني اعتباره مع قطع النظر عن خصوص تلك الغاية وهو
بهذا الاعتبار مما يمكن بقاؤه وفقدانه لتقييده بها على القول بالمفهوم يدل على زواله وانتفائه فيما بعدها وهو المراد من اثبات المخالفة بحقيقتها بذلك ولو
فرض ثبوت حكم له بعدها من جهة لذلك الحكم لم يكن ذلك منافيا للقول بالمفهوم كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فمفاده انتفاء ذلك الحكم بعد الطهر فلو
ثبت مثله من جهة الاحرام او الظهار او الايلاء او الرضاع او المصاهرة او غيرها من اسباب التحريم لم يكن ذلك منافيا لانتفاء الحكم المذكور وعلى القول الاخر لا يدل
على ذلك بل يبقى ساكتا عن نفيه واثباته مثل الحال في الشروط والاوصاف فمفهومها انتفاء ذلك الحكم في غير مواردها وان ثبت فيها ما يماثلها بقيام اسباب اخر فما
الا ان ذلك مدفوع بالاصل والثالث اعتباره من حيث نوعه وجنسه ولا دلالة في شيء من المفاهيم على نفيه بهذا الاعتبار بمعنى الحكم بانتفاء مجانسه او مماثله
الا حيث يكون هناك شيء يدل على اختصاص السبب او الحكم في المذكور وعدم الدلالة القيد المذكور في الكلام لا تعلق له بتعيين الحكم المذكور وفيه مجرد المجانسة لا
يقضي باندراج الحكم الاخر فيه حتى يقتضي التقييد بانتفائه فان قلت ان الحكم الاول اذا ثبت فيما بعد الغاية فانما يثبت بخطاب اخر ولا ريب ان الثابت غير الثابت
بالاول لو لم يكن مماثله فيرجع الى الاعتبار الثالث قلت ان المماثلة هناك انما هي في طريق الثبوت والاثبات واما الثابت فقد يكون عين الاول وقد يكون غيره
ثم المماثلة والاتحاد قد يكونان بحسب الحقيقة وقد يبيّنان بحسب فهم العرف والدلالة المقامية لبناء الامر في مطلق الدلالة اللفظية على ذلك فنقول ان المغيّا
بالغاية المفروضة قد يكون نفيا للشيء وقد يكون اثباتا له فان كان الاول دل التقييد بالغاية على القول بالمفهوم على ثبوت ذلك الشيء فيما بعدها والا لاستمر
النفي السابق بعينه وهو خلاف مدلول الغاية وان كان الثاني فاما ان يكون من الامور الخارجية او من الاحكام الوضعية او الطلبية وعلى التقادير ففي
التقييد على هذا القول دلالة على زوالها وانتفائها فيما بعد الغاية وان وجد ما يماثلها وذلك ان المماثل امر حادث لا يوجد الا بسبب جديد فيغاير
الامر الحاصل بالسبب الاول فكلما كان ثبوته فيما بعد الغاية على تقدير مستندا الى علة حصوله فيما قبلها لولا المانع كان عين الاول وان اختلفا في
طريق الاثبات فالغاية اذن مانعة من دوامه وتعين لاستمراره فالتقييد بها عند المثبت يدل على ارتفاعه عندها فاما بقيدها مقتضيا المتكلم على
مع سكوته عن افادة غيره لعدم تعلق الغرض به او لخصوص مانع منه او لقصد استفادة بقائه من دليل اخر من استصحاب او غيره واذا كان البقاء
على تقدير مستندا الى علة اخرى غير علة الثبوت كان الثاني مغايرا للاول على الحقيقة مماثلا له في النوع فان رجع الى الاتحاد العرفي كان كالاول
في الدلالة على النفي اذ المدار فيها على فهم العرف والا لم يكن في التقييد دلالة على انتفاء المماثل بغير ضميمة الاصل كوجوب القتل بالقصاص المقيد بغاية العفو
ووجوبه بالردة وكذا غير ذلك من الامور المستندة الى اسباب جديدة المغايرة في العرف للامر الثابت في الاول هذا ولا يذهب عليك ان دلالة التقييد
بالغاية على المفهوم عند القائل به انما يتبع المنطوق فان كان حكم المغيّا فيه مخصوصا من الطلب مبنيا على خصوص ما ذكر من السبب كما في المثالين
المذكورين دل على انتفائه فيما بعدها دون نوع الطلب فان اقتضى ما يعينه مفهوم المخالفة انتفاء الحكم المنطوق به فاذا كان ذلك حكما مخصوصا او امرا
مقيدا دل على انتفاء ذلك الحكم الخاص والامر المقيد بجميع قيوده وخصوصياته فلا يدل على انتفاء الحكم الاعم والامر المطلق وان كان الحكم المفروض جنس
الطلب دل المفهوم على انتفائه فيفيد عدم مطلوبية الفعل فيما بعد الغاية مع ما يستفاد ذلك بظاهره ما يدل على مطلوبيته بخطاب اخر ولو بسبب اخر فيتعارض
الخطابان غير ان انه في تفسير قوى من دلالة المفهوم فيصلح قرينة على ارادة خلاف ظاهر الاول بالقيد الثابت من الخطاب الاخر وح قد يبتنى المسئلة
على كون الموضوع له في وضع هيئة الامر والنهى وغيرهما عاما وان كان الحاصل من استعمالها في معانيها خاصا فكان مدلول الهيئة امر كلي يتشخص بتشخص

المامور

المامور به يكون الخصوصيات التشخصية خارجة عن مورد التكليف فكذلك مدلول الهيئة هو الايجاب المطلق للمادة المفروضة وخصوصيتها الشخصية خارجة عن
الموضوع له كما عزى القول به الى المتقدمين او ان الموضوع له فيها خصوص جزئيات النسب الواقعة بتلك الالفاظ الخاصة كما نسب الى المتاخرين فعلى الاول
يكون مدلول الصيغة مطلق الايجاب او التحريم مثلا فاذا كان الحكم المغيى مطلق ايجاب تلك المادة دل على انتفائه فيما بعد الغاية فينتفى مطلق الوجوب وعلى
الثاني يكون المغيى خصوص ذلك الايجاب الخاص الحاصل بالخطاب المخصوص فيلزم انتفاء ذلك الايجاب الخاص فيما بعد الغاية دون انتفاء مطلق الايجاب وقد
تقدم في محله ان الادق بالتحقيق كون كل من الوضع والموضوع له فيها عاما فيندفع الاشكال بحذافيره كما تقدم بيانه في مفهوم الشرط فقد تم ان طلب الفعل
المقيد بالغاية يتصور على وجهين احدهما ان يتعلق الطلب بمجموع الاجزاء التي يتركب المطلوب منها على وجه يكون للهيئة التركيبية مدخلية فيه بحيث ينتفى المطلوب
بانتفاء شيء منها كما في قولك صم الى الليل فان الصوم عبارة مركبة من اجزائه لا يتحقق الا باجتماعها والاخر ان يكون كل جزء من اجزائه مطلوبا الى ان ينتهى الى غاية
من غير ان يكون لاجتماع الاجزاء مدخلية في مطلوبيته وينبغي ان يكون القسم الاول خارجا عن محل الكلام اذ الدلالة فيه ثابتة على القولين اذ مع فرض استمرار
المطلوب الى ما بعد الغاية يكون الطلب المفروض متعلقا بجزء المامور به ولا شك في خروجه عن الظاهر وان لم نقل بمفهوم الغاية لظهور الامر في الوجوب النفسي ومن
المعلوم ان الجزء ليس مطلوبا بنفسه انما هو مقدمة لحصول المطلوب فاستعمال الامر فيه خروج عن الظاهر او مجاز لا يصار اليه الا بقرينة فظهر انه اشتبه بينهم من يمثل
محل المسئلة بالمثال المذكور وليس على ما ينبغي وايضا فقد يقال ان الليل اسم لمجموع ما بين الغروب الى الطلوع وقد وقع فيه غاية للصوم مع عدم كونه بمجموعه غاية
للنهار او الصوم والا كان ما بعد الغاية هو اليوم الثاني وليس بمراد وانما الغاية الجزء الاول منه الا اذا قلنا بانه شامل لما بين الجزء والكل يصدق على الجزء
هو الظاهر فلا اعتبار عليه من تلك الجهة فان الاكثر المحققين هذا القول هو المعروف بين اصحابنا والعامة ذهب اليه المحقق في المعارج والعلامة في موضع
من النهاية وموضع من التهذيب والسيد عميد الدين في المنية وشيخنا البهائي في الزبدة وشارحها الجواد وما المازندراني والمحقق البهبهاني وحكي ايضا عن القواعد
وغيرهم وحكي ابنه الذكرى لا بانه رجحه الى مفهوم الوصف وعزاه الامدي الى اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كالقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين
البصري وغيرهم وفي الزبدة الى الاكثر وفي غاية المامول الى اكثر اصحابنا والعامة ونسبه جماعة من اصحابنا والعامة الى كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من
لم يقل به مصرحين بانه اقوى منه فيكون اقوى من مفهوم الوصف فقلنا به بطريق اولى وقوله خالف في ذلك السيد المرتضى وقد وافق الشيخ في ذلك
الشيخ في العدة في جميع ما ذكره لكن التحقيق من اخر كلامه هو التوقف فانه بعد ان بالغ في التسوية بين مفهوم الغاية والوصف والمنع منهما ذكر اخيرا ان في
ذلك نظرا واختار هذا القول جماعة من اصحابنا منهم صاحب الوافية وغيره ومن العامة الامدي في الاحكام وجماعة وعزاه الامدي الى اصحاب ابي حنيفة وجماعة
من الفقهاء وهنا قول ثالث بالتفصيل بين ما اذا كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمفصل محسوس كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وما لم يكن
كذلك كما في قوله سبحانه وايديكم الى المرافق فعلى الاول يجب ان يكون حكم ما بعد الغاية مخالفا لما قبلها للعلم حسا بانفصال احدهما عن الاخر وفي الثاني ان يكون ما
بعدها داخلا فيما قبلها حكاه العلامة في النهاية واختاره في المبادي وموضع من التهذيب بل قال الرازي في المحصول وهو محل المسئلة الاتي من غاية ربما سبب
الكلام في نفس الغاية كما مر فان الاقوال المذكورة فيها كانه توهم ما قيل من اختصاص النزاع بنفس الغاية دون ما بعدها الا ان كلامهم في عنوان المسئلة بين
صريح وظاهر في اختصاصها بما بعد الغاية كما عرفت نعم كلام بعضهم يحتمل ارادة الغاية وما بعدها فيكون الكلام في نفس الغاية منه خارجا عن محل المسئلة فلعل
الجماعة المذكورة بهذا الاعتبار ذهبوا الى التفصيل المذكور وقد يذكر في المسئلة قول رابع هو ان التقييد بالغاية يقتضي المخالفة بالنسبة الى الحكم المذكور
بحيث يكون المفهوم من المثال المذكور انقطاع الصوم المامور به بذلك عند مجيء الليل ولا يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقا حتى يكون مدلوله ان
لا امر بالصيام بعدها اصلا ولو بامر اخر وانت اذا احطت خبرا بما قدمنا في محل النزاع تعلم رجوع هذا التفصيل الى النفي المطلق اذ لا يتصور القول بكون
الصوم المامور به بذلك الخطاب مستمرا بعد الليل وهو ظاهر ويظهر من بعضهم التوقف في المسئلة فيرجع فيما بعد الغاية الى مقتضى الاصل العملي سوى
ما ثبت القول بالمخالفة او المخالفة فيكون ذلك هو رابع الاقوال والله سبحانه هو العالم بحقيقة الحال حجة القائل هذه هي الحجة المعروفة في
كلام المثبتين ويأتي مثلها في البداية فيقال ان قول القائل صم الى الليل معناه اول وجوب الصوم هو الفجر فلو ثبت له وجوب قبل الفجر لم يكن الفجر اولا وهو خلاف
المنطوق ومحصله انه لا شبهة في كون من لابتداء الغاية والى لانتهائها من غير خلاف بين علماء العربية في ذلك وان ذكروا لهما معاني اخر ايضا الا ان شيئا من المعاني
خارجة عن محل الكلام ولا معنى للابتداء والانتهاء الا ما ذكرناه من معنى الاول والاخر ولولا ارادة المفهوم لم يكن لهما معنى فالدلالة على ذلك اذن من النزاع ثابتة
باللزوم البين اذ لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اوله الفجر واخره الليل عن عدّه اذ لا يمكن استعمالها بانه حرج الاسم ارادة حصر الوجوب فيما بين الحدين
وقد يجاب تارة بالمنع من كون استعمال الحرفين المذكورين في غير ما يفيد المعنى المذكور مجازا فانهم ذكروا لهما معاني عديدة لم يميزوا الحقيقة منها من المجاز
غاية الامر ان يكون المعنى المذكور ظاهرا فلا يلزم المجاز من القول بالدلالة عليه فيمكن القول بالاشتراك المعنوي وانصراف الاطلاق ويمكن التزام الا المعنى
اللفظي فاذا فات منه هنا قرينة على عدم ارادة المعنى المذكور يتعين حمله على المعنى الاخر كان يكون الى بمعنى مع فالعرض انما دل على انتهاء الغاية به بعد
المذكور سواء كان اللفظ حقيقة فيه خاصة او لم يكن كذلك وتارة بان دعوى الاتفاق على بطلان القول بالتجوز فيه عند التصريح بعدم ارادة المفهوم
منه ممنوعة اذ ليس في كلامهم ما يدل عليه وان لم يتعرضوا لدعوى التجوز فيه ايضا فان كان غرض المورد مجرد عدم وقوع التصريح في كلامهم بكونه مجازا
لم يكن فيه دلالة على بطلانه واخرى بان كلام القائلين باثبات المفهوم ظاهر في كون الدلالة على ذلك لغوية مستندة الى وضع الادات لما تستلزم المفهوم
فعدم ارادته يستلزم استعمالها في غير المعنى الموضوع له لوضوح ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلا يكون اللفظ مستعملا فيه فكلام
الجماعة وهم الاكثرون يعطي القول بالتجوز فيه فكيف يدعى انه لم يقل به احد ويرد على الاول ان عدم تعرض القوم لتمييز الحقائق من المجازات لا ينافي
تنصيصها من الامارات مقتضيا ما كون الحرفين المفروضين موضوعين لابتداء الغاية وانتهائها فانهم نصوا باستعمالهما فيهما لحقيقته في غيرهما

[illegible]

مجازا وكيف كان فانما الكلام في اللفظ الموضوع لاحد المعنيين المذكورين المستعمل فيه سواء كان حقيقة في غيره او مجازا فادل بحقيقته على المفهوم المذكور كما
هو مقتضى قوله وهو خلاف المنطوق كان استعماله فيه مع عدا ادته مجازا وهو ما ذكره من اللازم ودعوى كونه من باب انصراف الاطلاق دون الوضع
كما ترى ولاجه للاستدلال في ذلك لولا الوضع على التالي انه قد تبين بكفاية الاتفاق المنقول في المقام بناء على الاكتفاء بمطلق الظن في مثل ذلك والحق
انه منه بالوضع وعدم خروج اللفظ بذلك عن حقيقته مع ثابته بعد اشارة احد منهم الى التجوز في ذلك الا ترى ان قولك سرت من البصرة الى
الكوفة ومن الكوفة الى الشام ليس عندهم من الاستعمالات المجازية الموقوفة على ملاحظة العلاقة بينها وبين المعنى الحقيقي مثل الامر بالسير الى الوجه
وكذا الحال في سائر المقامات التي لا يراد فيها المفهوم ودعوى رجوعه الى تقييد الاطلاق النسبي بالسير المخصوص المنتهي فيما بعد الغاية فلا يلزم المجاز مدفوعة
بظهور عدم بناء الاستعمال فيه على ملاحظة التقييد المذكور في استعمال الفعل المنتهي بنفسه انما يحصل التقييد بذكر الغاية والا لزم استعمال اللفظ
الموضوع للمطلق في الخصوص وهو مجاز لو ادم استعماله في المطلق وتقييده بالغاية يكون مفاده انتهاء مطلق السير الى تلك الغاية وعلى الثالث ان
القول بثبوت المفهوم المذكور لا يستلزم القول بالتجوز مع عدا ادته فيمكن الاستناد الى نحو ما ذكروه في مفهوم الوصف من ظهور كون الفائدة في
التقييد افادة المعنى المذكور مع انه لم يقل احد من القائلين بمفهوم الوصف بلزوم التجوز في الكلام بدونه غاية الامر ان يكون الظهور في الغاية اقوى
لذلك قال به من لا يقول بالوصف ويمكن الجواب عن الاول بان من المحتمل رجوع القيد الى موضوع الحكم دون نفسه فيكون معنى قولك صم الى الليل
صم صياما آخره الليل فهو لا يستلزم الانتفاء فيما بعدها الا بمفهوم الوصف فانما يدل لنا عليه ظهوره بالتعلق بنفس الحكم كما سيجيء فلا يلزم المجاز وايضا ان
الممكن رجوعه الى الحكم الخصوص فلا يلزم تقييده مطلقه بالقيد المذكور وان كان خلاف الظاهر ايضا فلا يلزم من عدم ارادة المفهوم عدم استعمال اداة
الغاية في معنى انتهائها حتى يلزم التجوز في اللفظ الموضوع بازائه وعن الثاني بالفرق بين المثال المذكور وما نحن فيه فان الكلام المذكور يشتمل على وقوع سيرين
مختلفين ينتهي احدهما الى الكوفة والاخر الى الشام فلا محالة يكون ذلك قرينة على ارادة الخصوص من كل منهما فينتفي كل من السيرين المخصوصين فيما بعد
غايته فلا ينافي ذلك القول بالتجوز في استعمال الاداة في غير ما يفيده معنى الانتهاء بل هو المفروض في محل المسئلة على ما ذكرناه وكلام المورد لا يدل
دعوى الاتفاق على ان غاية ذلك مما يدل على عدم مضي بهم بتجوز ذلك لا يقتضي بحصول الظن بخلافه وانما المدار في ذلك على امارات الحقيقة والمجاز وعن
الثالث بان اثبات المفهوم وان لم يستلزم القول بالتجوز بدونه الا ان في كلمات اكثرهم ما يشعر به او يدل عليه كاحتجاجهم بما ذكره المصنف رحمه فان ظاهره
هو القول باستناد الدلالة في ذلك الى الوضع الثاني انه لو تم ما ذكره المستدل لزم رجوع المفهوم في ذلك الى المنطوق فان المفروض استناد الدلالة في ذلك
الى المعنى الموضوع له وهو كونه منحوما من اوله ومدخوله الى آخره الحكم فيدل الكلام اذن بمنطوقه على اختصاص الحكم بما بين الحدين فينتفي عن غيره والثاني
باطل لاطباقهم على عد ذلك من المفاهيم ذكره في غد اه هاد ويمكن الجواب عنه اولا بان دعوى كون الدلالة على ذلك من باب المفهوم ليس مسلما بينهم حتى يتم
الاستناد الى اطباقهم عليه بل حكي عن بعضهم اختيار القول بكونه من المنطوق وحكى ذلك عن الحسين ومنهم من عده صريحا في ذلك هو ظاهر في دعوى
كونه من المنطوق بل يشعر بخروجه عن دلالة المطابقة فلا وجه لدعوى الاتفاق على خلافه وثانيا بان ما ذكره في الاحتجاج لا يستلزم دخول الدلالة في ذلك الى
المنطوق انما يقتضي كونه من لوازم المعنى الموضوع له وعائده وكون اللزوم في ذلك من البين بالمعنى الاخص ولا يخرج بذلك عن حد المفهوم وحيث
انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلذلك فانما يكون خلاف المنطوق ولا يمتنع ان يثبت المعنى المذكور بنفسه من دلالة المنطوق بل بمعنى ان ملزومه
مدلول المنطوق وقد يورد على الاول بان القول بكونه من المنطوق ضعيف جدا والقائل به لم يستند الى الوجه المذكور بل توهم ذلك من جهة اخرى
سنشير اليها انشاء الله وانما المعنى المذكور عندهم مدلول التزامي للتعليق بحسب العرف واقع في غير محل النطق فلا يخرج عن حد المفهوم وعلى الثاني بان
الاحتجاج المذكور كون المعنى المذكور مدلولا منطوقا للكلام بحسب الوضع اللغوي من غير واسطة امر اخر اذ لا معنى للاول والاخر والابتداء والانتهاء
الاحدوث الامر بالاول وانقطاعه بالثاني وهو معنى الانتفاء عند الانتفاء فاذا كانت الاداة موضوعة للمعنى المذكور دلت بمنطوقها على الانتفاء
فيما بعدها اذ المفهوم امر خارج عن مدلول اللفظ ولا يثبت اوله الوضع وانما يثبت فانه بواسطة اللزوم الا ترى ان قولك الليل اخر وجوب الصوم يدل
بمنطوقه على انتفائه فيما بعده من غير ان يكون ذلك بتوسط امر اخر فكذا الحال في الاداة الموضوعة لذلك فيه انا لا نعني بالمفهوم الا انتفاء الحكم الذي
في الكلام بالموضوع الغير المذكور فيه او بقيد غير كما مر بيانه ومن البين ان ما بعد الغاية غير مذكور في الكلام كما قبل البداية والا لزم اشتماله على
جميع الازمنة او الامكنة مثلا فلا يكون نفي الحكم المذكور عنه الا من باب المفهوم غاية الامر كون اللزوم في ذلك من البين بالمعنى الاخص كما لزم ما
يدل على الشرط والحصر لمعنى الانتفاء وهو ظاهر نعم لو قال الفجر اول الصوم والليل اخره كان ذلك من المنطوق كما لو قال الطهارة شرط للصلوة بخلاف
ما لو قيل صم مبتدئا من الفجر منتهيا الى الليل الثالث انه ان اراد باخر وجوب الصوم ما ينتهي اليه فينقطع عنده فهو عين المدعى كيف ولو صح ذلك لكان
من المعنى المطابقي او التضمني ولا يقول به الخصم وان اراد ما ينتهي اليه انقطع اولم ينقطع لم يكن في ذلك دلالة على المفهوم وقد يقال انه لا يعقل وجه للتفرقة
بين حقيقة الانتهاء والانقطاع اذ لا معنى للانتهاء مع فرض استمرار الحكم ودوامه وعدّ ما بعد الغاية في انقطاعه فيه ان كل جزء من اجزاء السير غاية لما
تقدمه ان حصل بعده من جنسه قوقف الظهر غاية للقبل التي ينتهي اليها ماسبقه امن الزمان وان استمر الزمان والنهار فيما بعدها فان المراد بالانتهاء
بلوغ الفعل المتقدم الى الغاية ينتهي اليه وهو اعم من الانقطاع اذ الغرض منه انتهاء نوع عدم استمرار جنسه فيما بعد غايته فالغرض من الايراد ان الفعل
المسلم وضع الاداة لافادة انتهاء الفعل والمقصد بالبيان عند مدخولها فذلك لا يستلزم انقطاعه لنبرء وانتفاء جنسه فيما بعدها ويشهد بذلك انه لا
الى الى الانتصار انه لم يجلس الى الظهر انما يقول انه لم ينقطع بل نسب عندها غاية ما يدل عليه اللفظ اثبات نوع الفعل في الزمان المنتهي الى الغاية
المفروضة وهو لا يستلزم انقطاعه عندها بل يكون ساكتا عن بيان ما بعدها فلا يكون الانقطاع مدلولا مطابقيا ولا تضمنيا للفظ ولذا

لم يقل به الخصم

لم يقل به الخصم ايضا والحاصل ان غاية ما يدل عليه لفظ من والى اختصاص الحكم المقصود بالاظهار الواقع في خبر الاثبات والاخبار بما بين الحدين مقتضى ذلك انتهاء
ذلك الحكم المخصوص بحصول غايته والمدعى مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم فالمستدل يدعي دلالة اللفظ على انقطاع الحكم الواقعي فيما بعد الغاية وذلك
اللفظ انما يدل على انتهاء الحكم المقصود بالبيان واحدهما غير الاخر ولقيل المعنى الاول داخل في معنى الموضوع له دلالة ولولا اللفظ والا لكان من المنطوق
المطابقي او التضمني وهم لا يقولون به وقد يمكن الجواب عنه بان حمل التقييد بالغاية على المعنى المذكور فيكون معنى قولك اجلس الى الظهر انه خصوص
الجلوس المقصود بالبيان المخصوص لوقت المفروض ومن المعلوم خروجه عن مدلول الكلام فان الظاهر كون الظهر غاية المطلق الجلوس فيجب انتفائه فيما بعد
لظهور الحكم المعنى في المطلق واستعماله في الخصوص مثل المفروض مجاز لا يصار اليه الا بقرينة لكونه في غاية البعد عن مدلول الالفاظ فيكون مفاده انتهاء
مطلقه بحصول تلك الغاية ولو فرض هناك قيام قرينة على ارادة الخصوص من نفس المعنى لكان ذلك خارجا عن محل المسئلة اذ لا كلام في عدم دلالته على انتفاء ما
وانقطاع نوعه انما الكلام في انتفاء المعنى على نحو ما علمته من الاطلاق والتقييد الرابع انا لا نسلم ان قولك صم الى الليل في معنى اخر وجوب الصوم الليل انما
معناه انه ابتداء الامساك الخاص في الزمان المخصوص الذي اوله الفجر واخره الليل ومن البين ان مطلوبية الامساك القطعة الخاصة من الزمان لا يستلزم عدم
مطلوبيته في غيرها فيجوز ان يكون في غير تلك القطعة مطلوبا ايضا وانما سكت عنه لمصلحة اقتضت ذلك القطع بجواز تعلق خطاب اخر بذلك غاية الامر
دلالة اللفظ على ان الصوم المطلوب بذلك الخطاب مبدئه الفجر واخره الليل وهذه الدلالة ثابتة في جميع القيود المذكورة في الكلام سواء تعلقت بنفس
الحكم او بموضوعه اوصافا كانت او القابا للقطع بان الحكم الثابت بذلك الخطاب لا يتعدى عنها مع ما حكي من الاتفاق على عدم اعتبار مفهوم اللقب وذهاب
الاكثر الى مثله في الوصف والغاية ايضا من جملة القيود الواقعة في الكلام فلا يفيد اكثر مما يفيده سائر القيود وقد يجاب عنه بان فرض ثبوت الحكم فيما بعد
الغاية بخطاب اخر يستلزم احد الامرين ومن الخروج عن محل النزاع او نسخ الاول وهو ايضا خارج عن محل المسئلة مع ما فيه من امتناع عدم زمان الامر
بل وما قبل حضور وقت العمل على المشهور وذلك لان المراد من الخطابين المفروضين ان كان فعلا واحدا كان الثاني ناسخا للاول اذ حمل الاول على بيان
جزء المطلوب خلاف الظاهر فيدل على انه تمام المطلوب فيكون الثاني منافيا له وان كانا فعلين مستقلين بالمطلوبية خرج عن محل المسئلة فان احدا لا يمنع من
تعلق تكليف اخر فيما بعد الغاية بمثل الاول وكذا فيما قبل البداية وقولهم بالدلالة على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها في الحكم انما يراد به بحسب الخطاب الاول
ومن البين ان انتفاء الحكم الاول لا يمنع من ثبوت حكم اخر فالحيثية معتبرة في ذلك وفيه ان الخصم ايضا لا يرى شمول الحكم لما بعد الغاية بحسب الخطاب
الاول كيف وهو ضروري الفساد فان تعلق بالمركب كما في الصوم دل على كونه المقيد بالغاية تمام المطلوب كما ذكر وليس من محل الكلام كما مر من الاشارة اليه
في بيان محل المسئلة الرجوع اذن الى المعارضة بين ظاهر الخطابين لا من جهة مفهوم الغاية بل لظهور كل منهما في استقلال متعلقه بالمطلوبية وانما يظهر
فائدة الخلاف في الامور التي لا يكون للهيئة التركيبية فيها مدخلية كما في قوله سبحانه ولا تقربوهن حتى يطهرن فالقائل بالمفهوم يقول بحصول المعارضة بين مفهوم
الغاية في مفهوم الشرط فيما بعده الا ان الاول عنده اقوى في الدلالة من الثاني ولذا يقدم عليه والنافي يدعي سلامة الثاني عن معارضة الاول وكذا الحال في
قوله سبحانه فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فيعارضه ظاهر ما دل على توقف الحلية على الدخول الا مع حمل النكاح فيه على الوطي الى غير ذلك من الامثلة
وما يوجد في كلامهم من التمثيل بقوله صم الى الليل فانما الغرض منه جهة التقييد بالغاية فيه مع قطع النظر عن اعتبار الهيئة التركيبية في مورده والا
فالدلالة على الانتفاء في مثله حاصلة على القولين نظرا الى دلالة الامر على الوجوب النفسي ومتعلقه على المطلوبية بالاستقلال كما عرفت فما ذكره من
ان احدا لا يمنع من تعلق تكليف اخر فيما بعد الغاية بمثل الاول وانه خارج عن المسئلة محل منع اذ لا يعقل القول بثبوت الحكم فيما بعد الغاية بنفس
الخطاب الاول فانما يتمشى لو ثبت بخطاب اخر وضح من البين ان ما تعلق به احد الخطابين مخالف لمتعلق الخطاب الاخر فاذا كان مثلا فذلك لخارجا
عن محل النزاع فينبغي انتفاء النزاع في البين اذ القائل بالمفهوم على ما ذكره انما يقول بانتفاء الحكم عما بعد الغاية بحسب الخطاب الاول والمنكر انما يقول بجواز
ثبوته بخطاب اخر فلا يكون شيء منهما محلا للنزاع وهو كما ترى اذ الحال في جميع القيود الواقعة في الكلام على ما ذكره فلا اختصاص لبعض القيود من بينها بافادة
المفهوم فلا يكون مدلول الخطاب الاخر معارضا خارجا عن محل المسئلة وانما يحصل المعارضة بين الخطابين لذا نصوا على دلالة الغاية على مخالفة
ما بعدها لما قبلها هذا وقد تقدم الكلام في تحرير محل النزاع في المسئلة فليرجع اليه الى اعادته الخامس ان التقييد بالغاية راجع الى التعلق على الوصف
كما ترى في كلام السيد الشيخ وغيرهما ونص عليه الشهيد وغيره لرجوعها الى قيد الموضوع فالمثال المذكور يجري مجرى قولك صم صياما اخره الليل ومعناه
مطلوبية الصيام الموصوف بكونه منتهيا الى الليل فما عداه موضوع اخر خارج عن مدلول الخطاب لم يتعرض منه بنفي ولا اثبات كما هو قضية القول
بنفي مفهوم الوصف ومجرد كون ذات الغاية موضوعا بمعنى الاخر لا يكفي في الدلالة على انتفاء الحكم فيما بعدها انما يدل على كون الغاية اخرا للمتعلق
المذكور في الخطاب وهو امر بين لا يقبل الارتياب ولا يبطله ويقصد المستدل نعم لو كان المتكلم في مقام بيان الحكم دل على المتقدم بمفهوم البيان كما مر في
مفهوم الوصف وقد او لا ان الكلام في مفهوم الوصف انما هو في تجرد التقييد بالوصف مع قطع النظر عن خصوصيات الاوصاف فلا مانع من وقوع نزاع اخر
في بعض الخصوصيات الحاصلة في كل من القيود الواقعة في الكلام كما وقع في العدد والشرط والزمان والمكان وغيرها من جملتها الغاية فانها وان تنوع
رجعت الى الوصف الا ان الكلام في ان الخصوصية مدخلية في افادة المفهوم ولا دلالة فيقول به من لا يقول بمفهوم وثانيا انا ارجاع الغاية الى قيود الموضوع
بعيد جدا لزوم الاضمار في الكلام لتعلق الجار والمجرور بالمقدر وكون الظرف مستقرا وذلك خروج عن ظاهر اللفظ وانما الظاهر رجوع القيد
الى الحكم وتعلق الظرف بنفس الفعل المذكور لسلامته عن التقدير وهو وان رجع الى مفهوم القيد الا ان الخصوصية الغاية مدخلية في الدلالة عند
القائل بمفهومها فيكون مدلولها انتهاء الحكم الى الغاية وكونها اخراله فان فرض ثبوته بعدها لم يكن اخرا كما رده المستدل السادس ان ما ذكره
المستدل انما يناسب الاخبار بان اخر وجوب الصوم الليل بدون الانشاء الذي ليس له خارج سواه وانما يوجد مدلوله بايجاده من المتكلم وان الانشاء

تم كلام العضد الحكم على الفعل في العمل المذكور به

رجوعه الى

انما يتعلق بوجوده المنطوق به وينتفي عن غيره كاثبات ما كان الا ترى ان موجوده اذا كان من الاسماء والالقاب اخص الاشياء ولم يتعلق بغيره ما كا
في العقود والايقاعات مع توافق القرينتين على عدم اعتبار المفهوم فيهما بل وكذا الحال في الاخبار من حيث تعلقه بوجوده لوضوح انتفائه عن غيره فلو
فرض شموله وانتفاء الغير لم يكن ذلك منافيا للاختصاص جهة الاخبار به الا اذا كان واردا في مقام بيان ذلك الواقع فيدل على انتهاء الواقع الى الغاية
وانقطاعها في نفس الامر وهو امر اخر واما الانشاء فليس له واقع اخر فاختصاصه بموارده لا ربط له بما هو الغرض من اثبات المفهوم فيرجع الى القول بدلالة
التقييد بالغاية فيه على انتفاء خطاب اخر فيما بعدها بحيث لو وجد خطاب اخر وقع التعارض بينهما كما عرفت ولم يثبت ذلك من الدليل المذكور وانما يفيد
انتهاء الوجوب الحاصل بالانشاء المفروض مثلا بتلك الغاية فينتفي بانتفائها اذ ليس له خارج سوى مدلول المقطع انتهاء ذلك الا بناء في تحقق وجوب اخر
بانشاء على حدة حاصل بعد الخطاب الاول فينتفي الحكم فيما بين الخطابين او قبله او مقارنا له ولا منافاة بينهما على شيء من الوجوه الثلثة وفيه ان النزاع
في المسئلة على ما عرفت غير مرة انما هو في ان التقييد بالغاية هل يفيد حكما واحدا وجوديا وهو اثبات الحكم في محل النطق او يفيد مع ذلك حكما عدميا
هو نفيه عن غيره او بالعكس حيث يكون التقييد المذكور فيه سلبيا من غير فرق بين الاخبار والانشاء في ذلك فالغرض من اثبات المفهوم ان الخطاب المفروض
ينحل الى خطابين ايجابي وسلبي ففي الاخبار يدل على الاخبار بالامرين جميعا وفي الانشاء يفيد انشاء الحكمين معا والنافي يقول بعدم دلالة اللفظ الا على
الاول وعدم التعرض فيه للثاني بنفي ولا اثبات والمقصود من الدليل ان التقييد بالغاية في الاخبار يدل على الاخبار بكونها اخر الامر المخبر عنه فيدل على انتهائه
عندها وعدم استمراره بعدها والا لم يكن اخرا اذ من البين ان الغاية في الكلام لم يجعل غاية للايجاد حتى ينتهي الايجاد عندها وانما جعلت غاية للامر
الواقع وفي الاوامر يدل على انتهاء نوع الطلب عندها لكونها اخرا للطلب اذا اطلق فلو فرض بقائه بعدها ولو بانشاء اخر فيلزم ان لا يكون اخرا فكان نفي الغاية
حكما اخر سلبيا وهو نفي المطلوبية فيما بعد الغاية والقول بان الامر العدمي لا يتعلق به الايجاد مدفوع بان الغرض من ايجاد اثباته ونفيه ثم
لو وجد الطلب بعد الغاية لم يكن ذلك منافيا للاول وكذا الحال في سائر الانشاءات فان الغاية لخصوصياتها بل لنوعها على ما تقدم في محله من كون
الموضوع له في تلك الهيئات عاما ويشهد بذلك انه لو نص الامر بعد التقييد بالغاية على استمرار الحكم فيما بعدها عد ذلك نسخا للتقييد او
قرينة على ارادة المعنى الظاهر منه ولولا دلالة الكلام على انتهاء نوع الطلب عند الغاية لم يكن اثباته بعدها من النسخ والبداء ويؤيده ان القول بالتفصيل
في مفهومي الشرط والغاية وغيرهما بين الخبر والانشاء شاذ لا يعرف من ارباب التحقيق فيكون مدلول الانشاء فيهما كالاخبار ويعرف الحال في
ذلك بالمقايسة الى الاستثناء من الطلب المطلق كما لو قال صم الى الليل فانه يدل على انتفاء نوعه في المستثنى لا انتفاء ذلك الطلب المخصوص فيما نهاه
نفرق بين التقييد بالشرط والغاية والاستثناء ونحوها وبين التقييد باللقب والوصف ونحوهما فان الاول يدل على انتفاء نوع الطلب على
حسب ما مر في محل النزاع والثاني انما يستلزم انتفاء الطلب المخصوص في غير مورده مع السكوت عن بيان حكم الاخصوصيته في ذلك نقضي بالدلالة
عليه فاذا كان مدلول الامر هو الطلب الخاص الحاصل به لم يكن مفاد الاستثناء منه الا انتفائه في المستثنى بخصوصه فلا يدل على ح اكثر مما يفيد اللقب
وغيره ومن البين خلافه لوضوح دلالة الاستثناء على نفي مطلق الطلب عن المستثنى وانتفاء مطلوبيته بالخطاب على الاطلاق وان صح تعلق بعض بما بعد الطلب
ذلك فكذا الحال في التقييد بالشرط والغاية بل الثاني اوضح من الاول كما عرفت هذا مما يؤيد ما تقدم في محله من كون الموضوع له للهيئات المذكورة عاما
وعلى كل حال فالدلالة على ما ذكرناه ظاهرة من الرجوع الى العرف والنظر الى متفاهم اهل اللسان ومدرك الدلالة في المقام ونظائره بوجه هو ان التقييد
بالغاية في الاحكام الطلبية يدل على انقطاع الارادة الواقعية عندها فينتفي فيما بعدها فيدل على انتهاء مطلق الطلب سواء كان مدلول الصيغة
خاصا او عاما وان غيرنا بما بيناه من اذ الارادة ان قلنا بكونها عين الطلب كما هو المعروف من المذهب كان الحال فيها هو الحال في الطلب في العموم والخصوص
بل هما احدهما عين الاخر فلا يجدي الخلاف في التعبير شيئا فان انتفاء الارادة المخصوصة لا ينافي ثبوت نوعها وجنسها فيما بعد الغاية كالطلب وان
قلنا بمغايرة الطلب والارادة لم يكن الارادة مناطا للتكليف ولم يكن في تقييد الطلب دلالة على تقييد الارادة فلا تغفل واعلم ان الدليل المذكور
كما يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية لما قبلها كذا يدل على نفيها بنفسها لما قبلها على القول بخروجها عن المغيى بها لدلالتها اذن على انقطاع
الحكم عندها فيكون الحال فيها كما هو الحال فيما بعدها فيتوهم ان الغاية موضوعة لانقطاع الحكم عند منتهاها فلو استمر لها لم ينقطع عندها
ويؤيده بعد التعرض لحكم الطرفين والسكوت عن حكم ما بينهما كذا الحال في البداية وهناك وجوه اخر قد يستدل بها في المقام الاول ان التقييد
بالغاية لو لم يدل على نفي الحكم فيما بعدها لما قبلها كان ما بعدها مسكوتا عنه للقطع بعدم الدلالة على مساواتهما في الحكم فيلزم حسن استفهامه عن
عن حكمه والسؤال عن استمرار الحكم الاول فيه وانقطاعه عنه لوضوح حسن الاستفهام عما لا شاهد عليه في الكلام والسؤال عن حكم المجهول في كل مقام
من المعلوم في العرف والعادة ان من اخبر بجلوس زيد الى الظهر مثلا او حكم بشيء من الاحكام التكليفية او الوضعية الى الوقت المعين والغاية المعينة
لم يحسن استفهام المخاطب عنه وسؤال انه هل جلس الى العصر ام لا وهل يستمر ذلك الحكم فيما بعد الغاية او ينتفي عنده بل يستقبح بعد سماع التقييد
المذكور ثم المسئلة عن نحو ذلك الغاية بعد المحاورات جهلا بمدلول الكلام او لغوا في ذلك المقام او طلبا للتصريح بالمرام والا كان مستهجنا في العرف
ودليلا على عناوة السامع ولولا ثبوت المفهوم المذكور لم يكن الامر كذلك وقد يورد عليه بان قبح الاستفهام لا يتوقف على دلالة الكلام اذ قد يحصل
مع سكوت المتكلم عن بيان الحكم ايضا كما هو الحال فيما قبل البداية ودعوى استناده ح الى مفهوم البداية مدفوع بفرض المسئلة فيما قبل صدوره كما
فان المفهوم المذكور انما يتصور بعد صدوره وقبل حصول مبدا الحكم اما قبل الخطاب فلا يتصور هناك مفهوم حتى يتعقل استناده اليه انما يحسن القول
في مظان ثبوت الحكم وانت خبير بما فيه للقطع بحسن الاستفهام مع حصول التردد في الحكم انما يحسن مع سكوت المتكلم حيث يكون دليلا على النفي
ولو بضميمة الاصل بل قد يحسن ذلك ايضا عند قيام الاحتمال لتحصيل المعرفة بالحكم الواقعي وعلى ما ذكر ينبغي القول بقبح الاستفهام مط اذا الكلام

ان ق

ان دل على الحكم لم يحسن الاستفهام كما ذكر وان لم يكن فيه دلالة فالمفروض عدم حسنه ايضا مع سكوت المتكلم في تلك الحال فيختص حسن الاستفهام بالسؤال
عن تعيين الحكم بعد ثبوته على الاجمال مع قيام الضرورة على حسن الاحتياط في تعلم الاحكام في كل مقام فالكلام المذكور في غاية السقوط الثالث ان
التقييد بالغاية لو لم يكن لفائدة افادة المفهوم كان لغوا في الكلام وهو مع امتناعه في كلام الحكيم خارج عن وضع المخاطبات مخالف لطريقة العقلاء
في المحاورات كما مر نظيره في مفهومي الشرط والوصف الا ترى انه لو اخبر عن الجالس الى الليل بجلوسه الى الظهر او عن شيء من الاحكام والوقايع المستمرة بثبوته
الى وقت كذا وحال كذا مع بقائه فيما بعده عد مستهجنا في العرف معيبا في المحاورات وفيه ان ذلك انما يسلم حيث لا يخطر لفائدة فيما ذكر اما لو فرض حصول
غيره من الفوائد المقصودة في ذكر الغاية لم يكن فيه حزازة نعم لو كان ما ذكر اظهر الفوائد وارجحها في النظر تعين ان يكون هو المنساق من اللفظ عند الاطلاق
ثم ما ذكر هو امر اخر وقد مر الكلام في نظائره اذ ليس للغاية خصوصية في ذلك بل يجري في مطلق القيود الواقعة في الكلام كما سلف الثالث ان المنحي بالغاية
اليه واورد عليه بان المفهوم منها كونها غاية للمذكور ولا يلزم من وجود المغيى فيما بعد الغاية بخطاب اخر ان يكون وسطا انما يلزم لو كان مستندا
الى ذلك الخطاب الحاصل قبل الغاية وانت خبير بان الوجه المذكور راجع الى الاول لمنافاة كون الغاية اخرا لكونها وسطا وبان فيه ما مر من التفصيل
سؤالا وجوابا فلا وجه لاعادته الرابع ان المفهوم المذكور هو المتبادر من اللفظ عند الاطلاق اذ ليس المفهوم عرفا من التقييد بالغاية الا ما ذكر وقد يعارض
بدعوى عدم صحته. المحمول عن الموضوع على الوجه المذكور في الكلام عند فرض استمرار الحكم المفروض فيما بعد الغاية فلا يصح ان يقال للجالس الى
العصر انه لم يجلس الى الظهر مع وجوب الصوم الى الليل انه لا يجب ذلك الى الحنفية وفيه اولا ان المدعى اعم من الدلالة الوضعية لغاية ما يدل عليه
ذلك عدم خروج المتعلق بذلك عن حقيقته وهو لا ينافي المقصود وثانيا ان السلب المذكور حيث يوهم تعلقه بنفس المغيى فلا يصح اما مع تعلقه بنفس القيد
فلا ريب في صحته فيقال ان جلوسه لم يكن الى الظهر بل الى العصر نعم لا يصح قوله اجتنب السبل اه يمكن الاحتجاج على ذلك ايضا بوجوه منها الاصل فان
الدلالة على المفهوم في ذلك اما ان يستند الى وضع اللفظ او الى القرائن الخارجة عن الوضع ومع الشك فيهما معا لا يمكن الحكم بها اذ الاصل عدم تعلق
غرض الواضع بافادته وعدم قيام القرينة عليه فان ذلك زيادة في مدلول الكلام والمتيقن منه هو الدلالة على ثبوت الحكم الى تلك الغاية واما انتفائه
عما بعدها فامر اخر يتوقف على قيام الدليل عليه اذ لا يكفي مجرد الاحتمال في تخصيص المدلول على المتيقن وقد يورد عليه بان الاصل العملي قد يوافق مقتضى
المفهوم في الحكم المقصود منه وذلك حيث يكون المغيى مخالفا لمقتضى الاصول العملية المقررة في موارده كما هو الغالب فمقتضى الاصل ح عدم استمرار
الحكم المفروض فيما بعد الغاية بناء على ما تقرر في محله من عدم حجية الاستصحاب مع الشك في المقتضي فيتعين ان ذلك لا يثمر في القول بنفي المفهوم
عرضا للقائل به خروجه عن مدلول الكلام ولزوم الرجوع في مقام العمل الى مقتضى الاصل سواء افاد البناء على الحكم السابق على الغاية المفروض ضده او
خلافه ومنها ان الدلالات منحصرة في الثلث ومن البين انتفاء دلالة المطابقة والتضمن في المقام كيف ولا بد عند الخصم ايضا من تلبس انتفاء الحكم فيما بعد
الغاية بنفس الموضوع له ولا جزئه للقطع بخروج ما بعد الغاية عن مدلول اللفظ ولذا استبعد جماعة وقوع الخلاف واستظهروا اختصاصه بنفس الغاية
في حكمه واما الالتزام فهو ايضا غير ظاهر في المقام لانتفاء الملازمة في المثال المفروض بين وجوب صوم النهار وعدم وجوب صوم الليل فيمكن ان يكون
السكوت عن الثاني لعدم تعلق الغرض ببيانه او لحصول مانع من ذكره فاذ اثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه وفيه ما عرفت من ثبوت الملازمة بين كون
الغاية اخر الحكم المغيى وانتفائه فيما بعده والا كانت وسطا للحكم ولم يكن غاية على ما مر بيانه فيكون الدلالة على ذلك التزامية بل هو من الالتزام
البين لعدم انفكاك تصور احد المتلازمين المذكورين عن تصور الاخر بل ربما يتوهم كونها تضمنية فان مفهوم الاخرية يتضمن الانتفاء عما بعده وح
اشتبه اللازم البين بالجزء لوضوح ان ما بعد الغاية غير مذكور في الكلام حتى يشتمل على حكمه كما في مفهوم الشرط والاختصاص والتوقيت ونحوها
ومنها ان التقييد بالغاية كما يقع مع انتفاء الحكم عما بعدها كذا يقع مع ثبوته لوروده في الاستعمالات على كلا الوجهين فيكون اللفظ المشترك
بين الامرين فان كلا من المجاز والاشتراك مخالف للاصل وقد شاع الاحتجاج بمثل ذلك في كثير من المقامات وفيه ان ورود التقييد بالغاية مع
استمرار الحكم فيما بعدها امر نادر وقليل الوقوع لا سيما في كلام ارباب الحكمة والبلاغة ولا عبرة بالاستعمالات النادرة فالتمسك بالاستعمال
الشايع اولى ح لو فرض شيوع الاستعمال فيه لم يكن فيه دلالة على الاشتراك المذكور ايضا لما تقرر في محله من كون الاستعمال اعم من الحقيقة
مع ملاحظة غلبة الاستعمالات المجازية في كلمات العرب ومخالفة المجاز للاصل لا يجدي في ذلك شيئا اذ المجاز لازم على التقديرين لخروج اللفظ
اذن عن مقتضى الوضع عند استعماله في كل من الخصوصيتين بل الوجه المذكور لو تم كان بالدلالة على خلاف المقصود اولى اذ مع دوران الامر بين التجوز
بين وقوعه في الاستعمالات الشايعة والنادرة يتعين القول بالثاني على الاصل المذكور ومن البين ان التقييد بالغاية انما يقع غالبا عند ارادة
الانتفاء فيما بعدها والقول بكون الدلالة في تلك الموارد مستندة الى القرائن المنضمة من غير ان يكون تلك الخصوصية ماخوذة في نفس المستعمل
فيه حتى يلزم التجوز على الوجه المذكور لا يخ عن بعد بل الظ خلاف ذلك في الاطلاقات الدائرة اذ لا يستعمل ادات الغاية غالبا الا في خصوص مغيى الانتهاء
المقيد لانقطاع الحكم السابق عليها فاذا دل الاستعمال على الحقيقة خصوصا مع الشيوع والغلبة افاد ذلك كونها حقيقة في تلك الخصوصية ويكون
مجازا في القدر المشترك فضلا عن الخصوصية الاخرى لندرة الاستعمال في احدهما بل يمكن القطع بعدم وقوع استعمالها في الثانية غاية الامر فيما
لثبوت الحكم فيما بعد الغاية بدليل اخر وهو ما ذكر من القدر المشترك فيدور الامر في الحكم بالتجوز بين الاستعمالين فيبنى على مقتضى الاستعمال
الغالب لا اقل من تساوي الاحتمالين فلا دلالة فيما ذكر على احد الوجهين مع ما فيه انه لو دل على ذلك لكان اما بصريح لفظه او لاختصاص فائدة
التقييد في افادته او لجهة اخرى والاول واضح الفساد والثاني تم لجواز ان يكون فائدة التقييد تعريف بقاء ما كان بعد الغاية على ما كان قبل
الخطاب من غير تعرض لاثبات الحكم فيه او نفيه والثالث خلاف الاصل ولا يخفى انه تطويل بلا طائل فكان الاولى التمسك بالاصل المذكور

من اول

من اول الامر وح فان اراد الاصل المذكور في الوجه الاول من البيان من البين انه لا يعارض الدليل ولا يجري اصالة انتفاء الجهة المقيدة لاثبات المفهوم
المذكور انما يقتضي بالتوقف دون الجزم بنفي الدلالة الموجب للقول بوضع الادات للقدر المشترك لا مع الاختلاف في تعيين المعنى الموضوع له لا يمكن
التمسك فيه بالاصل مقتضى ذلك هو اختيار القول بالوقف على ان يعرف فيما كان بعد الغاية على ما كان قبل الخطاب امر زايد على القدر المشترك
لا يتمسك فيه باصل ولا دليل وتوهم الاستصحاب في مثله وهم فاسد كما يستشير اليه انشاء الله تعالى ومنها انه لا مانع من ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم
السابق على الغاية وقد تكثر نقل الاجماع عليه في كلامهم وعند ذلك اما ان يكون تقييد الحكم بالغاية نافيا للحكم فيما بعدها اولا والاول يلزم منه بيان
الحكم مع تحقق ما ينفيه وهو خلاف الاصل والثاني هو المطلوب وهو رجوع الى التمسك بالاصل اذ لا يزيد التقرير المذكور على ذلك كما يظهر فيما مر
تطويل من غير طائل على ان الخطاب الثاني يكون قرينة على ارادة خلاف الظاهر من الاول او ناسخا له فلا ينافي المقصود ثم ان الغالب في الاستعمالات الواقعة
قيام الدليل على ارادة المفهوم من نفس اللفظ لا على مجرد مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها في الحكم حتى يؤخذ بعدم منافاته للقدر المشترك فيلزم القول
بمقتضى الدليل المذكور مع تحقق ما ينفيه من نفس اللفظ نظرا الى اصالة الحقيقة وهو لشيوعه اولا بالاستناد ما ذكره لندرته ووقوعه وايضا يقد
بوان فرض ورود الخطاب بمثل الحكم السابق خارج عن محل المسئلة لكن قد عرفت ما فيه ومنها انه لو دل على ذلك لكان في ابتداء الاسراء دلالة على
المعراج الى السماء ولكان قولك سرت من الكوفة الى البصرة ومنها الى الشام مشتملا على التناقض ومن المعلوم ان شيئا من هذين الكلامين لا
يدل على ما ذكر بل لا يستفاد من قولك سرت من الكوفة الى البصرة اختصاص سيرك في الواقع بما بينهما انما يستفاد ذلك حيث يختص فائدة القيد
في مجرد الحصر وذلك حيث لا يكون لذكر المبدأ والمنتهى خصوصية مقصودة بالافادة كقولك سرت في الارض الفلانية من هنا الى هنا اما مع
الخصوصية كقولك سرت من المدينة المشرفة الى مكة المعظمة فلا يكاد يظهر منه انتفاء السير فيما قبل المدينة وما بعد مكة المشرفة ولا يعقل هناك
فرق فيما بين المقامين الا انحصار الفائدة في الاول في افادة المفهوم وعدمه في الثاني فيكون المدار في الدلالة على ذلك على نحو الحال في الاوصاف ومطلق
القيود ولذا لا يظهر في المقامين المذكورين دلالة على المفهوم لظهور تعلق الغرض بافادة حصول الاسراء الى المسجد الاقصى وامكان حصوله في ذكر
الكوفة والبصرة فاذا انحصرت الفائدة كما في غالب المقامات دل على ذلك ومن ذلك نشأ الاشتباه حتى توهم استناده الى الوضع ولزوم التجوز ونحو
مع ما عرفت من بعضهم من انه لم يقل به احد مع ان التشكيك في وضع اللفظ للابتداء والانتهاء تشكيك في الامور الظاهرة كيف وهو المفروض في محل
فلا بد من ملاحظة متعلقهما والشك في ذلك انما ينشأ من الشك في متعلق الامرين المذكورين فان كان متعلقهما مطلق الفعل والحكم دل على
احدهما بما لوحظ عن الحدين لدلالته اذن على التحديد والحصر والاختصاص وان كان متعلقهما امرا مخصوصا او موضوعا خاصا لم يكن فيه دلالة على
ذلك ومن المعلوم ان اختصاص البعض بالذكر لا يكون الا لفائدة اذ بدونها يكون تخصيصا من غير مخصص خلاف المدلول بحسب اختصاص الفائدة
وعدمه انما يبتني على ذلك فلا بد من تشخيص المتعلق بحسب اطلاق اللفظ وقرائن المقام ومن المعلوم ان اللفظ مع انتفاء القرينة انما يدل على تعلق الا...
بتمام المعنى المفهوم من الكلام حتى يقوم شاهد على ارادة بعض الخصوصيات وتعلق الغرض بافادتها واظهارها سواء كان من القراين الحالية او المقالية المذكورين
ومع الشك يرجع الى ظاهر الاطلاق ففي المثالين المذكورين وما اشبههما من الامثلة حيث كان الظاهر تعلق الخصوصية يكون مفادهما اختصاص السير المقصود
بالاظهار بما بين الحدين ومع ذلك لا ينافي استعمال اللفظ الموضوع للابتداء والانتهاء في معناه ولذا لا يلزم التجوز فيه على ما ذكر كما مر التنبيه عليه بخلاف ما
يظهر فيه ذلك فان اطلاق اللفظ يقتضي تعلق ادات الابتداء والانتهاء فيه بمطلق مدخولها فقولك سرت من الكوفة الى البصرة بحسب وضع اللفظ في
معنى قولك ابتدات في سيري بالكوفة وانتهيت الى البصرة فاذا كان هناك شاهد على استمرار سيره من قبل ومن بعد كان ذلك في معنى ابتدات في بعض
سيري بالكوفة وانتهيت في ذلك البعض الى البصرة وذلك لتعلق الغرض ببيانهما خاصة دون غيره بل الغالب في مثل ذلك عدم تعلق الغرض
بالاخبار عن مطلق السير بل عن جملة منه مقصودة ولذا لا يفهم من قول القائل سرت الى البصرة وانتهيت بها اياما عدم تجاوز سيره عنها والعلة في
دليل على ارادة الخصوصية المذكورة فان قلت فيكون السير المطلق في ذلك مستعملا في الخصوصية فيلزم التجوز في الكلام قلت ليس المقصود ذلك
وانما يقع استعماله في الخصوصية على نحو استعمال سائر المطلقات في افرادها من غير ان يكون هناك فرق بين المقامين في ذلك لوضوح استعمال السير
في الفرد الواقع منه سواء كان ذلك تمام الواقع منه او بعضه فان قلت لما كان الواقع على التقديرين هو السير الخاص والمطلق انما استعمل في الفرد
المخصوص الحاصل في الخارج في كلا المقامين فما الفرق بينهما بحسب مدلول الكلام قلت قد يكون المتكلم في مقام بيان تمام الامر وقد يكون في مقام
بيان بعضه لخصوصية فيه داعية الى اظهاره فان قلت ان ذلك هو الحال في مطلق القيود الواقعة في الكلام سواء كان من الالقاب او الاوصاف
فيدل التقييد على المفهوم في القسم الاول دون الثاني مطلقا فلا خصوصية اذن في ادات الابتداء والانتهاء قلت ان الجهة المذكورة وان كانت حاصلة
في جميع القيود مشتركة بينها الا ان للادات المذكورة خصوصية في الدلالة على الانتفاء في غير متعلقها بحسب حقيقتها ومعناها بخلاف غيرها من
القيود اذ لا دلالة لها على حال الخارج عن مؤداها وانما الغرض في المقام تعيين المتعلق بحسب ظاهره فالمتعلق في اكثر المقامات مطلق الفعل الخاص الكلام
منه كما هو قضية الاطلاق للفظ وفي بعضها خصوص الفرد المقصود باظهاره نظرا الى الخصوصية الحاصلة فيه بحسب نظر المتكلم فيتوقف على قيام
القرينة الحالية او المقالية عليه فظهر بما قررناه ان ما في كلام السيد من المبالغة في التسوية بين التقييد بالغاية والوصف وان اطال القول فيه وفاقا
للشيخ وغيره عليه قد يحمل كلامه على ارادة ارجاع القيد في المقام الى الموصوف فيكون من باب مفهوم الوصف بعينه كما مرت الاشارة اليه والجواب عنه وقد
والجواب المنع اه الفرق بين التعليق على الوصف والتقييد بالغاية ظاهر فيما مر اذ الوصف كسائر القيود الواقعة في الكلام من العدد والزمان و
المكان ومطلق القيد لا دلالة فيها بنفسها على حكم ما خرج عن مواردها وانما يحصل الدلالة من جهة انحصار الفائدة في موارد ظهوره من اللفظ ادون

الخارج والامر البين ان اثبات شيء اخر لا يقتضي نفي ما عداه فينحصر الوجه في الدلالة على ذلك في الجهة المذكورة وهي خارجة عن الدلالة الوضعية كما مر بيانه في محله
واما الغاية وكل ما يدل عليها من الاسماء والحروف فانما هي على ما عرفت بمعنى نهاية الشيء واخره فتدل بالوضع على انقطاع الحكم عندها مع قطع النظر
عن انحصار الفائدة فيه وارجاعها الى الوصف بالتوجيه الذي ذكره في غاية البعد كما عرفت فليس الحال في مدلولها الا كما هو الحال في اداة الحصر والاستثناء
والشرط فكان المتكلم حصر الحكم فيما قبل الغاية او استثنى عنه حكم ما بعدها او جعله شرطا فيه الا ترى ان من قال في الاستثناء والشرط بان الغرض
اثبات الحكم في مورد الشرط وما عدا المستثنى نظرا الى امتناع الصلح في ان يعلم ثبوت ذلك الحكم بهذا النص مع السكوت عن غيرهما ليعلم ثبوته فيه بدليل
اخر كان حقيقا بالاعراض عنه حريا بالسكوت عن جوابه فكذلك الحال في الغاية الصريحة في انها المغيى بها فينتفي فيما بعدها واين ذلك من الوصف فليس
التفرقة بينهما بمجرد الدعوى بل ينبغي التسوية بينها وبين الاستثناء ولو قيل ان من فرق بين تقييد الحكم بالغاية والاستثناء فقد فرق بين المتساويين
في اصل الدلالة وليس معه الا الدعوى كان اقرب مما افاده السيد ره قوله اذ لا ينفك مضمون القوم المقيد بكون اخره الليل هذا هو الوجه في اثبات الدلالة
الالتزامية باللزوم البين ولا يبلغ ذلك ما مر عنه من انه لو فرض ثبوت الوجوب في الليل لزم خلاف المنطوق لوضوح ان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم
ولاجله يلزم ما ذكر كما مر بيانه فالملزوم هو المعنى المدلول عليه بالمنطوق والمفهوم مدلول التزامي له فيكون ناشيا من وضع الادات لما يفيد معنى لغة
والنهاية واين ذلك من الوصف واعترض بمنع اللزوم الذهني بل الخارجي ايضا اذ لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم اجماعا ولحيث ارادة السابق
بان امكان ذلك لا ينافي ما ذكر من اللزوم انما يكون اذن وبني على عدم ارادة حقيقة الغاية من اللفظ الموضوع لها ولو صرح بان المراد منه حقيقتها
كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا المفروض واجيب بان الحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند
الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول وقد يورد على الاول بان غرض المعترض عدم المنافات بين الخطابين بحسب معناهما الحقيقي
من غير لزوم تجوز ولا نسخ وعلى الثاني اذا كان دالا على ثبوت مثل الحكم الثابت قبل الغاية فيما بعدها كان منافيا لمقتضى المفهوم لان معنى الحكم ينبغي
الحكم المذكور عما بعد الغاية وقد عرفت رجوعه الى نفي المماثل لوضوح ان الاول لا يحتاج دفع حكمه ووروده بالضرورة فانما يكون الثاني مماثلا للاول
بعد انقطاعه والوجه في ذلك ما تقدم من ان قضية ما يفيده المفهوم انتفاء الحكم المنطوق به فيما بعد الغاية وانقطاعه عندها فيكون المفهوم تابعا
للمنطوق في الاطلاق والخصوصية فان كان المعنى مطلق الحكم دل على انتفائه فيما بعد وان كان حكما خاصا كان مفاد الدلالة على انتفائه فلا بد
على انتفاء نوعه فلا بد من تشخيص مدلول المنطوق وتعيين الحكم المقيد بالغاية فيه وقد تقدم ان مدلول الخطابات بحسب الاصل مطلق الحكم وطلب
الايجاد مهملة الامر المغيى الا ان يقوم هناك قرينة على ارادة الخصوصية وتقييدها بالغاية من حيث هي ولا ينبغي التأمل في مثله في عدم الدلالة على
انتفاء المماثل فلا ينافي ذلك ورود خطاب اخر بمثل الحكم السابق مثل وجوب القتل بالقصاص المقيد بغاية العفو لا ينافي ثبوته بالردة وغيرها
فيما بعدها وكذا تحريم المحرمة الى غاية الخروج من الاحرام لا ينافي تحريمها بالحيض والظهار والايلاء وغيرها وكذا الحال في الاحكام المسندة الى اسباب
خاصة لا ينافي ثبوت مثلها باسباب اخر بخلاف مثل قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تقربوهن حتى يطهرن فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره الى غير ذلك فلا تغفل واما القول الثالث بالتفصيل فان رجع الى الكلام في نفس الغاية فقد تقدم القول فيه والا فدعوى فيما لا مناسبة لحكم
ما بعد الغاية وغايته ما ذكره المفصل ان الغاية ان انفصل عن ذي الغاية بمفصل محسوس كاتموا الصيام الى الليل وجب ان يكون حكم ما بعدها بخلاف
ما قبلها للعلم حسا بانفصال احدهما عن الاخر وان لم يكن كذلك مثل الى المرافق لم يجب فيه المخالفة لما كان المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس
لم يكن تعيين تعطل المواضع في اليد فيهما بجواز ان يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها وهو كما ترى قوله انا نوفي الزمن التعليق بالشرط فقد صرح بذلك
جماعة ويشهد به مضافا الى الفهم العرفي امران احدهما ما ذكره من ان كل من قال بمفهوم الشرط قال بثبوته وقد قال به بعض ما انكره ايضا كما صرح
بذلك جماعة من الخاصة والعامة والاخر ان استعمال ادات الغاية في غير ما يفيد انتهاء المغيى اليها او انقطاعه عندها نادر بخلاف ادات الشرط لكثرة
استعمالها في غير ما يفيد معنى الشرطية كالشروط المسوقة لبيان الموضوع فانها شايعة في الاستعمالات جدا والواردة في مورد الغالب غيرها و
ان مفهوم الشرط اقوى من الوصف في العد عند القائل بهما اذ الدلالة في الاول وضعية دون الاخير كما عرفت فان كان مفهوم الغاية اقوى منهما ايضا
بطريق اولى ويظهر الفائدة في صورة المعارضة كتعارض مفهومي الغاية والشرط في قوله سبحانه ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن الاية فيقدم
الاول مع انحصار الدليل وفقد المرجح الخارجي واما القول بالوقف فمرجعه بحسب العمل الى نفي المفهوم للزوم الرجوع الى الاصل العملي مع الشك في
الدلالة كالجزم بنفيها واما القول الرابع بالتفصيل فقد علله القائل به بان قول القائل صم الى الليل انما يقتضي لغة وعرفا تعلق طلبه بالصوم المنتهي
بالليل وظاهر هذا لا ينافي تعلق امره ايضا بصوم الليل الى الفجر مثلا بطلب مستقل فان مرجع الامرين ح الى طالب كل من الصوم بين الحدين با
لغاية المذكورة وهذا كما ترى لا يستدعي خروجا عما يقتضيه ظاهر الامر وظاهر الغاية واما المفهوم من ذلك انقطاع الصوم المأمور به بذلك الخطاب
ببلوغ الغاية والجواب عنه مع رجوعه الى النفي المطلق ظاهر مما مر ويشهد به ان هذا الكلام ربما يأتي في مفهوم الاستثناء ويشبهه ايضا فان
قول القائل صم الى الليل انما يقتضي تعلق طلبه بصيام ما عدا الليل فلا ينافي تعلق امره بصيام الليل بطلب مستقل ايضا وهو واضح الفساد كما
اعترف به المفصل وكذا في المقام وانما يتبع المفهوم اطلاق المنطوق وتقييده بحسب قرائن المقام فيدل على نفيه كائنا ما كان فان اريد به الخصوصية
ولو بحسب القرائن الحالية او العادية او غلبة الاستعمالات الجارية كان مفهومه انتفاء تلك الخصوصية فيما بعد الغاية وفي المستثنى في المثال الذي
فلا يدل على انتفاء مثله فيه بخلاف ما اذا ثبت تقييد المطلق كما مر توضيح القول فيه وينبغي التنبيه على امور الاول ان الدلالة على ما ذكرناه التزامي
والمدلول من المفهوم دون المنطوق لرجوعه الى نفي الحكم المذكور وحكي عن ابي الحسين البصري انه من المنطوق وعن بعض العلماء ان اللفظ صريح

بنه وقيل نوعه مطابقة وهو ثم انما يرد بصراحة اللفظ الموضوع للانتهاء في انتفاء الحكم عما بعده لكونه لازما بينا له من غير ان يكون ذلك نفس الموضوع
له او جزءه للقطع بان موضوع هذا الحكم غير مندرج في مدلول اللفظ وكذا حكمه اذ ليس في الكلام لفظ موضوع لمعنى النفي حتى يكون دلالته عليه بالمطابقة
وكذا لو كان الحكم المغيى نفيا فليس في اللفظ ما يفيد بمدلوله المطابقي معنى الاثبات في موطاهر واحتج البعض بانفاقهم على ان الغاية ليست كلاما مستقلا
فلا بد فيه من اضمار لضرورة تتميم الكلام والاضمار بمنزلة الملفوظ فانه انما يضمر لسبقه الى فهم العارف باللسان كقوله مثلا فرهن بعد قوله حتى
تنكح زوجا غيره بلمهرنا وبحل بعد قوله نعم حتى تنكح زوجا غيره وضعفه ظاهر اذ لا داعي الى الاضمار المخالف للاصل وليس الحال في الغاية الا كما هو الحال
في سائر القيود الواقعة في الكلام الدال منها على المفهوم كالشرط والحصر وغيره ولا يلزم في شيء منها اضمار وقد يتوهم ان دلالة لفظ الاول والاخر والابتداء
والانتهاء على الانتفاء من قبل ومن بعد من المنطوق فكذا ما وضع بازائها من الحروف ومقتضى ذلك اندراج اللوازم البينة بالمعنى الاخص في دلالة
المنطوق وقد عرفت في حد المنطوق والمفهوم ان ذلك خروج عن الاصطلاح وانما يندرج فيه ما كان مدلوله الانتفاء كلفظ الزوال والانقطاع ونحوهما
لدخول النفي الحاصل في الجزء الاول من زمانه في مدلولهما المطابقي كلفظ الانتفاء بخلاف ما اذا كان النفي لازما للمدلول المذكور وان كان بينا ثم قد
عرفت في مفهوم الشرط وجه الفرق بين قولك الطهارة شرط في الصلوة او يشترط بها وقولك ان كنت متطهرا فصل او يصح ليشترط الطهارة وبحب ليشترط
البلوغ وان دلالة الاول على انتفاء الصلوة بانتفاء الطهارة مندرجة في المنطوق والثاني في المفهوم وكذا في المقام ينبغي التفرقة بين قولك اول الصوم او
ابتداؤه الفجر ولثاني او منتهاه الليل وقولك صم مبتدئا بالفجر منتهيا الى الليل ويظهر من بعض المحققين الى مناط الفرق بين المثالين المذكورين ومحل
المسئلتين التصريح بالشرط والغاية وعدمه وليس كذلك كما يظهر من المثال الذي ذكرناه والاولى الفرق في المنطوق بين النص والظاهر ومدلول الاسم
والحرف فيه الثاني ان لفظة الى قد تستعمل في اللغة العربية بمعنى مع كما في قوله تعالى الى اموالكم وان اوله بعضهم بتقدير معنى الاضافة وعلى ذلك قد يحمل
قوله تعالى الى المرافق كلمة الخروج فلا دلالة في التقييد بذلك على انتفاء الحكم فيما بعد اذ هو حينئذ من جملة القيود الواقعة في الكلام التي لابد لاثباته الحكم
في مورده على نفيه عن غيره ولو دل على ذلك لكان باعتبار انه لو كان ما بعد المرفق داخلا في المغسول لكان الاقتصار على ذكر المرفق تخصيصا في
الذكر من غير فائدة بل يخالفها لمقصد الا ان يظهر هناك فائدة اخرى في التصريح بالمذكور دون غيره وتلك جهة اخرى خارجة عن مقتضى الوضع والمعنى
المستعمل فيه ولا ريب في خروج مثل ذلك عن محل المسئلة وانما الكلام هنا في ادوات الغاية بل كل ما يدل عليها او يستعمل فيها من اسم او حرف ولا شتراكها
في التقييد بمعنى الغاية وحينئذ فيها وقد عرفنا سابقا الانتفاء فيما بعدها وكذا الحال في كل ما دل على التوقيت والتحديد بحسب المبدأ او المنتهى كقوله
تعالى ثم اتموا الصلوة لدلوك الشمس لاستلزام التوقيت الانتفاء في خارج الوقت الثالث انه قد ذكر الغزالي انه يحتمل ان يكون كل ما له ابتداء فغاية مقطع
لبدايته فيرجع الحكم بعد الغاية الى ما كان قبل البداية فيكون الاثبات مقصورا او محدودا الى الغاية ويكون ما بعد الغاية كما كان قبل البداية ولا يخفى
ان ذلك في الحكم الايجابي الحاصل بعد النفي المطلق اذ بعد قصر الحكم المفروض على ما بين الحدين يرجع فيما عداه الى اصالة النفي وهذا الاختصاص
له بادوات الغاية بل يجري في مطلق القيود الواقعة في الكلام اذ بعد فرض اختصاص الحكم الثبوتي في مورده يتعين الرجوع في غيره الى النفي الاصلي واما اذا كان
اثبات الحكم المغيى مسبوقا بحكم وجودي اخر لم يكن فيه دلالة على رجوع حكم ما بعد الغاية الى ما كان قبل البداية الا ترى ان قولك اجلس زيد الى الظهر
لا يدل على رجوعه بعد الظهر الى الحال التي كان عليها قبل الجلوس فيما بعد الظهر سواء رجع الى الحالة السابقة ام لا نعم يتم ذلك في الوصفين المتضادين
الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فاذا قال اسكن زيد من الصبح الى الظهر دل على تحركه من قبل ومن بعد وان اختلف نوع الحركة الحاصلة منه
في الحالين وكذا الحال في المتناقضين فلو قيد النفي بمثل ذلك دل على الاثبات في الحالين وان اختلف نوعه كما لو قيد الاثبات دل على النفي في الحالين
اما سائر الاوصاف والحالات فلا وجه لرجوع الحال فيما بعد الغاية الى الحالة السابقة وتوهم الاستصحاب في مثل ذلك ثم فاحش لانقطاع السابق
بالامر المغيى ولا يعود الا بسبب جديد دون زوال الامر المتوسط بين الحالين كما لا يخفى ولنختم الكلام في باب المفاهيم بذكر ما اهمله المصنف هيهنا مما تداول
ذكره في كتب القوم مع الاشارة الى غيره وكان اقتصاره على المفاهيم الثلثة وترك التعرض للباقي لظهور الحكم في بعضها بالنفي او الاثبات ورجوع بعضها
الى المنطوق فمنها مفهوم الاستثناء بكل ما دل عليه من الاسماء او الحروف فانه ان ورد على احد النقيضين دل على النقيض الاخر في المستثنى وان ورد
على احد المتضادين المنحصرين كالحركة والسكون دل على الضد الاخر وان ورد على سائر الاضداد الوجودية دل على انتفاء الامر المفروض عنه من غير تعيين
للضد الثابت له فالاستثناء من النفي يدل على حصول الاثبات في المستثنى كما في كلمة التوحيد ومن الاثبات يدل على نفيه عنه فمقتضاه اخراج المستثنى عما
قبله ومخالفته له في مدلوله كائنا ما كان وقد اطبق على اثبات الدلالة المذكورة ائمة اللغة والنحو والتفسير والاصول ولم ينقل عن احد من القائلين به بل
الحذاق المنكرين له انكارها سوى الحنفية فكون مدلولا على ذلك قد تكرر في كلماتهم اسناد القول بها الى واضع اللغة واهل العربية مؤذنين
بالاتفاق لم يصرح غير واحد منهم باجماعهم عليه بل عليه مع ذلك القطع بتبادر المعنى المذكور ومنهم من قال التفتازاني ان انكاره لا
مكابرة لا يعني بعد الاقدام لو يكاد يلحق بانكار الضروريات والقطع بعد جواز تشريك المستثنى مع المستثنى منه في الحكم لتناقض الكلام
كقولك جاء القوم الا زيدا وزيدا والقطع باكتفاء الشارع والمتشرعة في الحكم بالاسلام بكلمة التوحيد وقد تكرر في كلامهم نقل الاجماع عليه ولو
ما ذكرناه لم يكن فيها دلالة على اثبات الالهية الحق جل ذكره وعن كتب الحنفية انكار الدلالة المذكورة في النفي والاثبات جميعا قائلين ان معناه اخراج
المستثنى والحكم على الباقي من غير حكم عليه بشيء من النفي والاثبات فقول القائل ليس له علي الا سبعة ليس اقرارا بالسبعة وقوله له علي عشرة الا ثلثة
سكوت عن الثلثة ومن المشايخ من ادعى الوفاق على انه من الاثبات نفي وان الخلاف انما هو في العكس وقال العضدي الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا
وبالعكس اثبات خلافا لابي حنيفة ثم قال انهم لا يفرقون بينهما من جهة الدلالة الوضعية ولا يرون شيئا منها على المخالفة فيما يفيده من النسبة

الخارجية بل في النسبة النفسية فان كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم النفسي فهم يقولون به فيهما وان كان مدلولها الخارجية فالاستثناء
اعلام بعدم التعرض له والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة فيهما الا ان السكوت عن اثبات الحكم يستلزم بنفيه بالبراءة الاصلية بخلاف النفي اذ لا
مقتضي معه للاثبات وكانه حاول بذلك الجمع بين النقلين المختلفين عن ابي حنيفة كيف كان ففساده معلوم من اللغة والعرف نعم ان كان المستثنى
منه الاعتقاد النفساني او النسبة للفطنة كقولك علمنا وظننا واخبرنا وامرنا بالامر الا الشيء الفلاني فمفاده انتفاؤها عن المستثنى وان وافق
المستثنى منه في الحكم الخارجي مع احتمالها التعلق بالامرين جميعا بخلاف ما اذا كان مدلولها النسبة الخارجية فالاستثناء منها يدل على انتفائها
عن المستثنى بحسب الخارج اذ لا يتحقق خروجه عما قبله ومخالفته له الا بذلك واقتضى ما للحنفية لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا علم الا بحجة
ولا ملك الا بالرجال ولا بحال الا بالمال ولا مال الا بالبناء انما تدل على ان المستثنى منه مشروط بالمذكور لا يتحقق بدونه واما انه يتحقق معه
فلا ولو كان الاستثناء من النفي اثباتا لزم الثبوت معه البتة وان دلالة الالفاظ على الامور الخارجية انما يكون بتوسط الصور المرتسمة في
الاذهان فصرف الاستثناء الى الحكم الذهني اولى لتعلق اللفظ به ودلالته عليه من غير واسطة ومقتضاه في الاخبار اخراج المستثنى عن ما
السابق وفي الانشاء رفع الحكم السابق عنه لا الحكم عليه بالخروج في الواقع وضعف الوجهين في غاية الظهور اذ الاول انما يرد على من يدعي دلالته
الاستثناء من عموم النفي على عموم الاثبات والمدعى دلالته على الاثبات في الجملة فان كان هناك ما يفيد العموم من دليل الحكمة او غيره دل عليه
الا فلا ففي الامثلة المذكورة لابد من تقدير المستثنى ان كان الظرف مستقرا او متعلقا بمحذوف صفة له اي لا صلوة الا صلوة بطهور او المستثنى منه
ان كان لغوا اي لا صلوة بوجه من الوجوه الا بانها بطهور فيكون الاستثناء المفرغ على الوجهين فمدلوله تحقق الصلوة بالطهور في الجملة اي
تلك الجهة فالمراد حينئذ يكون مستجمعا لسائر ما يعتبر فيها كما لا يخفى ولو قلنا بدلالته على عموم الاثبات امكن ان يقال يخرج ما ثبت شرطه بما دل عليه
على ان المنفي هو الصلوة الصحيحة والنكاح الصحيح مثلا فالمستثنى هو الصحيح منهما الواقع بالطهور والولي ولو فرض ارادة الاعم فالمستثنى ايضا
هو المهية الواقعة معهما مطلقا فاين موضع الدلالة على استلزام الطهور والولي لحصولهما كما توهم والامر في سائر الامثلة المذكورة اوضح واما الثاني
فهو اجتهاد في مقابلة النص المعلوم من اهل اللغة مع وضوح فساده اذ لا شك في ان مدلول الالفاظ هو الامور الخارجية ولو قلنا بوضعها للصور
الذهنية فباعتبار انطباقها على الخارج كما قلنا عليها وكيف كان فلا شبهة في تعلق الاستثناء بمدلول الجملة فاذا كان هو النسبة الخارجية دل على خروج المستثنى
عنها كما لا يخفى وقد بيني المسئلة على ان الاستثناء اللفظي في الجملة الاستثنائية هل يتحقق بعد الاخراج فيحكم على ما عدا المستثنى بالنفي او الاثبات سواء قيل
يكون المجموع من المستثنى والمستثنى منه والاداة اسما مركبا بازاء الباقي او يكون قرينة على ارادته من اللفظ العام كما زعمه كثير منهم او يتحقق قبله فيكون
العام مستعملا في معناه الحقيقي ثم اخرج عنه المستثنى واسند الحكم في المعنى الى الباقي فعلى الاول لا دلالة فيها على حكم المستثنى لا تحاد الحكم والاسناد
فيها فقولك اكرم العلماء الا الفساق يجري مجرى قولك اكرم من عدا الفساق منهم فكانه قال اكرم العدول منهم ونحوه قولك لا تكرم الا العلماء في
معنى قولك لا تكرم الجهال فيكون الاستثناء اخراجا عن الموضوع او لازمه الحكم عليه ثانيا فلا يكون اخراجا عن الحكم وانما يرجع المفهوم في ذلك الى
الوصف الا ترى ان المفهوم في مثل قولك اكرم غير زيد مفهوم الوصف وليس مفاد الاستثناء على الوجه المذكور الا ذلك بخلاف الوجه الثاني
وضعفه ظاهر اذ ليس اختلافهم في ذلك خلافا في مدلول الاداة انما هو كلام ذكروه توجيها لدفع التناقض المتوهم في الجملة المذكورة كما يأتي القول
فيه انشاء الله تعالى والدلالة ثابتة على الوجهين بل ولو جيء به صفا كقولك من عدا زيد يجب اكرامه فانه يفيد عدم وجوب اكرام زيد ان قلنا بمفهوم الوصف
محل الكلام في تلك المسئلة وثبوت المفهوم فيها تابعا على كلا القولين فيها ومساواته مع الاستثناء في الدلول العرفي يشهد به انه لم ينقل من احد
من القائلين بالوجه الاول انكار الدلالة المذكورة سوى الحنفية نعم قد يفرق بين الوجهين المذكورين في كون الدلالة على الثاني وضعية دون الاول
كما في التعليق على وصف العين ونحوه مما يدل على المعنى المذكور من غير لزوم تجوز في اللفظ عند التصريح بخلافه كما لو قيل اكرم زيدا وعمرا زيدا دون
ان حرف الاستثناء على كلا الوجهين يدل بوضعه اللغوي على مخالفة ما بعده لما قبله لاتفاق اهل اللغة والعرف عليه كما عرفت ولا يلزم منه تعلق
الحكم بالاستثناء بمنطوق اللفظ الا ترى ان لوازم المعنى الموضوع له مدلول بها بوضعها لتلك الالفاظ اي مستندة الى الوضع ولو بتوسط اللزوم بحيث لو
صرح المتكلم بخلافها لزم استعمالها في غير ملزومها بها على سبيل التجوز مع عدم وقوع الحكم بها الا استثناء بها باللفظ وانما حصل النطق بملزومها
فانها فلا فرق بين الوجهين المذكورين في الدلالة الوضعية نعم دلالة التعليق على وصف العين ونحوه ليست وضعية وان كانت مشاركة للوضعية في
المدلول نظرا الى جريانه مجرى الاستثناء بحسب العرف كما مرت الاشارة اليه نعم يمكن التفرقة في المقام بين القولين المذكورين بوجه ثالث وهو ان
الدلالة المذكورة على الوجه الاول من باب المفهوم لعدم وقوع النطق بالحكم الباقي بعد الاستثناء كما في الوصف غاية الامر ان يكون للوضع مدخل
فيها في اصل الدلالة بخلاف الوصف فان ذلك لا يقتضي اندراجه في المنطوق كما في الشرط والغاية وغيرهما بخلاف الوجه الثاني لحصول النطق باخراج المستثنى
عن الحكم المذكور قبله وقد يقال باندراجه في المنطوق على الوجهين اما اذا قلنا بكون المدار فيه على ذكر الموضوع كما يظهر من بعض الحدود فلما ظهر من
ان موضوع الحكم المفهوم هو المستثنى بعينه واما اذا قلنا بكون المدار فيه على ذكر الموضوع والمحمول ولو تقديرا كما مر تبيانه فلان الادوات المذكورة
دالة بوضعها على مخالفة المستثنى لما قبله على التقديرين كما ذكر فيكون حكما منطوقا به لذكر الموضوع وهو المستثنى والمحمول وهو نفي الحكم السابق
عنه بحرف الاستثناء ولو تقديرا كما يقدر المستثنى في قولهم ليس الا او المستثنى منه في المفرغ وقد يتوهم اندراجه في المفهوم كما هو ظاهر قولهم بمفهوم
الاستثناء حتى قال بعض المحققين ان ما وقف عليه من كلماتهم متفقة على تسميته مفهوما وزعم ان عرفهم انما يساعد على تسميته مفهوما لا منطوقا
حتى انهم نقلوا الخلاف في القصر المفهوم من انما والحصر فان بعضهم عده منطوقا ولم نظفر منهم بنقل مثله في المقام وان عدم مساعدة حد

عليه انما يوجب القدح فيها لا في لفظية مفهوم ما وقد يوجه ايضا انه بان الموضوع وان كان مذكورا في الكلام الا ان حكمه في مخالفة المستثنى منه بالنفي او الاثبات انما يلزم المعنى الموضوع لكلمة الاستثناء عند الانتفاء المعنى الغاية والشرط والحصر وغيرها فحرف الاستثناء موضوع لا يفيد اخراج ما قبله تدخل ويلزم الاثبات في السالبة والنفي في الموجبة فلا يكون احدهما منطوقا به واخرى بان المعنى المذكور لو كان واقعا في محل النطق لزم ان يكون الاداة موضوعة للنفي تارة وللاثبات اخرى اذ ليس هنا لفظ جامع بين المتناقضين ويلزم الاشتراك وهو واضح الفساد فيكون لازما للمعنى المنطوق به كما ذكر ويرد على الاول ان الاستثناء على الوجه الاول انما يفيد اخراج المستثنى عن موضوع ما تقدمه وانما هناك حكم واحد ورد على الباقي فيفيد ان المستثنى غير مذكور في الكلام ولو يقدر او قد عرفت في تعريف المنطوق اعتبار النطق بالحكم ايضا ولو يقدر او تعمم قد بنيه ما ذكر بناء على الوجه الثاني لكونه في اخراجا في الحكم فيكون كما ذكر من كونه نفيا للحكم السابق عنه وعلى الثاني المنع من توافقهم على عده مفهوما لتصريح جماعة منهم بانه داخل في المنطوق ويؤيده عدم تعرضهم لهذه المسئلة في باب المفاهيم انما ذكروها في مبحث التخصيص والاستثناء بل لم نقف في كلام اكثرهم على التصريح بكونه من المفهوم وبالجملة فالخلاف في ذلك اوضح واظهر من الخلاف في مفهوم انما ودعوى التبادر العرفي في ذلك للسببية ولا مبينه واما الموجبة الاولى فيما بنيه على القول الاول اما اذا قلنا باستعمال الاداة في اخراج المستثنى عن الحكم والاسناد الواقع قبله فيكون الحكم بانتفائه عنه واقعا في محل النطق لانه معنى خروجه عما قبله واما الثاني فواضح الفساد الا انه لا يدفع المصرح بانتفاء النسبة المدلول عن المستثنى فيكون نطقا بالاثبات في السالبة وبالنفي في الموجبة قطعا مع انتفاء الاشتراك فان كان الاستثناء بهذا المعنى كان مدلوله من المنطوق وان كان ملزوما للمعنى المذكور كان من المفهوم وبنائه على القولين المذكورين وجه جيد سيأتي في محله تحقيق القول فيه انشاء الله ومنها مفهوم الحصر فكل ما دل عليه من اسم او حرف او هيئة فانه يدل على انتفاء الحكم او الوصف المذكور فيه او انتفاء غيره عن نفس الموضوع وقد تقدم باندراج كل من القسمين في حد المفهوم وذلك فانه لازم بين معنى الحصر لا ينفك عنه كانه لذاتي يتعرض المتكلم له اولا ابتداء اذ بعد فرض الحصر لا مجال للكلام في مدلوله الا ان جماعة منهم زعموا اندراجه في المنطوق فان ارادوا ان معنى الحصر مدلول للفظ المنطوق به من غير واسطة كما ان معنى الشرط والغاية مدلول لها فان وان كذلك فهو امر واضح سواء كان الدال عليه اسما كلفظ الحصر والقصر او حرفا كلفظ انما او هيئة كتقديم الوصف العام المعرف على الموصوف الخاص وذلك ان شيئا من موضوع الحكم المذكور ومحموله لم يقع في محل النطق وبالجملة فالحال في ذلك هو الحال في الشرط والغاية وان زعموا ان انتفاء الحكم من غير المذكور من المنطوق فيه بعينه اشتباه اللازم بالملزوم عليهما مدار المنطوق والمفهوم كما في الشرط والغاية وغيرهما فان دلالة اللفظ عليهما بالمنطوق وعلى لازمهما بالمفهوم كما قد يقع التصريح بالشرط ايضا في قولك يجب الصيام بشرط البلوغ والعقل وزعم جده العفيفة قدس سره انه لو صرح بالحصر او الشرط او الغاية او البداية او العلة او غيرها عاد من المنطوق وان المعتبر في تلك المفاهيم ان يكون الدال عليها صفة تفيدها على المفهوم والوجه فيه غير معلوم اذ الفرق بين كون الدال عليها نصا او ظاهرا او حقيقة او مجازا او اسما او حرفا او وصفا كما ترى وغاية ما يوجه به ان الدال عليها ان كان من الاسماء كان مدلولها منطوقا لتضمنها معنى الانتفاء المقصود في المقام سواء كان من جهة الحقيقة او المجاز بطريق التنصيص الظهور وان كان من الحروف والهيئات اندرج مدلولها في المفهوم فانها النسبة موضوعة لتلك المفاهيم المستقلة والاعيان اسما وهو ايضا كما ترى فان دلالة الاسماء المذكورة على الانتفاء المسبب التضمن بل بالالتزام ولو سلم فاندراج المدلول التضمني في المنطوق غير لازم كما مر ولو سلم لزم اندراج مدلول الحروف والهيئات الدالة عليها فيه ايضا فانها وان لم تكن مستقلة في معانيها لكنها مع متعلقاتها ومواد ها موضوعة لتلك المعاني بعينها ايضا من المنطوق الا لزم اندراج المعاني المستقلة المستفادة من الحروف والهيئات في المفاهيم مط وهو واضح الفساد ويمكن ارجاع الكلام المذكور الى ما في تعريف المفهوم من الفرق بين قولنا الطهارة شرط في الصلوة وقولنا يصح الصلوة بشرط الطهارة فان الدلالة على الانتفاء في الاول من المنطوق دون الثاني وكذا الحال في سائر المفاهيم فليس التفصيل بينها بالتصريح بلفظ الشرط وعدمه او بين دلالة الاسم عليه او الحرف لوضوح فساده بل الغرض التصريح الفرق بين كون الجملة مسوقة لبيان تلك المعاني على الاستقلال وعدمه وبالجملة فبعد فرض الحصر لا ينبغي الكلام في مفهومه وانما وقع الكلام هنا في بعض الامور المفيدة له وهو امر اخر مرجعه الى اللغة والعرف ويعرف الحال فيما اشتبه من ذلك بالرجوع الى الكتب العربية فدلالة الحصر على معنى الانتفاء عما عداه كالانتفاء وان كانت من الامور البديهية الا ان الحال في ذلك يختلف باختلاف ادلة الحصر وضوحا وخفاء فقد يكون باعتباره اضعف من اكثر المفاهيم وقد يكون اقوى من الدلالات او على السنة القوم منها في المقام تقديم الوصف كعامة المعرف بالاضافة او اللام على الموصوف الخاص كقولك العالم زيد وصديقي عمرو وقد اشتهر في كلامهم التعبير عن مدلوله بمفهوم الحصر عند تقديم الخبر ويعبر عن الحصر بما يفهم وانما واختلفوا في حجيته وعدمها اي في ثبوته ونفيه على اقوال نقل الغزالي وجماعة نفيها اثباته ونسبه في العلامة الى اكثر من تاخر عنه من علمائنا وغير الحنفية القاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين ونقل عن بعضهم التوقف فيه ثم اختلف المثبتون في الدلالة فاكثرهم على انها من المفهوم وعن بعضهم القول بكونها من المنطوق ثم اختلفوا فيما هو المناط فيها فظاهر بعضهم ان الوجه فيه مخالفة الترتيب الطبيعي اما بجعل اسم الذات خبرا والوصف مبتدا او تقديم الخبر على المبتدا على اختلاف الوجهين فيه وينسحب الحكم في تقديم كل ما كان من حقه التاخير كتقديم الفاعل والمفعول والفعل والحال والتمييز على نحو ما وغير ذلك عليه فلا حاجة الى القيود المذكورة في العنوان ولا يجري في مثل زيد العالم والكرم في العرب والائمة من قريش والاعمال بالنيات ونحوها ومنهم من جعل المناط فيه كون المبتدا اعم من خبره بحسب المفهوم فيدل على انحصار مصداقه فيه وعليه فلا فرق بين مخالفة الترتيب وعدمها فلو جعلنا العالم في المثال خبرا مقدما لم يندرج في هذا العنوان ومنهم من جعل المدار على التعريف في مقام الحمل والمعرف اعم بحسب المفهوم سواء كان موضوعا او محمولا فلا فرق حينئذ بين قولك العالم زيد على كلا الوجهين فلا فرق في المحمول بين الاوصاف واسماء الاجناس ولا في المحمول عليه بين العلم وغيره كما في قولك الرجل زيد الكرم في العرب الائمة من قريش وغيرها ولا بين التعريف باللام والاضافة على هذا

فيه دقيقة زيد العالم وعلى الوجهين مع

بالفرق بين قولك صديقي زيد وزيد صديقي في الدلالة على تقديم ما حقه التاخير ايضا او للجمع بين وجهي الدلالة وقد يفرق بين اصل الدلالة في بعض المقامات كما في قولك صديقي زيد وزيد صديقي تابا له يتعبد تعبدك لنا في ان التفتازاني نفى الخلاف بين علماء المعاني في افادة الحصر او عرف المبتدا بحيث يكون ظاهرا في العموم وجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم ومثل العالم زيد الرجل بكر وصديقي عمرو والكرم في العرب تمسكا باستعمال الفصحاء وفي عكسه ايضا مثل زيد العالم قال صاحب المفتاح المطلق زيد او زيد المطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق في زيد لكن حكي عن المحققين انهم يجعلون نوع الجنسية اي بعض المنطلق وبنا خذا بالاول المنفرد على ما هو قانون الاسناد لا لما دل عليه ذلك لا يقدح في الاتفاق المذكور فان اتفاق علماء المعاني في المقام وحكايته من مثل التفتازاني مع انه من ائمة هذا الفن ثابتة ان المراد من المحلى وشبهه في مثله المذكورة ان كان هو الجنس منع حمل الفرد عليه وحمله على الفرد لانه يقتضي الاتحاد ومن البين ان الفرد الخاص ليس عين الجنس لا يعقل اتحاد الجزئي مع الطبيعة الكلية فلا يصح الاخبار عنها بانها هو او هو انها فينبغي ان يكون المراد منه مصداقه ثابتا بها معين الفرد المعين او المبهم الاستغراق وحيث ان المفروض انتفاء العهد بقسميه وانتفاء القرينة المفيدة للتعيين فلا يجوز حمله على الاول والا لزم خروج الكلام عن الافادة والثاني ايضا لا معنى له الامتناع وجود المبهم فتعين الثالث فقولك الرجل في معنى قولك كل الرجل ولذا يؤكد به ومن المعلوم ان الحمل في ذلك تما لا يصح الا مع تعضا مصداقه في الفرد لامتناع حمل الكثير على الواحد ذلك اما حقيقة كما في قولك زيد الامير او على سبيل المبالغة والادعاء كما في قولك الشجاع بكر فالمراد الصداق الكامل وهذا الوجه كما ترى يعم صورتي تقدم المبتدا وتاخره وحمل الوصف او الجنس على العلم او غيره وعكسه وينبغي اختصاصا بالمحلى باللام لتعين حملها بعد تعذر الجنس وانتفاء العهد على الاستغراق وان امكن اجرائه في غيره ولا يخفى عليك ضعف الوجه المذكور اما اولا فان الحمل انما يقتضي الاتحاد في الوجود الخارجي لا في المفهوم بل لا بد فيه من التغاير في الجملة ولو بحسب الاعتبار لئلا يكون من باب حمل الشيء على نفسه فلا مانع من حمل المحلى على الجنس واما ثانيا فلان حمل اللام في تلك الامثلة وغيرها على الاستغراق في غاية البعد كما ذكروان ذكره التفتازاني وبعض المحققين الشريف وغيره وجها في المقام لوضوح انه لا يفهم من قولك الرجل انك كل فرد من افراده وليس المراد بقولك كل الرجل في ذلك ان زعم الفاضل المذكور انما يراد به انه استكمل تلك الحقيقة في خاتمة الرجل من مرضيات الفضائل تمام ما يكون من مقاصد استغراق الابعاض المتوهمة دون الافراد وقد يورد عليه ايضا بامكان حمله على العهد في المنع من انتفاء موجبه لوجود القرينة بملاحظة المحمول او المحمول عليه خصوصا مع تقدمه في الذكر لقولك زيد العالم وهو كما ترى اذ لا بد في التعيين من حصول معنى الطرفين وتعقله ثم ايقاع النسبة بينهما فلا يجوز ان يكون تحصيل المعنى المحكوم به وتعقله بعد اسناده الى المحكوم عليه بعد ذكره او بالعكس على ما توهمه المعترض بخلاف ما اذا ظهر العهد من قرينة اخرى كان تقول اكرمت عالما والعالم زيد او زيد العالم الرابع ان اللام حقيقة في تعريف الجنس والمفرد المحلى ظاهر في الطبيعة الجنسية ان وقع مبتدأ في الكلام ودل على كونه مصداقا للمحمول كما تقول الكرم في العرب فمعناه ان جنس الكرم مصداق للوصف الثابت في العرب فلا يعم الغير وان كان المحمول من الاعلام لزم توجيهه لعدم جواز حمل العلم الجزئي على غيره اما بتاويل الاسم بالمسمى فيدل على الحصر كما ذكروا او بجعله من باب حمل احد المترادفين على الاخر كما تقول الليث الاسد وزيد ابو عبد الله فلا دلالة على الحصر ظاهرا لانه يفيد اتحاده معه في المهية والوجود في الذهن والخارج فيكون الغرض من الحمل المبالغة وان وقع خبرا مقدما او مؤخرا دل حمله على موضوع على اتحاده معه في الخارج فلا يتجاوزه ولا يزيد عليه ولا بالنقص بالمنكر فانه لو تم الوجه المذكور لجرى في المحمول المنكر ايضا كقولك زيد عالم وعمرو صديق وبكر امير وهكذا فيكون منحصرا فيه وهو خلاف الضرورة ولجيب عنه تارة بان المحمول فيه ليس عين الجنس بل هو فرد من افراده فلا يجري فيه ما ذكر ولو بالتزام الدلالة فيه ايضا من حيث نفسه الا ان كثرة استعمال المنكر في الفرد وندرة ارادة الحصر منه تما يوهن الدلالة فيه بل يقوى خلافه في ذلك بخلاف المعرف باللام اذا الامر فيه بالعكس لشيوع استعماله في الحصر فيقوى مدلوله ويرد على الاول ان المحمول على ما هو طريقة الحمل غير المنكر وهو حقيقة الفرد المنتشر دون الفرد الخاص وقضيته الحمل على ما ذكره المستدل اتحاد الموضوع المذكور مع المحمول الذي هو الفرد المنتشر فينبغي ان لا يصدق الا حيث يصدق وعلى الثاني ان التزام دلالة المحمول المنكر على الحصر مرجعه نفس لها الفساد مع قطع النظر عما ذكر من شيوع الاستعمال لا يكاد يفهم منه معنى الحصر ايضا في شيء من الاستعمالات ولا يتوهم منه في شيء من المقامات وهو في عدد وقوع استعمالها في الحصر لانه الوجه في عدم افادته الحصر ثابتا بالحمل وهو ان الحمل والصدق انما يستند باعتبار الاتحاد في الوجود الخارجي ومن البين اتحاد الكلي مع فرد من افراده في الخارج وانما يختلفان بحسب المفهوم فالحكم بان جنس الكرم مثلا موجود بكونه حاصلا في العرب لا يستلزم اختصاص افراده بهم لجواز ان يثبت لهم في ضمن فرد ولغيرهم في ضمن فرد اخر وقد يجاب عنه بان ما ذكروا انما يتم في المحمول المنكر ولذا لم يقل احد بافادته للحصر كما ذكروا واما التعريف باللام فانه يقتضي الاشارة الى مدخولها على وجه التعيين وليس المراد منه الحقيقة الجنسية من حيث هي انما يراد به تلك الحقيقة معتبرة باعتبار الخارج ومن المعلوم ان الماهية الخارجية لا تتعين عند عدم العهد لا تتعين لها الا باعتبارها من حيث تمام تحققها وتحصلها في الخارج فحملها على الفرد المخصوص يدل على انه قد تحقق تمام تلك الحقيقة الخارجية فلم يتحقق لغيره منها ولا للام يكن جاز الكل بل البعض فيدل على الحصر وفيه ان لام التعريف انما يقتضي الاشارة الى الحقيقة الجنسية من حيث تعينها وامتيازها عن سائر الحقائق ولو اقتضى الاشارة الى تمام الافراد الخارجية من حيث تمام تحصلها في الخارج لدل على الاستغراق وقد عرفت ضعف البناء عليه غاية الامر عدا استعماله فيه بتنبيه بالالتزام وهو فاسد الوجه المذكور لا يفي باثباته اذ ليس تعينها في ضمن جميع الافراد الموجودة في الخارج تعينا لتلك المهية على الحقيقة لاحتمالها للافراد المفروضة المقابلة للوجود ايضا بل تعينها من حيث وقوعها في الخارج في ضمن تلك الافراد بمجموعها ليس باولى من تعينها في ضمن الفرد المعين وكان الفرد لا يتعين من غير عهد لا لانه كذا المجموع لا يتعين الا بالقرينة عليه وكل من الخارج عن مدلول الجنس المحلى من حيث نفسه وهو الطبيعة الجنسية من حيث هي فالوجه ان يقال ان التعريف باللام يقتضي الاشارة الى نفس الحقيقة الجنسية فحمل الفرد عليها يدل على غاية المبالغة في افادة الحصر فيكون لا لانها علم او نوع من ادات الحصر فانه يدعى اتحاد تلك الحقيقة مع الفرد المخصوص فكانها هو بعينه كما تقول هل بالاسد تعرف حقيقة فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى باللام ويظهر ذلك من كلام الزمخشري في قوله تعالى واولئك هم المفلحون وحصله ان تعريف المحمول باللام قرينة على ان المقصود الحمل الذاتي اي حمل هو هو دون الحمل المتعارف انما يقع الحمل المتعارف في المحمول المنكر لانه الذي يتعارف فيه حمل الكلي على الفرد دون المعرف فيحمل فيه على حقيقة الحمل المقتضي للاتحاد في من حيث نفسه

المستلزم للحصر لو صح ان الشئ لا يتجاوز عن نفسه وجهة الاتحاد هنا الحقيقة فيكون الحمل فيه من باب المبالغة العالم مبتدؤه وزيد خبر له كما هو احد الوجهين فيه وفيه
قال المفتاح الخ وعليه حمل كلام المصنف واورد عليه بان الكذب انما يلزم لو كان الالف واللام فيه للعموم كما لو قيل كل حيوان انسان وهو كذب ليس كذلك بل هي
لام فيه للبعض فكانه قال بعض العالم زيد بفضل صدقه اي عمرو حتى لو ثبت ان الالف واللام اذا دخلت على اسم الجنس تكون عامة وكان المتكلم مريدا للتعميم كان
دالا على الحصر لا محالة وكان كاذبا على تقدير ظهور عالم او صدق اخر وكذا في الاحكام واجيب بان المراد من العالم اذا لم يكن نفس حقيقة الجنس لكان مصداقه وهو ليس
بعين بل خاص لعدم العهد عدم فائدة في العهد الذهني يحمل على الاستغراق واعترض بالمنع من عدم الفائدة على تقدير ارادة العهد الذهني اذ مفاده ح اتحاد
المحكوم به بفرد من افراد المحكوم عليه انه خبر بان الغرض من الاسناد لا الا ان المانع من حمل الخاص على العام في سائر المقامات حاصل في المقام فلو فرض غير
زيد وهو عمرو مثلا عالما لكان العالم اعم من زيد وعمرو وقد اخبرت عنه بانه زيد فيدل على الحصر لا انه لا لانه عليه انما يكون بحسب المعنى المفهوم منه بعد ملاحظة قرائن
المقام فحمل المقام على ان لك انما يكون بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد هو الكامل في العلم على وجه تضوء المخاطب وتوهمه انت تعلم ذلك فخبر عنه بانه
زيد لا منافاة في ذلك الا لانه على الحصر لسائغ اسلوبه يدل على الخروج فيه عن الوضع المألوف والعدول عن الترتيب المعروف لا غير نحو لا يجاز الفائدة
والوجه في مخالفته للترتيب الطبيعي لان العالم في المثال ان كان خبرا مقدما فيه على المبتدأ خلاف الاصل فيفيد الحصر كما في قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وان كان
مبتدأ كان الوصف محمولا عليه واسم الذات محمولة فهو ايضا خلاف الاصل كما مر من الاشارة اليه فيثبت ان مخالفة الترتيب المعهود انما يقع لنكتة وفائدة ما
ولا يحصر في ارادة الحصر لامكان ابتنائه على فوائد اخر كزيادة الاهتمام او ملاحظة الادب او الاحترام او ارادة التبرك بتقديمه او حصول الالتذاذ بذكره نعم ما
النفس بالابتداء به او موافقة المخاطب في كلامه الى غير ذلك نعم اذا فرض انحصار الفائدة فيما ذكر او ظهوره من الكلام او من قرائن المقام تمت الدلالة عليه وقد
مر ضعف حجة الثاني وهو دعوى التسوية بين تقديم الوصف في الامثلة المذكورة وتأخيره مع دعوى الاتفاق على عدم افادة الحصر في الثاني فكذا الاول وذلك لوضوح
نظر في المنع الى كل واحدة من المقدمتين اما الاولى فلان بعض الوجوه السابقة وان كان مشتركا بين القسمين الا ان بعضها مما يختص بصورة التقديم كما عرفت
فلا يلزم الحكم بتساويهما وان كان هو الصواب واما الثانية فلان الاتفاق ان لم ينعقد على افادة الحصر كما ادعاه بعضهم فلا اتفاق على خلافه قطعا كان
وكان تقييد العنوان في كلامهم بالتقديم تنبيها لاظهر القسمين فان كثيرا منهم صرحوا بعدم الفرق ووافقوا القوم في العنوان ثم لا يخفى ان الدلالة على الحصر
في محل المسألة وان كانت من المنطوق لان دلالته على النفي التزامية خارجة عن محل النطق كما عرفت فالحال في ذلك هو الحال في دلالة التعليق على الشرط
والغاية وغيرهما ولعل من عد الدلالة المذكورة من المنطوق فانما نظر عليه الملزوم باللازم او تسامح في التعبير ولذا قال التفتازاني ان كون هذا الحال الحصر
مفهوما مما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف للقطع بانه لا تعلق لمحل النطق بالنفي اصلا وفي العبارة مسامحة اذ ليس نفس الحصر مفهوما كالشرط والغاية مما يلزم من الانتفاء
ولذا لو وقع التصريح بلفظ الحصر والقصر او بما يرادفه او يدل عليه من الاسماء والحروف في الكلام لم يخرج بذلك عن حد المفهوم على ما ذكرناه نعم لو كان مدلول
الجملة ثبوت الحصر بالاصالة كان من المنطوق كما عرفت في الشرط والغاية ومما ذكر يظهر الحال في سائر ما يفيد الحصر من الهيئات والحروف ايضا فمن الهيئات مخالفة
الترتيب الطبيعي حيث يظهر من الكلام ان يكون العدول عنه لافادة الحصر كما عرفت ومنها تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي ان ولي حرف النفي ولذا لا
يحسن ان تقول ما انا ضربت زيدا ولا غيري لكن الحصر فيه غير مطرد ومنها ورود الكلام في مقام التعريف والبيان فيفيد الحصر كما في الحد نقول النحو علم
والطب علم بكذا وهكذا من الحروف ومنها ضمير الفصل بين المسند والمسند اليه فانه يدل على قصر الاول على الثاني كما نص على ذلك علماء المعاني وبه صرح جماعة من
المفسرين في قوله تعالى ان الله هو يقبل التوبة عن عباده وكنت انت الشهيد عليهم وانك انت الحليم الرشيد ان الله هو الرزاق وغير ذلك ويشهد به اهل
الاستعمال والتبادر العرفي وبهم التأكيد من ابتناء الحصر وحسن التكذيب بدونه في الاستعمال غير لابتنائه افادة التأكيد فقد يكون في الكلام ما يفيد
الحصر من دون ضمير الفصل فيكون الضمير تأكيدا له كما في جملة من الامثلة المذكورة فما يظهر من الكشاف من حصر مجيئه للتأكيد فيما اذا كان التخصيص حاصلا بغيره
لا منافاة فيه لارادة الحصر بل يؤكده وقد يعرف المبتدأ بحيث يفيد قصر المسند اليه على ما عرفت كما تقول الكرم هو التقوى والحسب هو المال ومن هنا قد يشتبه
الامر فيقال بدلالة ضمير الفصل على ذلك ايضا مع تصريح جماعة من اهل الفن باختصاص دلالته على الحصر بقصر المسند اليه واما العكس فلا لارتباط الضمير بالمسند
فيكون للتأكيد هنا ويجري الحكم في الضمير الواقع بين الخبرين اذا كان للمبتدأ خبران معرفة باللام او بين الحال وصاحبها مما اشتبه لك من المقام ما يحمل ذلك
ذكره بعض ائمة النحو وتفصيل الكلام في ذلك في شرحه مطلب من مظانه ومنها عدة من الحروف التي قد تستعمل فيما يفيد الحصر مثل بل ولكن وغيرهما وتفصيل القول
فيه ايضا يطلب من مظانه ومنها كلمة انما بالكسر والحق بها الزمخشري انما بالفتح ووافقه عليه آخرون وان قيل انه مما انفرد به لكنه لم يثبت في الاصل ان يكون مركبة
من ان وما الزائدة للتأكيد لثبوت الوضع في المفرد وعدم ثبوته في المركب واما انما فانها موضوعة للحصر لتبادره منها وشيوع استعمالها فيه في الكتاب والسنة و
كلمات الفصحاء واشعار العرب بنص ائمة اللغة والنحو والتفسير والاصول عليه وعن الازهري نسبته الى اهل اللغة وعن ظاهر السكاكي والكاتبي وغيرهما اجماع
النحاة عليه وحكى التفتازاني نقله عن ائمة النحو والتفسير وفي المجمع ولم يظهر مخالف لذلك قال واستعمال اهل العربية والشعراء والفصحاء اياها بذلك يؤيده
ويشهد بثبات المعنى المذكور وانه لا فرق بحسب العرف بين انما الحكم لله وبين لا الحكم الا لله وبين قوله انما الاعمال بالنيات وقوله لا عمل الا بالنية ولا بين
قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة وقوله ما حرم عليكم الا الميتة فهي تتضمن معنى ما والا كما قال النحاة انها لاثبات ما بعدها ونفي ما عداه وفي الصحاح انه يوجب
اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه وعن ابي علي الفارسي في الشيرازيات ان العرب عاملوا انما معاملة النفي وقد يوهم ذلك ما نسب اليه من القول بانها نافية وهو
فاسد قطعا او انها مركبة من حرف ان للاثبات وما للنفي بحيث يمتنع توارد هما على امر واحد يجب تعلق الاول بالمذكور والثاني بما سواه للاتفاق على بطلان
العكس فيكون ذلك هو الوجه في افادتها للحصر فان اريد توجيهه بذلك بحسب الاصل امكن فيه مناسبة نكرت لتضمنها معنى الاثبات والنفي كسائر النكات
التي تذكر بعد الوقوع والا فليس المتبادر منها الا معنى واحد ولا يفهم منها المعنى التركيبي كيف ومن المعلوم ان لا تدخل على الفعل وانها تتصدر للاسم وانها

تدل على تأكيد ما دخلت عليه نفيا كان او اثباتا وان ما النافية تقع في صدر الكلام ولا تدخل عليها ان وقد حكي اجماع النحاة على انها ما دخلت عليه في كلا
دليل احد ابعاضاد دليل الحصر فيها وقد يحتج ايضا بانه لا فرق بين قولك ان زيدا قائم وانما زيد قائم فان ما فيها زائدة فيكون بحكم العدم كما في قوله تعالى فبما رحمة
من الله لنت لهم ومع الشك في زيادة المعنى بها فالاصل عدمها ولا يخفى فساد القول المذكور فان المدار في اثبات اللغات على اللغة والعرف وقد عرفت تطابقهما
على المعنى المذكور ولو فرض وقوع الخلاف فيه من اهل اللغة فاللازم تقديم قول المثبت فيه على النافي سيما مع تأيده بما عرفت وما ذكر من التعليل لنفي الدلالة
واضح الفساد فان استعمالها في غير الحصر لو ثبت ففي غاية الندرة وانما يستعمل في كلام العرب في معنى القصر كما عرفت فيكون حقيقة فيه احترازا عن التجوز
في الاستعمال الشائع والقول باستعمالها في القدر المشترك واستفادة الحصر من دليل آخر وهم فاحش فانا نقطع باستعمالها في خصوص المعنى المذكور
وتبادره منها وعدم الحاجة الى استفادة معنى الحصر من غيرها بل يراد منها الحصر بدليل الحصر فيها فالاستعمال النادر لو فرض وقوعه حقيق بان يكون مجازا اذ النادر
في حكم المعدوم سيما مع معارضته بالمثل على ان تسليم استعمالها في الحصر تارة وفي غيره اخرى بناء ما بني عليه من الحمل على القدر المشترك لترجيح المجاز على نفي الاول
وترجيح الاخير من غير مرجح فان القدر المشترك هو الثاني بعينه اذ ليس المراد منه استعمالها بشرط عدم وقوع الحصر فيتعين في مقام الشك عند ظاهر الامر ان
الاستعمال اذن بثبوت الحصر من دليل آخر من غير ان يكون اللفظ مستعملا فيه فيكون استعمالها في ذلك في خصوص الحصر كما هو الغالب مجازا او فساده ظاهر
مضافا الى ما تقرر من عدم دلالة الاستعمال بمجرده على الحقيقة مع ان المنع من استعمالها في الحصر في الامثلة المذكورة وغيرها لامكان الحصر المجازي او الادعائي او الا
او حصر الكمال ولو اريد الحقيقة امكن تقييد المثال الاول على فرض ثبوته بالمتساويين او في بيع غير المكيل والموزون كما لا يرجح بين الاصحاب واكثر العامة في
بعض الموارد ثم ان غاية الامر ان يكون طائفة اذن مخالفا للاجماع ووجه الحجة في الاستدلال الاخيرين عند التأمل وما ذكر من انه تتركب من كلمتي ان وما في المدلول
واضح الفساد فان الاولى تدل على تأكيد الاثبات والثانية على قصر الحكم على المذكور وجنسه فيلزم انتفاؤه عن غيره فهي موضوعة للحصر والمحصور هو اللفظ المتصل
بها والمحصور فيه انما يقع بعدها لذلك في الغالب فان كان المتصل بها وصفا او حكما دلت على انتفائه عن غير المذكور بعده كما في قوله تعالى انما الهكم الله وان كان
موصوفا او احدهما دلت على انتفاء غيره عنه كما في قوله سبحانه انما انا بشر مثلكم وحيث كان الانتفاء على احد الوجهين من اللوازم البينة لمعنى القصر كانت
الدلالة عليه من باب المفهوم وان كان دلالتها على الحصر بالمنطوق وقد قيل ان دلالتها على النفي انما يكون بالمنطوق لقيام بوضعها للحصر وما ذكر من تضمنها معنى ما
ولا وهو ضعيف فان الدلالة المفهومية ايضا مستندة الى الوضع غاية الامر ان اللفظ لم يستعمل في نفس المدلول انما وضع للملزوم واستعمل فيه كما في مفهوم الشرط
والغاية فان دلالة الادات على احدهما بالمنطوق وعلى ما يلزمهما من الانتفاء بالمفهوم كما مر في محله وما ذكر من تضمنها معنى النفي انما يراد به ما ذكر والا فلا دليل
عليه كما عرفت ولذا يحسن التصريح بالنفي بعدها انما عند اصرار المخاطب على الانكار ولا يحسن تكراره بنفسه انما زيد قائم لا قاعد لا انه ما زيد الا قائم لا قاعد لعدم
لو قلنا بتركب اللفظ المذكور من حرفي الاثبات والنفي وبقائه على المعنى التركيبي كانت الدلالة في ذلك من المنطوق لتصريحه اذن بالانتفاء وان كان متعلقه مقدرا
في الكلام لان المقدر في حكم المذكور ولكنك قد عرفت ضعف الاحتمال المذكور وان امكن ذكره من باب المناسبة فتأمل ومنها مفهوم الاختصاص والتوقيف والتحديد
والبناء حيث لا يكون في محل النطق وهي قرينة من معنى الحصر بل داخلة في الحقيقة سواء دل عليها اسماؤها او الحروف المستعملة فيها كما في قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس وقولك استأجرت الدار الى يوم الجمعة لعبرة ذلك اما لو كان مدلول القضية نفس تلك المعاني كان تقول الحد زيد وما بين الظهر والمغرب وقت
للظهرين والكر ثلثة اشبار في مثلها الى غير ذلك فلا دلالة لها على الانتفاء في غير المذكور من المنطوق كالنطق بالحصر وغيره ومنها مفهوم العدد وقد اختلفوا في
ان تعليق الحكم عليه هل يقتضي رفعه حيث هو نفيه عن سائر الاعداد الزائدة او الناقصة ام لا بل هو ساكت عن حكم سائر الاعداد غير متعرض له بنفي ولا اثبات
الا ان يقوم على احد الامرين شاهد آخر والمعروف بين الاصوليين هو الثاني حتى حكي اتفاقهم عليه الاجماع منهم فكروا في المسألة تفصيلا من مرجعها
الى ما ذكر من الفرق بين قيام شاهد آخر على احد الامرين وعدمه من البحث في الاول عن محل الكلام فلا ينبغي عده قولا ثالثا في المقام منها ما اختاره الامدي في
الاحكام بعد نقل الخلاف في المسألة من التفصيل بين العدد الذي يكون الحكم فيه ثابتا بطريق اولى وما كان مسكوتا عنه بين الحال العبرة في الاول ما كان
الحكم في الزائد اولى دون الناقص كما لو حرم جلد الزاني مثلا العدد معينا او قال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه يدل على تحريم الزائد من الاول ونجاسة الزائد
من الثاني بالاولوية لاشتمالها على العدد المنصوص عليه وزيادة اما الناقص فمسكوت عنه ومنه ما كان بالعكس من ذلك كما لو اوجب جلد الزاني مائة او اباح ذلك
نحكم ما نقص عن ذلك لحكم المائة لدخوله تحتها الكلي لا مع الاقتصار عليه بخلاف الزائد فانه مسكوت عنه ومنها ما ذكره السيد عميد الدين وحكاه عن
المحققين من ان العدد اذا كان علة كان الزائد عليه ملزوما للعلة لاشتماله على الناقص الا اذا كان موصوفا بوصف ينتفي فلا يجب كون الزائد عليه
بدو اما الناقص فان كان العدد الزائد اباحة لزم ثبوتها في الناقص مع دخوله تحت الزائد كاباحة جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة الخمسين بمعنى مطلق الاذن
في الفعل والا لم يلزم كاباحة الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بالواحد لعدم دخوله تحت الحكم بالاول وكذا لو كان ايجابا فان ايجاب الكل مستلزم لايجاب
كل جزء منه وان كان حظرا فقد يكون الحكم في الناقص اولى كحظر استعمال ما دون الكر عند حظر استعمال الكر وقد لا يكون كتحريم جلد الزاني زيادة على المائة
فانه لا يوجب تحريم المائة ومنها ما ذكره بعضهم من ان العدد اما ان يكون علة الحكم او لا فان كان علة دل التعليق عليه على ثبوته في الزائد لاشتماله على العلة
دون الناقص والا فان كان الحكم حظرا او كراهة دل على ثبوت احدهما في الزائد لاشتماله على موضوع الحكم دون الناقص وان كان ايجابا او ندبا او اباحة دل على
ثبوت مثله في الناقص لاندراجه في موضوعه دون الزائد انت خبير بان الوجوه المذكورة لا محصل لها الا ما ذكرناه اذ لا يطرد الحكم فيما ذكر انما المدار على القضاء
الخصوصية بالنسبة الى الزائد او الناقص وعدمه فليس شئ منها تفصيلا في محل المسألة نعم قد يفصل بين ما اذا وقع جوابا عن المقيد فلا يفيد وما اذا
اطلق ولم يظهر له فائدة سوى المفهوم فيفيد ذلك والا فلا وفيه اولا انه يمكن القول بخروج الاول والاخير عن محل المسألة وثانيا انه لو ثبتت الدلالة لزم ان يكون في مجرد
ظهور الفائدة الاخرى ما يمنع بل ينبغي بناء الامر فيه على اظهر الفوائد الممكنة والا فلا فرق بين تحقق فائدة اخرى في الكلام واحتمال وجودها في المقام فتأمل

الاحتمال ايضا يمنع من الاستدلال الا ان يقول بعدم اعتبار مجرد الاحتمال في فهم العرف بل ينصرف الذهن الى ارادة المفهوم حتى يتحقق هناك فائدة اخرى تنفي
الموصوف العام بالوصف الخاص وذلك غير مفروض في المقام والابتنان الحكم بالعدد المخصوص كغيره لا يدل على نفيه عما عداه اذ لا يلزم في بيان الحكم ذكر جميع
موارده انما يذكر من ذلك ما يقتضيه الحال كما يأتي في الملقب الثاني استقراء المحاورات العادية والمخاطبات العرفية الجارية بين الناس من قديم الدهر لاستمرار
الطريقة على عدم ذكر العدد المخصوص الا مع اعتبار الخصوصية واستقرار العادة على عدم ذكره في الكلام بمجرد الاقتراح وفيه ان ذلك انما يقتضي ان يكون في ذكره
خصوصية في الجملة لا خصوص ارادة انتفاء الحكم في غيره الا ترى انه لو قال صم ثلثة ايام ثم قال صم خمسة او يوما لم يصم فيها هنا لما فات بين الخطابين اصلا مما
يقتضي ان يكون ذكر الثلثة في الاول لخصوصية ما كما عرفت لنا انا نقطع بان من راى عشرين او خمسة او ملك احد العددين ثم قال رايت عشرة او
اشتريت او ملكت عشرة عد كاذبا وكذا في سائر الامثلة وليس ذلك الا لاعتبار المفهوم المذكور وفيه ان لزوم الكذب عند نقصان الواقع عن العدد المخبر عنه انما هو
لمخالفته للمنطوق الصريح اما مع الزيادة فلا يلزم الكذب اذ لا يصح سلب وقوع العشرة عن راي المائة نعم لو لم يكن في ذكر العشرة خصوصية لعد ذكرها لغوا وعد كاذبا
مجازا من جهة ظهور كلامه في استعمال العشرة لخصوصية ما مع مخالفته للواقع او حقيقة حيث يقع الكلام في مقام بيان تمام الواقع فكانه اخبر بان الواقع كذا كما لو وجه
عما يملكه بانه عشرة مبنيا انه الف الرابع ان التعليق على العدد لو لم يفد الاختصاص لحسن الاستفهام عن حكم الزائد عليه والناقص عنه ومن البين خلافه الا ترى انه
لو علق الحكم على امامة العشرة او التزويج باربع نساء او شهادة الشاهدين او صلوة الركعتين الى غير ذلك لم يحسن للمخاطب استفهامه عن الناقص والزائد بل يستقبح
ذلك في العادات وليس ذلك الا لثبوت المفهوم المذكور في العرف والعادة وفيه انا لا ننكر استفادة المعنى المذكور في كثير من المقامات التي لا يظهر فيها لخصوصية
اخرى لذكر العدد المخصوص سوى التخصيص وانما يقبح الاستفهام في تلك الموارد حيث لا يكون الغرض منه الرجوع عن الظن الى اليقين واما مع احتمال الخصوصية فلا
في حسن الاستفهام عن الزائد فان المسافر اذا قال اقمت عشرة امكن ان يكون غرضه حصول الاقامة القاطعة وان اقام خمسة عشر فيحسن السؤال عنه هل اقمت زيادة على
ذلك وكذا من اجرى شيئا من المذكورات او غيرها بعد ثبوت نوع من الالزام او التعاهد والتواعد على العدد المخصوص وامكن حصول بعض الفوائد والاثار لذلك
لم يكن في الاستفهام دلالة على الحصر حسن الاستفهام في ذلك المقام الخامس ما ورد ان النبي لما نزل عليه ان تستغفر لهم سبعين مرة قال لازيدن على السبعين فلولا
سبق الى فهمه الشريف ان ما زاد خلافه لما قال ذلك وفيه بعد تسليم الخبر ان التقييد بالعدد وان لم يكن فيه دلالة على المفهوم الا ان اختصاص الوارد بما لا يشك فيه(?)
غيره على الاصل فيه على ان العدد في ظاهر اللفظ انما وقع في جزء الشرط لذا استدل به على مفهوم الشرط كما مر في محله ومما ذكر يظهر الحال في جميع الاعداد التي علقت عليها الا(حكام)
كمقادير الحدود والديات والمنزوحات واعداد الاذكار والدعوات والصيام والصلوة والاوقات المضروبة لجملة من الاحكام بتعيين الايام بالاصل او الالتزام فان الا(سباب)
بما يزيد على ذلك راجع الى ما كان عليه قبل الخطاب قبل الالتزام فليس انتفاء الاحكام بعدمها في تلك المقامات شاهدا على مفهوم العدد على انها واردة في مقام
ونلك بجهة اخرى في الدلالة على المفهوم خارجة عن محل الكلام فالاستناد الى بعض ما ذكر في كلام بعضهم كالثمانين في حد القذف واضح الفساد فظهر مما ذكر ان
اختصاص الحكم بالنسبة للمقيد في كل من الانشاء والاخبار بالعدد المفروض وانتفاؤه عن غيره بالاصل في موارده او بثبوته في الاقل او الاكثر بمفهوم الموافقة
او لشمول العلة او من باب المقدمة في موارده او بطلب اخر مثبت لحكم مستقل عليه حده مما لا ينبغي الكلام فيه والنزاع عليه وكذا شمول الاطلاق العدد للمقترن
لزيادة وغيره حيث لا يكون في اللفظ ما يفيد تقييده بشرط عدمها الرجوع الى دلالة المنطوق فان كان شاملا للوجهين اختص الحكم بالعدد وكان الفعل الزائد خارجا
عن موضوع الحكم وكذا لا كلام في دلالة الاخبار بالعدد الزائد على نفي الناقص للزوم الكذب قطعا وكذا الامر بالزائد يقتضي عدم جواز الاقتصار على ما دونه لعدم
حصول الامتثال بالضرورة فالكلام انما هو في دلالة اللفظ على الحكم اختصاص الواقعي او النسبة الخارجية بالعدد المنطوق به على الوجه الذي اعتبر في محل النطق من الطلب
او تقييده لتقييد انتفائها عن العدد الزائد خاصة في بعض المقامات او عن تمام العدد الزائد والناقص جميعا في غير الموارد المذكورة على ما هو الحال في الصلوة وكلما
وغيرهما بحيث يصلح معارضا لما دل على ثبوت احدهما في احد المقامين ويظهر من بعضهم تخصيص محل المسألة بالزائد دون الناقص وذلك لبعض في الاعداد
الاحكام الشائع بينهما ان العدد المفروض واللفظ انما يدل على حكم الموضوع المذكور فيه وكل من العدد الزائد والناقص موضوع اخر فلا بد في اثبات حكمه من دليل
اخر نعم ان ظهر من الكلام او من قرائن المقام انتفاء سائر الخصوصيات المقتضية لذكر العدد كان المفهوم من تعليق الحكم عليه ان مناط الحكم الواقعي او النسبة الخارجية
خصوصه فينتفي احدهما في غيره فلو دل دليل اخر على ثبوته للزائد او الناقص وقع التعارض بينهما الا اذا دل ذلك على حكم اخر مستقل في نفسه مثل الاول لعدم
انتفاء اللزوم مغايرته مع الاول واما لو لم يظهر هناك من اللفظ ولا من خارج خصوصية اخرى لذكر العدد ولا انتفاؤها عنه تعين الاقتصار في مدلول اللفظ على المنطوق
لعدم ثبوت المفهوم مع قيام الاحتمال المذكور واصالة انتفاء سائر الخصوصيات لا يجدي شيئا في المقام لان عنوان المفهوم حيث كان فائدة معلومة في المقام كان هو
من اللفظ في نظر السامع ومن الامر المحتمل ممنوع انما يتم الانصراف عند ظهور الانتفاء كما عرفت ومنها مفهوم المقدار والمسافة فاذا علق الحكم على مقدار معين بحسب
الكيل او الوزن او العدد او المساحة او غيرها فهل يدل على انتفائه فيما دونها او ما فوقها الظاهر ان الحكم السابق في العدد جار فيها ايضا فانها ايضا من الكم وابعاضها
المقرر بينهما ان ذلك الكم منفصل وهذا الكم متصل فلا فرق بينهما فان ظهر من الكلام او من قرائن المقام ان مناط الحكم دل على انتفائه بانتفائه لكن الاطلاق يقتضي
شموله للزائد هنا ايضا كتعليق الاعتصام على الكر والسفر على المسافة المعينة وغير ذلك الا اذا قام هناك شاهد او قرينة على تقييده بشرط لا فيدل على
نفي الحكم عن المقدار الزائد منه كالزيادة في الطواف وغيرها ويجري الحكم في مطلق المركبات فان الغرض ان تعليق الحكم عليها اوان يدل على انتفاء ذلك الحكم المخصوص
بانتفاء شيء من اجزائها لكنه لا يدل على انتفاء مطلق الحكم بذلك الا لشاهد اخر حسب ما مر بيانه ومنها مفهوم الزمان والمكان فان تقييد الحكم او النسبة في الانشاء
والاخبار باحدهما فهل يدل على انتفائه في غيرهما يختلف الحال في ذلك ايضا باختلاف المقامات ففي مثل تقييد الصلوة والصيام باوقاتها والحج بشهورها وايامها
واماكنها والفطرة بوقتها الى غير ذلك يدل على الانتفاء في غيرها وبه يقيد مطلقاتها بخلاف ما لم يظهر فيه الا انه المنزل او امكن وروده لخصوصيات خارجية وكذلك
الحال في سائر القيود الواقعة في الكلام من تمييز او حال او غيرهما كما مرت الاشارة اليه والحاصل ان الدلالة في امثال هذه المفاهيم ليست ضعيفة وانما يتبع

طور

لظهور الفائدة كما مر بيانه في مفهوم الوصف فلا يلزم التجوز عند التصريح بخلافها بخلاف سائر المفاهيم المستندة الى الوضع كالشرط والغاية والحصر ومنها
على ما عرفت تفصيل القول في انشاء وموارده الاقل يزعم احد ان يكون اثبات شيء لشيء مفيدا للحصر فيه فاثبات الماعدا والالكان قولك زيد موجود وعالم او
حي او مخلوق او ممكن او مدرك او صائم او بحسب في القيمة او يموت يفضي الى غير ذلك من انواع الايجاد الا على الحصر وانتفاء ذلك المعنى عن غيره وقولك زيد ليس بنائم
ولا دائم ولا خالق ولا رازق الى غير ذلك من السلوب مفيدا لاثبات تلك المفاهيم لغيره فيكون مدلول تلك الالفاظ مع قطع النظر عن القرائن الخارجية راجعا الى الكفر
كما احتجوا على ذلك فانه يلزم دلالة قولنا عيسى رسول الله على نفي نبوة نبينا وما قيل ان المتكلم بذلك انما لا يكون كافرا اذا لم يكن منبها للدلالة اللفظية او كان
منبها لها غير انه لم يرد بلفظه ما دل عليه مفهومه واما اذا كان منبها للدلالة اللفظية وهو مريد لمدلولها فانه يكون كافرا كما نرى اذ لا ينبغي التكفير بمعنى
تنبيه المتكلم للدلالة اللفظية وارادته لمدلولها من امر اخر غير الكلام الصادر منه الا ان الاكتفاء بعبارة المرتد للحكم بكفره انما المدار في ذلك على مدلول كلامه على
الغرض من الاستدلال دعوى الضرورة على عدم انفهام معنى الكفر من امثال تلك العبارات ولو مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات الخارجية فلا يرد دعوى استناده
الى قرائن الاحوال وان فرض عدم انفكاكه عنها ايضا وتارة بانه اذا قيل زيد يأكل لم يفهم منه ان غيره لم يأكل ومثله اسناد سائر الافعال الى شخص معين فانه لا
يدل على نفي امثالها عن غيره وما قيل من ان زيدا يأكل لم يفهم المثبت لمفهوم اللقب ثم وان زيدا يأكل يدل على يفيد عدم دلالته في نفسه واضح الفساد انما الغرض
عدم دلالته في نفسه على ذلك وعدم انفهامه في عرف اهل اللسان ومن توهم دلالته فقد كابر وجدانه ولو تم ذلك لاراد في المقام لجرى في كل ما يدرك يستند له في المسائل
اللغوية ونحوها وهو كما ترى واخرى بانه لو كان مفهوم اللقب دليلا لما حسن من الانسان ان يخبر بان زيدا اكل الا بعد علمه بان غيره لم يأكل والا كان مخبرا بما يعلم
كاذب فيه او بما لا يؤمن فيه من الكذب وحينئذ يستحيل لعقله ذلك مع عدم العلم بما ذكر فيدل على ان لا دلالة على نفي الاكل عن الغير وما يقال ان فرض علمه باكل الغير
جملة ممن يصلح قرينة على عدم ارادة المفهوم المذكور فان الظاهر من العاقل انه لا يخبر عن نفي ما لم يعلمه فضلا عما علم وقوعه حتى انه لو ظهر منه ارادته لنفي ما دل عليه لفظه
عند القائلين به لكان مستفهما فاسدا ايضا اذ القرينة لا بد من ظهورها في الكلام او من خصوصيات المقام ومجرد علمه في الواقع او جهله مع عدم اظهار احدهما
لو تم قرينة في المقام لكانت الدلالة على المفهوم المذكور وعلمه بمقتضاها من الخارج عدم الاكتفاء فيه بظاهر التعبير اذ معه يلزم ما ذكر من الكذب بعد انكشاف
خلافه وكل ذلك سائر المفاهيم موقوفة على ظهور بل بخلاف الضرورة وحيث ان المسئلة من الضروريات فذكر وجوه الايراد والجواب فيها تطويل للكلام من غير طائل
وغاية ما توهمه المثبت ان يرجع اللقب المذكور وتخصيصه بالذكر يفتقر الى مرجح لكن الا نفي الحكم عن غير المذكور ولو احتمل غيره فالاصل عدمه وانه لو تخاصم
شخصان فقال احدهما للاخر لست ابن زنا ولست بحجام ولا اختي ولا امي زانيتين فانه يتبادر الى الفهم نسبة الزنا الى الخصم او زوجته وامه واخته ولهذا قال
اصحاب احمد ومالك بوجوب حد القذف عليه وضعف الوجهين غاية الظهور اذا اللقب ليس زائدا في الكلام حتى يفتقر الى فائدة زائدة على اصل الكلام بل ذكره
في كلام الحكيم انما يفتقر الى ترتب فائدة عليه واما ان لا غيره وعدم التعرض له فلا يلزم ترتب الفائدة عليه ويكفي عدم ترتبها على الذكر على انه لو فرض زيادته
في الكلام امكن ان يكون تخصيصه بالذكر لاختصاص الفائدة المقصودة به فلا نظر الا بد كرخصوصية او لغير ذلك من الوجوه المرجحة له بالذكر والاصل لا يجدي في المقام
شيئا اذ الدلالة المتوقفة على اختصاص الفائدة انما تظهر بظهور الاختصاص لا باصالة العدم واما ما ذكر من المثال فليس من المسئلة انما هو من باب التعريض بالمخاطب
والا لكانت العبارات المذكورة على الوجه المذكور قذفا لكل احد وهو ضروري الفساد على ان التعريض انما هو عند دلالة اللقب من حيث هو على ما ذكروا الا فيمكن
استفادة المعنى المذكور من بعض خصوصيات المقام كما لو قال في جواب من سأله الا جاءك زيد او عمرو زيد جاءني او وصى بعين لزيد ثم اوصى بها لعمرو وادعى
الجماعة او كلهم ثم خص واحدا بالاذن على وجه يفهم منه الرجوع الى غير ذلك ومنها مفهوم العلة فكلما دل على العلية من اسم او حرف او غيرهما كلفظ العلة
والسبب ولام التعليل او التعليق على الوصف في بعض المقامات او غير ذلك يدل على ثبوت الحكم في غير الموضوع المذكور عند ثبوت العلة فيه وانتفائه عنه عند
انتفائها ودوران الحكم مدار علته وجودا وعدما وعن الغزالي انكار دلالته على انتفاء الحكم بانتفائه وقد يعلل بوجهين احدهما انه قد تقرر في محله ان علل
الشرع معرفات للاحكام علامات عليها وليست مؤثرة في خصوصها اما عند الاشاعرة فلكون الحكم عندهم قديما فلا يعقل استناده الى علة حادثة ولامتناع
كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ومنها الاحكام فلا تكون مستندة الى العلة فيتعين حمل ما يدل على العلية على تعريف الحكم الشرعي واما عندنا فلان الفعل
الاختياري انما يستند الى الارادة فلا يكون غيرها علة له وصدور الفعل عن الفاعل المختار ونقل الكلام في علة الارادة مدفوع بما تقرر في محله وح فنقول ان انتفاء
المعرف للحكم الشرعي لا يستلزم انتفائه في الواقع اذ لا يلزم من عدم معرفة الحكم عدمه فلا يلزم من انتفاء العلة الشرعية انتفاء معلولها الثاني انه لا يلزم
من انتفاء العلة انتفاء المعلول لامكان استناده ح الى علة اخرى سواء كانت من العلل الشرعية او العقلية فان كون رؤية الفاحشة علة لاباحة الدم لا
ينافي كون الردة علة لها كما ان كون الشمس علة للتسخين لا ينافي كون النار علة له ايضا ويمكن الجواب عن الاول تارة بان انتفاء علة التعريف يقتضي انتفاء معلولها في موردها
وهو المعرفية بالحكم فيصح نفيه بالاصل ويمكن تقييد العموم والاطلاق بمفهوم العلة اذ بعد فرض انحصار المعرف في العلة المفروضة لا يمكن المعرفة بالحكم في غير
وبذلك يتم المقصود وتارة انه مبني كلام الاشعري واضح الفساد واما عندنا فالعلة المفروضة تقتضي المصلحة الباعثة على تشريع الحكم المفروض بوجودها فينتفي
غيره واخرى بان تعليق الحكم على العلة يقتضي اناطة الحكم بخصوصها وجودا وعدما كما انه لو كانت على نحو العلل العقلية فلا يتوقف ذلك على كونها علة فيكون
كسائر القيود المأخوذة في الحكم وعن الثاني اولا بان المعلول بعد انتفاء علته المذكورة اما ان يستند الى علة اخرى او لا فان كان الاول لم يكن ما فرضناه علة اذ العلة ح
احد الامرين وان كان الثاني لزم وجود المعلول بدون العلة وثانيا بان نفس التعليل ظاهر في تعلق الحكم على وجود العلة ولذا فهم منها ما ذكر فيدل على انتفائها بانتفائها
فيكون مدلولا التزاميا للفظ فاذا قيل الخمر حرام لاسكاره فاكل على اناطة التحريم بالاسكار فكانه قال المسكر حرام فلو فرض ثبوت التحريم لغير المسكر واقعا
لكان ذلك لحكم اخر غير الحكم المعلل فمع الشك فيه يتعين الرجوع الى الاصل وثالثا بان تعليل الحكم الكلي بالعلة المفروضة ظاهر في الانحصار اذ لا يمكن استناد
الامر الواحد الى علتين مستقلتين في التأثير والا لكان العلة مجموع الامرين فيخالف الاصل ولو لا ظهور اللفظ في استقلال العلة وتعيينها دون غيرها

او كل واحد منهما على البدلية وكل من الامرين سو

انتفاء العلة الاخرى وهو كاف في المقام ايضا لانه لا يجدي فيما اذا كان هناك عموم او اطلاق يقتضي ثبوت الحكم في غير مورد العلة وكذا لو كان الحكم المفروض موافقا للاصل ومواردها … ذكرها هنا لانه على النهي عن الاضداد الخاصة مع رجوعه عند القائل به الى ايجاب المقدمة ولا على بطلان العبادات المضادة للمامور به والوجه في الاخير ظ لاستناد الفساد الى دليل خارج عن مدلول الامر وكان حكم الاضداد الخاصة عنده من هذا القبيل لتوقفه على مقدمة خارجية بخلاف الضد العام لكون النهي عنه من البينة للامر حتى ادعى بعضهم فيه العينية كما مر في محله واما ايجاب المقدمة فالظ من كلام كثير منهم خروجه عن المفهوم وخفي اوردوه نقضا في بعض الحدود المذكورة في محله كما عرفت ويبتني ذلك على ان دلالة اللفظ على اللازم البين بالمعنى الاعم هل يكون من باب المفهوم او لا كاللوازم الغير البينة وربما يستند في ايجاب المقدمة الى جواهر خارجة عن مدلول اللفظ ومنها مفهوم الزيادة والنقصان كما لو علق المنع في النكاح على الزائد على الاربع وفي الصلوة في المتنجس بالدم على ما زاد على الدرهم والانتفاء على الناقص وعده لكونه غير ذلك فان المفهوم منها انتفاء الحكم في الناقص على الاول وفي الزائد على الثاني ومرجعه الى الوصف لما عرفت من ان تعليق الحكم عليه قد يدل على المفهوم بمعونة المقام والحال في الامثلة المذكورة من هذا القبيل وقد لا يفيد تعليق الحكم على احد الوصفين مفهوما كما لو وقع جوابا عن السؤال وظهر هناك حكمة اخرى للتعيين سوى التخصيص ومنها مفهوم ترتيب الذكر في القرآن ومط حيث يدل على ترتيب الحكم فانا نستند في ذلك الى النص الدال على وجوب الابتداء بما بدأ الله تع به كان من المنطوق والافلا دلالة له عليه الا اذا دلت القرينة على استعمال الواو فيه للترتيب ولو على سبيل المجاز فيرجع الى المنطوق وايض منها مفهوم نفي الباقي في موضع البيان كالجمع بين الفاطميين ومثله الحكم في كل حكم يعم البلوى به لشدة الحاجة اليه فترك البيان في مثله يدل على انتفاء الحكم فيه وهو الذي يعبر عنه بعدم الدليل دليل العدم ولا دلالة لذلك بالمفهوم ومنها مفهوم التعريض الحاصل بايراد الكلام في معرض بيان حال المخاطب مثلا … فيستفاد منه تشابهه في الجمال او في الحسن مثلا … لمن اصابه من اجنبيه ان المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه مشيرا الى خصوص المؤذي له وغير ذلك من الالفاظ الدالة من جهة الاشارة والسياق على مقصد خاص بطريق الامارة من غير ان يكون ذلك المعنى بخصوصه ماخوذا في المعنى المراد من نفس اللفظ على الحقيقة او المجاز او الكناية فلا يكون للفظ ح مستقلا في افادة المعنى المذكور وانما يفهم من الاشارة بل لخصوصه خارجا عن مدلول اللفظ مستندة الى قرائن الحالية والمقالية وهي غير محصورة ومنها مفهوم الاعراض كما اذا عدوا ما عرض عن ذكر اعظمهم … ولا يكون تركه لوضوح وظهوره في الذهن وايضا … فالدلالة … من جهة السكوت … مقام البيان الا من نفس اللفظ كما في محل المسألة ومنها مفهوم الجمع كما في فهم الندب والكراهة مثلا عند تعارض الادلة وفيه ان فهم المعنى المذكور اما من جهة كون احد الدليلين قرينة على ما هو المراد من الاخر او من باب ترجيح احد المتعارضين لقوة الدلالة فيه فرجحها وليس ذلك من المفهوم في شيء ومنها مفهوم تعارض الادلة حيث يبنى على التخيير او الترجيح وليس شيء منها من المفهوم فضلا من الساقط ثم ذكر المحقق المذكور ثمة زيادة على المفاهيم المذكورة امور اخرى عدها مفهوما تعبير الاسلوب في الدلالة على تبدل الحكم وغيره من النكات البيانية او البديعية … التقييد والتلويح والاشارة والتلميح وتتبع الموارد والسكوت في المكان والزمان والجهة والوضع والحال والتمييز ونحوها ثم قال وتفصيل الحال ان المعاني المستفادة قد تكون مفهوما من لفظ مستعمل فيها وقد يكون خارجا من الفهم الاستعمالي كالتاكيد من الزيادة وضمير الفصل ونحوهما وقد يكون مفهوما مرادا لا استعماليا كاكثر المفاهيم والاشارة والتلويح ونحوها وقد يفهم بلا استعمال ولا ارادة كالمعاني الحقيقية مع قرينة المجاز وقد يكون استعمال الارادة كالكناية على الاقوى واشارة الخطاب الى ما تقدم في تعريف المفهوم والمنطوق واقسامهما ما يبين لك الحال في الاقسام المذكورة واما مفهوم الموافقة بقسميه المذكورين سابقا من فحوى الخطاب ولحن الخطاب فقد

مر منا الاشارة اليه وسياتي ان شاء الله تتمة الكلام في مباحث القياس

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد وعترته وذريته الاكرمين الى يوم الدين قوله قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر انتفاء شرطه اه الشرائط المعتبرة في الفعل قد تكون شرطا في وجوبه وقد تكون شرطا في وجوده وقد تكون شرطا فيهما ومحل الكلام في المقام فيما اذا علم الامر انتفاء شرط الوجوب سواء كان شرطا في الوجود ايضا او لا واما الشرط في وجود الفعل من غير ان يكون شرطا في وجوبه فلا خلاف ولا حجة في جواز الامر به مع علم الامر بانتفائه حال الامر لان الشرط في المقابل على ما ينبغي كما سنشير اليه المصنف ره وبعضهم فرد النزاع في المقام في خصوص شرائط الوجود دون الوجوب وهو فاسد اذ لا حج لاحد في امتناع التكليف بذلك بل في كلام المانعين ما يومي الى ذلك كيف وتمثيلهم في المقام بانتفاء الشروط العقلية صريح في وقوع النزاع في شرائط الوجوب فكيف يعقل القول بخروجها عن محل البحث وقد يقال انه ح تدافع في عنوان المسألة فانه اذا كان المط بالشرط في المقام هو شرط الوجوب فمع فرض انتفائه لا يعقل ان يكون التكليف منتفيا بانتفاء شرطه كما هو مقتضى الشرطية فكيف يعقل احتمال وقوع التكليف على ذلك الفرض حتى يعقل النزاع فيه ومن هنا توهم القائل المذكور وزعم ان مرادهم بالشرط هو شرط الوجود دون شرط الوجوب اذ مع انتفاء شرط الوجوب وعلم الامر به لا يعقل تحقق التكليف في المقام بدون الوجوب قال وذلك ويمكن دفعه بان ليس الكلام في جواز الامر والتكليف حين انتفاء شرطه بل المراد انه هل يجوز التكليف باداء الفعل في الوقت الذي ينتفي فيه شرط التكليف بحسب الواقع مع علم الامر به بان يكون حصول التكليف به قبل مجيء وقت الابقاء الذي فرض انتفاء الشرط فيه فان النزاع في المقام في تحقق التكليف قبل زمان انتفاء الشرط كما يظهر من … وعزي الى طائفة من المحققين التصريح به وتوضيحه انه لا شك في كون انتفاء شرط التكليف مانعا من تعلق التكليف بالفعل حين انتفاء شرطه انما الكلام في جواز تعلق التكليف به قبل الزمان الذي ينتفي الشرط فيه اذا كان الامر عالما بانتفائه فيه والمامور سواء كان التكليف قبل مجيء زمان الفعل او قبل مجيء الزمان الذي يفارق بعض اجزاء الفعل عما ينتفي الشرط فيه بالنسبة اليه فعلى القول بالمنع يكون انتفاء شرط التكليف على الوجه المذكور مانعا من تعلق التكليف به مطلقا وعلى القول بالجواز لا يمنع ذلك من تعلق التكليف به قبل ذلك فينفسخ عند انتفاء الشرط او علم المامور بالحال وتوقف بناء على المنع من التكليف مع علم المامور بالحال حسبما ادعوا الاتفاق عليه كما اشار اليه المصنف ره البعد الحاصل انه لا منافاة بين انتفاء التكليف في الزمان المتاخر لانتفاء الشروط وحصول التكليف قبل زمان سقوطه بانتفاء الشرط … اللازم من انتفاء شرط الوجوب … لا كلام فيه ومحل البحث في المقام هو … لا يعقل تعلق التكليف بالفعل قبل مجيء … زمانه

حصول الامر

الامر حصول التكليف التعليقي ح بالفعل وليس ذلك بحسب الحقيقة تكليفا به فانه انما يكون المخاطب به مكلفا بالفعل حين حصول ما علق التكليف عليه لا قبله ومنه يعلم ان الوقت المعتبر في الواجب على وجهين فانه قد يكون شرطا للوجوب والحال فيه على ما ذكرنا فلا يمكن ان يتقدمه الوجوب وقد يكون شرطا للوجود لا مانع من تعلق التكليف بالفعل قبله فيكون المكلف مخاطبا به مشغول الذمة باداء به في وقته لا يمكن اداؤه قبل الزمان المفروض لكونه شرطا في وجوده كما هو الحال بالنسبة الى الفعل الذي كان نائبا عنه حسبما مر بيانه في مقدمة الواجب يكشف عن الحال في ذلك ملاحظة حصول الناسخ فانه قد يعلق اشتغال الذمة بها على حصول شيء كما اذا ثبت الخيار في البيع مع قبض البائع للثمن فان اشتغال ذمته بالثمن بمال مؤجل فان ذمته مشتغلة بالفعل وان تاخر وقت ادائه ويمكن ان يجاب ايضا عن اصل الايراد بان ما يتوقف عليه الشرط المفروض انما هو التكليف الواقعي والمبحوث عنه في المقام هو التكليف الظاهري ومرجع البحث في ذلك الى كون التكليف الظاهري تكليفا حقيقيا او صوريا مجازيا فالقائل بجوازه في المقام يقول بالاول والمانع منه يقول بالثاني وعلى هذا يمكن تصوير البحث بالنسبة الى الزمان الواحد ايضا لان الوجه المذكور غير سديد لما يتضح لوجهه فيما بعد ويمكن ان يقال ايضا ان المراد بالشرط في المقام ما يتوقف عليه كل من وجوب الفعل ووجوده في الواقع والمراد بانتفاء الشرط انتفاؤه بغير اختيار المكلف في قدرته ومحصله ان يتعلق الامر بفعل لا يتمكن المكلف من ايقاعه لانتفاء احد شرائطه لا عن سوء اختيار المكلف فالمقصود بالبحث ان تلك الشرائط المفروضة كما انها شرط لوجود الفعل ولوجوبه ايضا مع علم المامور والامر هل هي شرط لوجوبه مع جهل المامور ايضا اذا كان الامر عالما بالحال وباستحالة وقوع الفعل من دونه فلا يمكن تعلق التكليف به او انه لا مانع من تعلق التكليف به قبل علم المكلف بالحال فتلك الشرائط شرائط في الحقيقة لوجوب الفعل على القول المذكور ايضا لكن لا مطلقا بل مع علم المامور ايضا على القول بامتناع الامر كما هو الحال كما حكي الاتفاق عليه الا انه ليس شرائط للوجوب مطلقا فليس المأخوذ في المسألة شرطا للوجوب مطلقا حتى يتوهم التدافع في العنوان بل المعتبر فيها شرطا للوجوب على الوجه الذي قررناه ويتفرع عليه كونها شرطا في الوجوب ايضا مع علم المامور على حسب ما ذكر فالخلاف ح في كونها شرطا للوجوب مع علم الامر ايضا او لا حسبما قررناه وح يمكن فرض انتفاء الشرط وتعلق الامر في زمان واحد كما اذا كانت المرأة حائضا بحسب الواقع وكانت جاهلة بحيضها فعلى القول المذكور يصح توجه الامر لم يكن ما تاتي به مطلوبا بالشرع فهي غير معذورة فعلا بادائها الصوم مطلقا لكنها معذورة في اعتقادها ومكلفة ح بالصوم واقعا وان لم يتمكن من ادائها وتظهر الثمرة ح في عصيانها لامر الصوم لو افطرت ح متعمدة للمخالفة فانها على التكليف المفروض قد حصل العصيان وان كانت مفطرة بحسب الواقع بخروج الحيض فان المفروض انه وجه لا يقتضي سقوط تكليفها بالصوم وبقاء التكليف في صدق العصيان والمخالفة بتعمد ذلك لكن لا يثبت الكفارة لو تعلقت بمن افطر متعمدا كما توهم حسبما ياتي الاشارة اليه ان شاء الله ويجري ما قلنا بالنسبة الى بعض الشروط الاختيارية اذا كانت شرطا للوجوب في الجملة على تفصيل ياتي الاشارة اليه هذا وتفصيل الكلام في المقام ان الامر بالشيء مع انتفاء شرطه المذكور بحسب الواقع اما ان يكون مع علم الامر به او مع جهله وعلى كل التقديرين فاما ان يكون مع علم المامور بالحال او مع جهله وعلى كل التقادير فاما ان يكون مع علم المامور بالحال او مع جهله وعلى التقادير فاما ان يكون التكليف به مطلقا او معلقا على استجماع الشرائط اما مع جهل الامر بالحال فلا اشكال في جواز الامر معلقا على وجود شرطه سواء كان المامور عالما بالحال او جاهلا كما انه لا اشكال في المنع مع علمهما بالحال من غير فرق بين الاطلاق والامر تعليقه على حصول الشرط حسبما اليه المصنف من حكاية الاتفاق على منعه وظاهرهم يعم الصورتين بل ربما كان المنع في الصورة الثانية من وجهين نظرا الى قبح توجيه الامر بحو الفائدة الا اشارة من العالم حسبما ياتي الاشارة اليه في كلام السيد بقي الكلام فيما اذا كان الامر عالما بالحال والمامور جاهلا واراد توجيه الامر مطلقا او معلقا على الشرط المفروض وما اذا كان جاهلا بالحال واراد توجيه الامر مطلقا غير معلق على الشرط سواء كان المامور عالما بالحال او جاهلا فهذه مسائل ثلث ظاهر العنوان المذكور منطبق على الفرض الاول ونحن نفصل القول في كل منها ان شاء الله ثم نرجع الى الكلام فيما قرره المصنف وحكاه عن السيد فنقول اما المسألة الاولى فقد وقع الكلام فيها بين علمائنا والاشاعرة وقد احتمل بعض الافاضل في محل النزاع وجهين احدهما ان يكون النزاع في التكليف الواقعي الحقيقي فيراد انه اذا علم الامر انتفاء الشرط بحسب الواقع فهل يجوز ان يطلبه منه ويكلفه على وجه الحقيقة اولا وثانيهما ان يكون البحث في صدق الخطاب والتكليف الظاهري فيكون المراد انه هل يجوز في الفرض المذكور ان يصدر عن الامر التكليف بالفعل من غير ان يكون غرضه في الحقيقة طلب صدور الفعل عن المكلف بل غرضه صدور نفس التكليف فيكون الصادر عنه حقيقة صورة التكليف لا حقيقته قال وكلمات القوم مشوشة هنا جدا بعضها يوافق الاول وبعضها الثاني اقول سيعرف انه بعد تقرير مناط البحث في المسألة انه لا تشويش في كلمات القوم وان محل الخلاف في المقام انما هو الوجه الاول وان الوجه الثاني خارج من محل النزاع في المقام وانه لا خلاف فيه ظاهرا الا من نادر كما سنشير اليه اقول انه لا خلاف لاحد في جواز تعلق التكليف الظاهري الحاصل بملاحظة الادلة الشرعية والقواعد المقررة في الشريعة مع علمه تع بانتفاء شرط التكليف بحسب الواقع سواء كان ذلك بنص الشرع وبيانه او بحكم العقل من جهة وجوب دفع الضرر المظنون والمحتمل ولا نزاع في وقوع التكليف على الوجه المذكور وتواتره عن المكلف عند ظهور انتفاء الشرط كيف وبناء الشريعة على ذلك فان المرأة مكلفة بالصوم في اول النهار وان حاضت وقت الظهر مثلا وذلك تكليف ظاهري بالصوم يرتفع عند ظهور المانع ولذا تكون عاصية قطعا بالافطار قبل ظهور المانع وهكذا الحال في غيرها من المكلفين اذا ظهر منهم انتفاء الشرط في الاثناء فيكشف ذلك من عدم تعلق التكليف بحسب الواقع عند القائلين بالامتناع في المقام بخلاف القائل بالجواز اذ يمكنه القول بحصول التكليف ح بحسب الواقع ايضا وان ثمرة عند انتفاء الشرط فيكون التكليف المفروض واقعيا عنده ايضا ولا يتوهم في ذلك لزوم الاغراء بالجهل اذ ليس مبنى التكليف فيه الا على كونه ظاهريا محتملا للمطابقة للواقع وعدمها بخلاف الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين لظهور التكليف في ارادة الواقع فيتوهم لزوم الاغراء بالجهل كما سنشير اليه وليس وقوع التكليف على الوجه المذكور بسبب حصول التكليف مع علم الامر بانتفاء شرطه فان التكليف الظاهري ليس مشروطا بنفس الشرط المفروض والتكليف الواقعي المشروط به غير حاصل بمجرد الامر المفروض عند القائل بامتناعه هذا وتحقيق الكلام في بيان محل النزاع في المقام يتم برسم امور احدها ان المراد بجواز التكليف بما لا يطاق عند القائلين به هو جواز التكليف بما لا يطاق على انه لا يطاق وهو الذي وقع البحث فيه بين العدلية وغيرهم وهو انما يكون اذا كان كل من الامر والمامور عالما باستحالته او يكون الامر به على فرض امكان الفعل واستحالته مع جهل احدهما به او جهلهما واما اذا كان الامر جاهلا باستحالته فلا اشكال في جواز الامر به مطلقا اي من غير ان يكون على نحو التعليق للحالين سواء كان المعلق بتخيير…

او نقل تمتنا او يكون الامر متعمدا فكانه اوشاكا فيه بعض الوجوه المذكورة مما لا خلاف فيه او بعضها مما وقع فيه الخلاف كما سيجئ انشاء الله في الجملة سواء كان المامور عالما بذلك او جاهلا او كان الامر عالما والمامور جاهلا فقد عرفت جواز الامر به على سبيل الاطلاق واما الامر به مطلقا على ما هو مفروض البحث في المقام فليس منع المانع منه من جهة استحالته ليكون تجويز المجوز من قبيل تجويز التكليف بالمحال ولا تمسك به القائلون بجوازه بل من حيث امكانه في نظر المامور فيكتفي بالقائه في جواز التكليف فكانه لا يقبح التكليف بالمح مع جهل الامر باستحالته فقد يتخيل عدم قبحه مع جهل المامور ايض نظرا الى كون امكان الفعل في نظر المامور مصححا لامر الامر به وان كان ممتنعا في نظر الامر وسيتضح لك الوجه فيه بعد ذلك ان شاء الله بتبيين حقيقة التكليف وبهذا يظهر ايض ان القائل بالجواز يقول بنفوذ التكليف ودفاعه من المكلف اذا جاء وقت انتفاء الشرط وعلم المكلف بانتفائه بل ولو علم بانتفائه قبل ذلك ولو كان ذلك من جهة جواز التكليف المح لم يختلف فيه الحال فظهر انه لا ربط لمسئلة بمسئلة التكليف بالمح مدعي كون التكليف بالفعل على سبيل الحقيقة من قبيل التكليف بالمح وجعلها من جزئياته فلو كان البحث فيها لما احتاج الى عنوان جديد كما نقل عن بعض الاعلام ليس على ما ينبغي نعم يمكن دعوى كون ذلك في الحقيقة مندرجا في التكليف بالمح فيستند عليه بامتناع التكليف بالمح كما ذكره جماعة في المقام منهم … لكن ليس ذلك من جهة كون مناط البحث في المقام هو التكليف بالمح والفرق بين المقامين ثابتة ان انتفاء شرط الوجوب قد يكون لا عن اختيار المكلف … كون عدم اختياره اذا تعلقت به المقدمة المفقودة سواء كانت عقلية او شرعية وقد يتفق في الصورة الثانية انه لا مانع من تعلق التكليف به نظرا الى كون المكلف … استحالته لما عرفت من ان المح بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو قلنا باستحالة التكليف به بعد استحالة الفعل ولو من جهة اختيار المكلف فلا مانع من تعلق التكليف به قبل ذلك اذا علم الامر انتفاء شرط الوجوب زمان اداء الفعل من جهة اقدام المكلف على تركه فانه ان كان تمكن المكلف من الشرط كافيا في ايجاب الامر وان زال … باختياره لم يكن شرط الوجوب منتفيا غاية الامر انتفاء شرط الوجود وهو خارج عن محل النزاع وان كان بقاء التمكن شرطا في الايجاب لم يعقل حصول الايجاب مع انتفائه ويتفرع وضوح الفرق بين ايجاب الفعل مع انتفاء التمكن من الشرط وايجابه مع التمكن منه والمفروض في المقام ارتفاع التمكن بعد الايجاب باختيار المكلف فاللازم منه بعد استحالة التكليف … انتفاء التكليف لا عدم تعلق التكليف من اول الامر والحاصل انا لو قلنا بكون ارتفاع التمكن عن اختيار المكلف غير مانع من بقاء التكليف بالفعل لم يكن شرط الوجوب منتفيا في المقام فيخرج بذلك عن مورد الكلام وان قلنا بكونه مانعا من بقائه فلا وجه لجعله مانعا من تعلق التكليف من اصله مع التمكن من الشرط المفروض اقصى الامر عدم بقاء التكليف مع اقدام المكلف على ترك المقدمة واختياره لذلك فيكون الصورة المذكورة خارجة عن موضع النزاع … ومن محل النزاع هذا وقد ذكر جماعة منهم الكرماني على ما حكى عنه والفاضل المحشي والمحقق الخوانساري تخصيص النزاع بالشرط الغير المقدور للمكلف ويظهر ذلك من السيد حسبما يستفاد مما حكاه المص من كلامه … وقد قرر النزاع في الاحكام الخمسة … ونص المدقق المحشي وتبعه بعض الافاضل تعميم النزاع في القسمين … ان تخصيص الشرط بالشرط الغير المقدور غير جيد لان الشرط المقدور … الواجب … في حكم الشرط الغير المقدور وداخل في محل النزاع حتى ان المسئلة المبنية على هذه القاعدة … لو افطر … فرض صوم … او سفر … يتناول الاختيار كما صرح به الاصحاب في هذه المسئلة انتهى وانت خبير بانه اذا كان انتفاء الشرط باختيار المكلف لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف بالفعل فيكون ذلك ايجابا للفعل والشرط معا كما هو الحال في ايجاب الطهارة المائية فانه اذا تعلق وجوبها بالمكلف كان ذلك مشروطا بالتمكن من الماء فاذا كان التمكن منه حاصلا للمكلف كان بقاء التمكن مقدورا له ايض وجب عليه ان يتاتى منه اداء الواجب لا يكون … في اول زمان الفعل كاشفا عن انتفاء التكليف بل قد يكون عاصيا قطعا وهو شاهد بتعلق التكليف مع علم الامر بانتفاء شرطه على الوجه المذكور … بالنسبة الى بقاء القدرة عليها وعلى شرطها فاندراج الشرط المقدور في محل النزاع يقضي بالتزام القائل بالمنع … ذكره من الدليل عليه لا يفي بذلك قطعا نعم لو فرض عدم وجوب الشرط المفروض في نظر الامر صح ما ذكره من الحاق … من المثال … اندراج الشرائط المقدورة في محل النزاع فليندرج فيه خصوص هذه الصورة دون غيرها فان انتفاء الشرط المفروض في عن اختيار المكلف بمنزلة انتفاء سائر الشروط الغير المقدورة لجريان ما ذكره من الدليل في ذلك ايض بخلاف الصورة الاولى ولا يذهب عليك انه ان كان مامورا بصوم ذلك اليوم مط كان الواجب عليه ترك … حتى يتحقق منه الصوم الواجب كان الحال فيه كسائر شروط الوجوب حسبما ذكرنا وان كان وجوبه عليه مشروطا بعدم … لم يكن مامورا بالصوم مط بل على تقدير انتفاء الشرط فيخرج عن موضوع هذه المسئلة ويندرج في المسئلة الثانية حسبما قرره السيد فادراج الشرائط المقدورة في المقام ليس على ما ينبغي كما لا يخفى ثم انه لا اشكال ظاهرا في جواز الامر بالفعل على سبيل الامتحان والاختبار مع علم الامر بانتفاء شرطه زمان … مع جهل المامور بحاله فيتحقق التكليف بالفعل بحسب الظ قطعا ثم يرتفع ذلك بعد وضوح الحال ولا نعرف في ذلك خلافا من الاصحاب وغيرهم كما اعترف به بعض الافاضل سوى ما حكي عن السيد العميدي من منعه لذلك حسبما يستظهر من كلامه وهو ضعيف جدا لوضوح انه كما يحسن الامر للمصلحة الحاصلة في المامور به كذا يحسن للمصلحة المترتبة على نفس الامر من جهة امتحان المامور واختبار حاله في الانقياد وعدمه وان لم يكن المط حسنا بحسب الواقع في نفسه ولم يكن المكلف متمكنا من ادائه غاية الامر عدم وجوب التكليف بالمح في الصورة الاولى وحجة السيد على المنع … الاغراء بالجهل نظرا الى دلالة ظاهر الامر على كون المامور به مرادا للامر بحسب الواقع … والمفروض خلافه ولانه لو حسن الامر لنفسه لا لمتعلقه … لا على الامر بما لا يتم به ولا على النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا وانت خبير بما فيه اما الاول فاولا انه لا اغراء بالجهل بالنسبة الى التكاليف بمجرد ذلك لبناء الامر فيها على ظواهر الطواري المذكورة ونحوها ولذا ذهب معظم الاصوليين الى جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ولو فيما له ظاهر وهذا الامر … على ذلك ثانيا بالمنع من قبح الاغراء بالجهل مط حتى فيما يترتب عليه فائدة مقصودة للعقلاء ويكون المقصود حصول تلك الفائدة بل قد لا يعد ذلك اغراء بالجهل اذ ليس المقصود … على المخاطب المراد منه ما يترتب عليه من المصلحة البينة المطلوبة عند العقلاء كيف وقد جرت عليه طريقة العقلاء في مجاوراتهم في اختبار … واحد … من غير ان يتناكره بينهم ولا تامل لاحد منهم في حسنه ولا اختلالهم لقبحه مع وضوح قبح الاغراء بالجهل في الجملة فلو

فرض كونه اغراء به فهو خارج عما يستقبح منه قطعا وقد يتق بالمنع من ذلك بالنسبة الى اوامر الشرع لعلمه تع بحقايق الاحوال ولا يتصور في حقه تع قصد الامتحان والاختبار بذلك فيظهر ذلك من كلامه وكلام المص في اخر المسئلة ويوهنه انه لا ينحصر المصلحة فيه في استعلام حال العبد بل قد يكون لاتمام الحجة عليه او لترتب الثواب عليه من جهة توطين نفسه للامتثال او لظهور حاله عند الغير وفي قوله تع في حكاية ابرهيم ان هذا لهو البلاء المبين دلالة ظاهرة على ذلك … كله واضح لا خفاء فيه واما الثاني فيظهر منع الملازمة فانه انما يلزم ذلك لو لم يكن الامر ظاهرا في ارادة المامور به ويكون الامر الواقع على سبيل الامتحان مساويا لغيره في الظهور وليس كذلك عند جماعة اذ الاوامر الامتحانية من جملة المجازات عندهم ولا دلالة فيها على شيء مما ذكره بعد ظهور الحال ولا ينافي ذلك دلالتها عليه قبل قيام القرينة ومما يستغرب من الكلام ما صدر عن بعض الاعلام من تقرير النزاع في خصوص تلك المقام نظرا الى ان وقوع النزاع هنا في المقام الاول بعيد جدا اذ هو من متفرعات النزاع في مسئلة التكليف بما لا يطاق وليس نزاعا عليحدة وليس بتجويز التكليف بما لا يطاق ملحوظا في وضع هذه المسئلة فتعين ان يكون النزاع في المقام الثاني واستشهد له بكلام … فانه بعد ما حكى عن المجوزين جواز وقوع الاوامر الاختبارية لما يتفرع عليها من المصالح الكثيرة وجعلها الطريقة عليه بحسب العادة قال والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصالح تنشأ من المامور به وقد يحسن … من جوزه لذلك والمانعون قالوا الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشأ من المامور به انتهى قال ولا يخفى صراحته فيما ذكرنا اقول انما جوز الاوامر الامتحانية ونحوها مما لا يكون المقصود حقيقة حصول الفعل في الخارج … عن البيان … بعينه من ورد الوجه الاول حسبما … وذلك وان لم يمنع من وقوع شبهة في جوازه لبعض الاجلة الا ان البناء على منع كثير من اجلة منه بل ظهور اتفاق اصحابنا عليه حسبما ذكره المص … مما يستبعد جدا بل لا يبعد دعوى القطع بخلافه سيما مع عدم تصريحهم بذلك فقد عرفت ان كون النزاع في المسئلة في المقام الاول لا يدرجها في مسئلة التكليف بما لا يطاق وما حكى عن … لا دلالة فيه على المنع من الاوامر الاختبارية اذ لا يمكن ابتناؤه … على … كون الاوامر الاختبارية اوامر حقيقية … اليه انه دفع ذلك بان الطلب هناك ليس للفعل … بل … على الفعل فانه … ان ما ذكره من المبنى انما هو في الاوامر الحقيقية دون غيرها وكان الاولى استنادا في ذلك الى كلام السيد العميدي في المنية حيث ان ظاهر كلامه تقرير النزاع في الاوامر الامتحانية وانه بنى على المنع مستدلا بما مر … الاشارة اليه مما تقدم من انشاء المنع من صدور الاوامر الامتحانية ايض مما كان لما ذكره في تقرير هذه المسئلة وقد بنى فيها على المنع مستدلا بما مر فيكون محل النزاع عنده في المسئلة خصوص الاوامر الامتحانية دون ما يراد منه الاتيان بنفس المامور به فيصح الاستشهاد به في المقام لكن يمكن ان يقال انه لا يريد بذلك المنع من صدور الاوامر الامتحانية المجازية المستعملة في خلاف مدلول الامر بالنظر الى صيغته ومادته فان باب المجاز واسع لا مجال للمنع منه وانما اراد بذلك منع ما ذكره المجوز من ان حسن الامر بالشيء على وجه الحقيقة لا يتوقف على مصالح تنشأ من حسن الفعل المامور به بل قد يكون لمصالح تنشأ من نفس الامر ايض فيمكن صدور الامر على الوجهين … الى الوجه الثاني منهما لا يترتب عليه ما ذكره من المفاسد حسبما فصل القول فيه فجعل ذلك مناط الحكم بجواز صدور الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه فاذا بها دفع ذلك بانه لو جاز صدور الامر على الوجهين لزم الاغراء بالجهل نظرا الى ظهور الامر عرفا في ارادة فلو لم يكن ذلك مرادا مع عدم قيام القرينة عليه لزم الاغراء بالجهل نظرا ويلزم ايض على جواز صدور الامر على الوجهين عدم دلالة مطلق الامر على وجوب مقدمته ولا النهي عن ضده الى اخر ما ذكره وهذا الكلام وان كان فاسدا حسب ما يظهر مما نقرره في المقام الا انه لا ربط له بالمنع من صدور الاوامر الامتحانية المجازية حسبما توهم من كلامه والحال فيما ذكره نظير ما مر من كلام … توضيح الحال انه لا اشكال في جواز ورود الاوامر الامتحانية وعدم حصول حقيقة الطلب في صدورها حسبما ذكرنا انما الاشكال في كون الامر المتعلق بالفعل على الوجه المفروض امرا حقيقيا او صوريا مجوزا به بالنسبة الى الصيغة باستعمالها في صورة الطلب وانما … باستعمالها في مقدمات ذلك الفعل المط دون نفسه فان قلنا بكون ذلك امرا حقيقيا وتكليفا بذلك الفعل ثم القول بجواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه من غير حاجة للتمييز وان لم نقل بكونه كذلك امرا حقيقيا ولا تكليفا بالفعل على وجه الحقيقة لم يكن الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه جائزا وجواز ورود الاوامر الامتحانية لا يفيد جواز ذلك لما عرفت من خروجها عن حقيقة الامر والكلام انما هو في الامر بالفعل على وجه الحقيقة والتكليف الحقيقي به دون المجازي وبيان الحق في ذلك يتوقف على تحقيق حقيقة التكليف لينبني النزاع في المسئلة ان الامر الذي لا يراد به ايجاد الفعل هل هو امر حقيقي اولا ولا نزاع لاحد في عدم جواز تعلق الصيغة التي يراد بها حصول الفعل بحسب الواقع بالمستحيل فان امكان المراد في نظر المريد شرط عقلي في تحقق الارادة لا مجال لانكاره ولم ينكره احد من العقلاء وكذا لا اشكال ولا نزاع في المقام في جواز استعمال صيغة الامر المجرد للامتحان والاختبار من غير ارادة لحصول الفعل بحسب الواقع وانما وقع النزاع في ايجاب الشيء والامر به مع علم الامر بانتفاء شرطه من جهة الاختلاف في حقيقة الامر ومعنى الايجاب والتكليف فمن اخذ في حقيقته الارادة منع منه ومن لم ياخذها في حقيقته حسبما يبينه جوزه فالنزاع اذا … بالنسبة الى جواز الامر والتكليف كما هو ظ عنوان المسئلة كان نزاعا معنويا مبنيا على الوجهين كما يظهر من ملاحظة ادلة الطرفين من غير حصول خلط في كلام احد … كما لا يخفى بعد التدبر فيما قررنا وان قرر النزاع في تعلق صيغة الامر بالمكلف على الوجه المذكور كان نزاعا لفظيا فان المانع انما يمنع من توجيه الصيغة التي يراد بها ايجاد الفعل واقعا والمجيز انما يجيز توجيه الصيغة التي لا يراد بها ذلك ولا خلاف لاحد من الجانبين في المقام في استحالة الاول ولا في جواز الثاني ثم وحيث ان بناء الحق في المسئلة مبني على المسئلة المذكورة فلا ضير لو اشرنا الى ما هو التحقيق فيها وان مرت الاشارة اليها غير مرة في المباحث المتقدمة فنقول ان الذي يظهر بعد التامل ان حقيقة التكليف والايجاب هي التي تقتضيه صيغة الامر هو اقتضاء الشيء من المكلف واستدعاؤه منه على وجه المنع من الترك واراده ذلك من المكلف ارادة فعلية جازمة حاصلة بقصد الانشاء من صيغة الامر وغيرها مما يراد به حصول ذلك سواء تعلقت به الارادة النفسية الحاصلة لذات الامر بكونه مريدا لذلك الفعل في ذاته مع قطع النظر عن الانشاء المذكور كما هو الحال في معظم التكاليف الصادرة من الناس مما لا يقصد به الاختبار ونحوه او لم تتعلق به كما هو الحال في التكاليف الشرعية لظهور انه لو تعلقت ارادته تع بالفعل بتلك على الوجه المذكور حسبما يقتضيه الامر لو قلنا باتحاد الطلب والارادة بالمعنى المذكور لم يكن تخلف المراد عنه وكان صدور الفعل عن المكلف على سبيل الالجاء والاضطرار من غير ان يمكن منه تحقق العصيان كما يومي اليه قوله تع لو شاء لهديكم اجمعين وهو مع كونه خلاف الضرورة مخالف للحكم الباعثة على التكليف ومن البين ان التكليف انما يحصل بالامر ومدلول الامر انما يحصل باستعمال الصيغة فيه من غير ان يكون

له واقع يطابقه او لا يطابقه بل استعمال اللفظ فيه هو الانشاء والايجاد فيكون معناها حاصلا به ذلك ومن البين ان الارادة النفسية غير حاصلة بتوسط الصيغة بل هي امر واقعي نفسي حاصل للآمر مع قطع النظر عن الصيغة المفروضة فلا مدخل للانشاء في حصولها والدلالة عليها هو الطلب والتكليف الحاصل بصيغة الامر غير الارادة المفروضة نعم هو متحد مع الارادة الفعلية اذ هو عين الاقتضاء الحاصل بصيغة الانشاء كما مرت الاشارة اليه نعم قد يتحقق بحصول ارادة الطاعة من خصوص المطيع نظرا الى ارادة اتحاد فانها ارادة الطاعة بالعرض حيث ان ارادة السبب ارادة لمسببه كذلك مع العلم بالسببية ويجري خلاف ذلك بالنسبة الى الاخر و ذلك كلام اخر لا ربط له بالمقام ويشهد الى ذلك اي تعدد الارادتين المذكورتين ما ورد من ان الله تعالى امر ابليس بالسجود لآدم ولم يشأه وكذلك نهى آدم عن اكل الشجرة وشاءه لذلك فظهر بذلك ان الاوامر الامتحانية اوامر حقيقية مشتملة على حقيقة الطلب المدلول لصيغة الامر الحاصلة بانشاء الصيغة اجماعا على نحو غيرها وان خلت عن ارادة الفعل على الوجه الاخر فان ذلك خارجة عن مفاد الامر كما بيناه ولم ار من نبه من الاصحاب على ما قررناه من مغايرة حقيقة الطلب الحاصل بالصيغة لارادة الفعل على الوجه المفروض سوى المدقق المحشي ره فانه اشار الى ذلك في بحث مقدمة الواجب قال ان العلم بعدم الضد او امتناعه لا يستلزم القبح لان لارادة وجود الفعل وطلبه قصد تحصيله اذ بعد العلم بعدمه لو وقع قطعا لا يجوز من العاقل ان يكون بصدد حصول ذلك الشيء ويقضي العقل بان الغرض من الفعل الاختياري يجب ان يكون محتمل الوقوع وان لم يجب ان يكون مظنونه ومعلومه وقد تقرر ان الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء لا بمعنى تحصيل العلم بما لم يكن معلوما بل بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهرا انتهى وهو كما ترى صريح فيما قررناه الا انه خالف ما اختاره الاصحاب من اتحاد الطلب والارادة ويمكن تنزيل كلامهم على اتحاد الطلب والارادة التشريعية وهي ما ذكرنا من الارادة الفعلية الانشائية المعبر عنها بالاقتضاء والاستدعاء دون الارادة النفسية المتعلقة بحصول الفعل من المكلف حسبما تقتضيه التفاصيل القولية وما ذكره من الوجه في خلو الامر عن الارادة المذكورة مذكور في كلام الاشاعرة وقد مر بيانه مفصلا في محله اذا تقرر ذلك فنقول ان ما قد يتخيل من الوجه في امتناع الامر بالفعل على علم الامر بها هنا امور احدها استحالة تعلق الارادة بالمحال فبعد علم الامر بانتفاء الشرط لا يتعقل معه ارادة الفعل ويدفعه ما عرفت من ان المستحيل انما هو ارادة الفعل في النفس المتحقق على النحو دون الارادة الفعلية الانشائية الحاصلة بانشاء الصيغة وقد عرفت الفرق بين الامرين وان مفاد الامر والتكليف هو الثاني دون الاول ثانيها حكم العقل بقبح طلب المحال والزام المكلف بما يستحيل صدوره منه ثالثها خلو الطلب المفروض عن الفائدة فلا يعقل صدوره عن الحكيم ويدفعهما ان ما ذكر انما يتم لو قلنا بالجواز مع علم المامور بالحال واما مع جهله امكان الفعل في نظره فلا وجه لقبح العقل للطلب المفروض ولا العدم ترتب مصلحة عليه لوضوح ان الطلب كما يحسن لمصالح حاصلة في الفعل المطلوب كذا يحسن لمصالح مترتبة على نفس الطلب مع حصول وما يتوهم من خروج ذلك عن محل البحث لخروج الامر حينئذ عن حقيقته وكونه امرا صوريا محضا مدفوع بما عرفت من ان حقيقة الطلب لا يدل على ذلك وهي حاصلة بالاوامر الامتحانية قطعا غاية الامر خلوها عن الارادة بالوجه الاخر وقد عرفت انها خارجة عن مفاد الامر لا ربط لها بحقيقة مدلول الصيغة فيتضح بذلك انه لا محذور في الامر بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه وما عزي الى الاصحاب من المنع مبني على ما ذكر وقد ظهر مما قررنا فساد مبناه فاتجه القول بالجواز وليس فيه مخالفة لاجماع الاصحاب اذ لا يظهر منهم انعقاد اجماع منهم عليه ولا وقفنا على ادعاء الاجماع عليه كيف وقد ذهب المفيد الى جواز نسخ الفعل قبل حضور وقته وهو من جملة جزئيات هذه المسألة فانه اذا امر بالشيء ثم نسخه قبل حضور وقته وكان امرا بالشيء مع علمه بانتفاء شرطه الذي هو عدم النسخ وحينئذ فالمعروف عندنا القول بالمنع في المقام فالمعروف هناك القول بالمنع ايضا والمتجه عندنا الجواز في المقامين ومن الغريب ان بعض الافاضل مع قطعه في المسألة بالمنع اجاب عما احتجوا به من امر ابراهيم بذبح ولده حسبما ياتي انه يمكن ان يكون ذلك من قبيل نسخ الفعل قبل حضور وقته مع ان ذلك ايضا عين مقصود المستدل من وقوع الامر على النحو المفروض واما المسألة الثانية فقد اختلفوا فيها ايضا بل قرر السيد النزاع في المسألة في ذلك بخصوصه واستحسنه المص وقد نص السيد بالمنع منه واختاره المص وربما يظهر ذلك من غيرهما ايضا وقد يستفاد ذلك من اطلاقهم المنع من الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه بناء على تعميم الامر للتنجيزي والتعليقي ويبعده ان الامر التعليقي لا يتعلق بالمكلف الا بعد حصول ما علق عليه فلا امر في الحقيقة قبل حصوله وانت خبير بان تخصيصهم النزاع بالصورة المذكورة يخالف لظاهر كلمات القوم بل صريحها وما يقتضيه ادلتهم في المسألة حسبما سيجيء الاشارة اليه فان قضية كلماتهم وقوع النزاع في تعلق التكليف بالمكلف فعلا مع علم الامر بانتفاء شرطه في المستقبل لا ان يكون البحث في خصوص التكليف المعلق على الشرط كما ذكره السيد اذ غاية الامر قبح الاشتراط حسبما قال القوم فيه او قبح لقاء الخطاب المفروض وليس مناط البحث فيه امكان تعلق التكليف بالمكلف بحسب الواقع واشتغال ذمته بادا الفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه وعدمه كما هو صريح كلماتهم وقضية ادلتهم والتفريع الذي فرعوه عليها وكانه قرر النزاع فيما ذكره لوضوح فساد ذلك وكونه من قبيل التكليف بالمحال او من جهة ظهور التدافع بين حصول التكليف وفرض انتفاء شرطه فنزل الخلاف فيه على ما قرره وقد عرفت اندفاع الوجهين مضافا الى ان ظهور من الخلاف في شيء لا يقتضي عدم كونه موردا للخلاف مع اشتهار المخالف وتنزيله الخلاف فيه على ما ذكره مما لا وجه له بعد تصريحهم بخلافه وان امكن وقوع الخلاف فيه ايضا الا انه غير المسألة المفروضة بل امكن ادراجه فيما عنونوه بناء على تعميم الامر للتنجيزي والمعلق حسبما اشرنا اليه فتخصيص النزاع به غير متجه وكيف كان فالظاهر ايضا جواز ذلك للاصل وانتفاء المانع وما يتخيل للمنع منه امور منها انه من التكليف بالمحال لتعلق الطلب بما علم الامر استحالته ومنها لزوم العبثية والخلو عن الفائدة لعلمه بعدم حصول المكلف به بل ارتفاع التكليف لانتفاء شرطه ومنها انه لا اشتراط من العالم بالعواقب اذ مقتضاه الشك في حصول الشرط وعدم علمه بالحال حسبما اشار اليه السيد والكل مدفوع اما الاول فبما عرفت من عدم لزوم محذور من الجهة المذكورة مع تنجيز الامر فكيف مع تعليقه على الشرط ومع الغض عن ذلك فانما يلزم التكليف بالمحال لو كان هناك اطلاق في التكليف وليس كذلك اذ المفروض تعليقه على شرط غير حاصل فهو في معنى عدم التكليف لقضاء انتفاء الشرط بانتفاء المشروط فهو نظير القضية الصادقة مع كذب المقدمتين واما الثاني فلان فائدة صدور الامر ليست منحصرة في الاتيان بالفعل لئلا يترتب عليه فائدة بعد العلم بفوات ذلك لانتفاء شرطه بل هنا فوائد اخر كما عرفت ذلك في المسألة السابقة واما الثالث فيرد ان المنع من لا اشتراط على الشك بل مفاده اناطة الحكم بما علق عليه نعم قد يستفاد ذلك من بعض ادواته حسبما ذكرنه في التعليق الحاصل بان كيف اطلاق الامر قد يفيد خلاف المقصد لدلالته اذن على اطلاق الوجوب مع ان المفروض كونه مشروطا

وثانيا ان

وثانيا ان اقصى ما يفيده تشكيك المخاطب وترديده بين حصول الشرط وعدمه اعم من ان يكون لشك المتكلم ولو سلم كونه حقيقة في الثاني فلا مانع من الخروج عنه بعد قيام الدليل عليه وقد يستفاد من ذلك المنع من الاشتراط في حق العالم اذا كان عالما بحصول الشرط ايضا ولذا نص السيد على المنع منه ايضا كما سيجيء واما المسألة الثالثة فان كان الامر ظانا بحصول الشرط فلا اشكال في جواز الامر بدون تعليق على الشرط لقيام الظن في ذلك مقام العلم كما سيجيء الاشارة اليه في كلام السيد الا انه معلق في الواقع على حصول الشرط وانما اطلق نظرا الى ظهور حصوله فينكشف عند ظهور انتفائه عدم حصول التكليف من اصله ويحتمل القول باطلاق الامر و حصول التكليف حينئذ مطلقا لاعتقاد حصول الشرط غاية الامر سقوطه عند انكشاف فساد ظنه كما هو الحال في صورة القطع به بعد انكشاف فساد قطعه ان كان ظانا بعدمه فيحتمل ايضا الحاق ظنه بالعلم لقيامه مقامه عند انسداد باب العلم فيكون مانعا من اطلاق الامر وربما يتوهم المنع من تعليق الامر على الشرط المفروض نظرا الى التنزيل المذكور وهو ضعيف جدا اذ غاية ما يقتضيه التعليق قيام الاحتمال الحاصل في المقام فجواز تعليق الامر عليه مما لا ينبغي الريب فيه بل يحتمل ان يقع جواز اطلاق الامر ايضا لما قرره في صورة الشك وان كان شاكا فيه فقضية كلام السيد فيما ياتي المنع منه ايضا وكانه لدلالة الاطلاق على حصول الامر مع انتفاء الشرط ايضا ويدفعه ظهور ارادة التعليق في مسألة وان لم يصرح به كما هو الظاهر من ملاحظة الاوامر المطلقة الدائرة في المخاطبات العرفية نعم لو دار الامر في اطلاق الامر مع حصول الشرط وعدمه لم يجر ذلك قطعا ولو جوزنا الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه حسبما مرت الاشارة اليه ويحتمل جواز اطلاق الامر على الوجه الذي في صورة الظن فيتعلق به التكليف عند انتفاء الشرط به بقع من جهته لانه ينكشف انتفائه من اصله فيكون المصحح له جهل الامر بالانتفاء فان قلت امكان الفعل شرط في تعلق التكليف وهو مشكوك في المقام والشك فيه قاض بعدم جواز الاقدام على المشروط به قلت قيام احتمال حصول الشرط قاض بامكان الفعل في نظر الامر وهذا القدر كاف في الاقدام عليه على ان اشتراط الامكان الواقعي غير ظاهر غاية الامر انه بعد ظهور الامتناع يرتفع التكليف حينئذ كما يقوم الاحتمال المذكور بالنسبة الى حصول الشرط في الزمان اللاحق كذا يجري في المقارن اذا شك في حصوله وان كان الحال في الاول اولى قوله فاجاز مع علم المامور ايضا ما ذكره مبنيا على قاعدتهم من تجويز التكليف بما لا يطاق فنقل كثير منهم الاتفاق على منعه غير متجه على اصولهم الا ان يكون المراد الاتفاق على عدم وقوعه او يراد الاتفاق على المنع بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق ولا يخفى بعده وقد يقال انه لما كان المفروض انتفاء شرط الوجوب كان القول بحصول الوجوب تناقضا وتجويزهم حصول الامر مع جهل المامور انما هو بملاحظة الامر الظاهري وهو غير جار في المقام نظرا الى علم المامور بالحال وانت بعد التامل فيما قررناه في محل النزاع تعرف ضعف ذلك ايضا فليس المانع حينئذ سوى لزوم العبثية والخلو عن الفائدة فان لم يكن هناك مانع عقلي من ذلك على اصولهم لم يتجه حكمهم بالمنع من جهته قوله وشرط اصحابنا في جوازه اه ظاهره يعطي تجويزهم للامر مطلقا ومعلقا على الشرط مع الظن بحصول الشرط والشك فيه بل والظن بعدمه وسياتي في كلام السيد المنع من الثاني مع اطلاق الامر فيكون مانعا من الثالث بالاولى وظاهر المص التسليم لجميع ما ذكره ويمكن حمل كلامه هنا على جواز الامر في الجملة ولو معلقا على الشرط فان ذلك مما لا مانع فيه في شيء من الوجوه المذكورة قوله كامر الله زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه ظاهر كلامه يعطي اندراج الامر المتعلق بالشخص المنفرد في محل النزاع كما يظهر من غيره ايضا وهو كذلك اذ لا فرق بين انفراد المامور وتعدده فيما بنوا عليه الاصل المذكور ولكن حكي عن قاضي القضاة نفي الخلاف عن عدم جوازه والوجه فيه غير ظاهر على اصولهم قوله لكن لا يعجبني التوجيه اه قد عرفت الوجه فيه فان اطلاق الشرط في المقام غير متجه لاندراج شروط الوجود المقدورة في الترجمة المذكورة مع انه لا خلاف في جواز الامر مع العلم بانتفائها بل وكذا الكلام في شرائط الوجوب اذا كانت مقدورة على تفصيل مرت الاشارة اليه وقد يجعل الوجه فيه ان ظاهر العنوان المذكور يفيد كون النزاع في جواز اطلاق الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه وليس الكلام فيه لاشتماله على المناقضة حسبما مرت الاشارة اليه بل انما البحث في جواز الامر معلقا على الشرط المفروض حسب ما ذكره السيد في بيان محل الخلاف واستحسنه المص وهذا الوجه وان كان متجها في بادي النظر الا انه مدفوع بما عرفت غير موافق لما ذكره من الوجه في ازالة العذر لان قصده مطابقة دليل الخصم لما عنونوا به الدعوى فانه انما يوافق الوجه الاول حيث ان بعض ادلتهم انما يفيد جواز الامر مع انتفاء شرط الوجوب كما سياتي الاشارة اليه في كلام المص مضافا الى انه المحكي عن المص في وجه عدم الاعجاب قوله بشرط ان لا يمنع المكلف وبشرط ان يقدره فهذا في كون الكلام في الشرائط الغير المقدورة للمكلف دون المقدورة ولو كانت من شرائط الوجوب قوله ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع قد يقال انه اذا فرض كون الامر معلقا على الشرط المفروض فكيف يعقل ان يكون مامورا به مع انتفاء الشرط ويمكن ان يوجه بان المراد انهم يزعمون جواز امره التعليقي مع انتفاء الشرط وايضا ليس المراد تعلق الامر به تنجيزا حال انتفاء الشرط وهذا العنوان كما ترى تحرير للمسألة الثانية والمعروف في كتب القوم بيان المسألة الاولى وهو المناسب لما ذكروه من الادلة وقد تدرج منه فيها بناء على تعميم الامر في كلامهم للتعليقي والتنجيزي حسبما اشرنا اليه قوله فلا يجوز ان يامره بشرط فان كان عالما بحصول الشرط جاز الامر ولم يجز الاشتراط وان كان عالما بعدمه لم يجز الامر ولا الشرط فلا يصح الامر مطلقا ولا مشروطا وح فيندرج المسألة الاولى في كلامه ايضا وفي قوله قبح منا ان نامره بذلك لا محمدة له على ذلك ايضا قوله فاذا فقد العلم فلا بد من الشرط هذا يدل على بنائه على المنع في المسألة الثالثة وح فلا بد من الاشتراط في صورة الشك في حصول الشرط والظن بعده وقد يتوهم امتناع الامر في صورة الظن تنزيلا له منزلة العلم وهو بعيد والظاهر انه لا تامل في جوازه وليس في كلامه ما يفيد المنع منه نعم قد يجعل حكمه بقيام الظن مقام العلم عند انسداد السبيل اليه شاهدا على المنع فيه نظر لا يخفى ثم ان ما استند اليه في قبح الامر مطلقا في صورة العلم بانتفاء الشرط ما قد علمت فساده واما ما ذكره من قبح الاشتراط مع العلم بوجود الشرط فالوجه فيه هو ما قدمنا من اللغوية والدلالة على حصول الشك وقد عرفت ما يرد عليهما قوله واما ارادة المكلف قد يقال في توجيه الدليل انه مبني على كون الارادة خارجة عن قدرة المكلف فان سائر الافعال انما يكون مقدورة بحصولها بارادة المكلف فلا يكون الارادة مقدورة لحصولها بغير توسط الارادة والا لزم التسلسل واذا كانت غير مقدورة وكان التكليف حاصلا من دون حصولها ثبت المدعى وان لم يثبت التكليف مع انتفائها لزم ما ذكر من اللازم وفيه اولا ان التقرير المذكور لو تم فانما يجري في خصوص الارادة دون سائر الشروط المفقودة وقضية التقرير المذكور جريان الدليل في غيرها من سائر الشروط المفقودة حيث ذكر ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه وثانيا ان عدم مقدورية الارادة منه وكونها غير حاصلة بارادة اخرى لا يفيد ذلك فانها مقدورة بنفسها ويكون غيرها مقدورة بتوسطها وثالثا بان محل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى شروط الوجود دون الوجوب والارادة من شروط الوجوب بالاتفاق سواء كانت مقدورة او غير مقدورة فتكون خارجة عن محل النزاع وقد يوجه الاستدلال

بنحو اخر بان يق ان كلما انتفى شرط من شروط الفعل فهو مما يمتنع حصوله في الخارج لكون انتفائه معلوما لله تع فلو حصل في الخارج لزم انقلاب علمه تع جهلا و
هو مح فالمدفوع مثله فاذا كانت تلك الشرائط المفقودة ممتنعة لم تكن مقدورة ولا متعلق القدرة غير تام فغاية الامر ان يقضي بذلك بامتناعها نظرا الى اختيار المكلف
تركها وهو لا ينافي المقدورية بل يؤكدها نعم لو كانت ممتنعة من دون اختيار المكلف تم ما ذكر الا انه ليس كذلك ولو سلم عدم مقدوريتها فليس الوجوب مشروطا بالنسبة
اليها اذ ليس جميع الشرائط شروطا في الوجوب فهي خارجة عن مورد النزاع ومجرد عدم مقدوريتها نظرا الى الوجه المذكور لا يقضي بتقييد الوجوب بها وانتفائه مع انتفائها
قوله لم يعلم احد انه مكلف قد يرد انه العلم بحصول التكليف الظاهري حاصل بالاتفاق ولو مع عدم حصول الظن بمطابقته للواقع اذ اثبات التكليف بملاحظة الطريق
المقرر في الشريعة لاثبات التكاليف الشرعية كما في العلم بتكليف المرأة بالصوم مع شكها في طرو الحيض في اثناء النهار او ظنها به فالملازمة المدعاة وما ذكر في بيانه
لا يفيد ذلك اقصى الامر ان يفيد عدم علمه بكونه مكلفا نظرا الى حكمه الواقعي الاولي واما تكليفه الظاهري فليس مشروطا به حسب ما قدمنا الاشارة اليه قوله و
لو اجتمعت الشرائط عند دخول الوقت لا يخفى ان مجرد اجتماع الشرائط عند دخول الوقت لو كان كافيا في حصول اليقين بالتكليف لجرى في الضيق ايضا اذ لو حصل
اجتماع الشرائط عند دخول وقته وكيف يعقل حصول اليقين ح بالتكليف مع الشك في طرو المانع او ارتفاع بعض الشرائط في الاثناء وكان المراد بما ذكره مضي مقدار
اداء الفعل مستجمعا للشرائط بعد دخول الوقت وح يحصل اليقين بالاشتغال في الموسع ايضا ان الحاصل ح هو اليقين بسبق الاشتغال لا كونه مشتغلا بالفعل
بالنسبة الى ما ياتي حسب ما قرره في الجواب قوله لم يعلم ابرهيم بوجوب ذبح ولده اه كان الاظهر ان يجعل تالي الشرطية المذكورة عدم امر ابرهيم بذبح ولده والتالي باطل
للآية الشريفة على الامر به وايض لو لا تعلق الامر به لم يعلم ابرهيم بوجوب ذبح ولده لامتناع الجهل على النبي سيما بالنسبة الى الاحكام الشرعية وقد علم ذلك
نظرا الى اقدامه على الذبح وكانه راعى في ذلك الاختصار فانه لما كان علم ابرهيم دليلا على الامر جعل ذلك تاليا للشرطية قوله وانما هو في الشرط الذي توقف
عليه تمكن المكلف لا يخفى ان من الشروط ما يتوقف عليه حصول الفعل من غير ان يتوقف تمكنه منه عليه كالشروط الوجودية المقدورة للمكلف ومنها ما
يتوقف عليه حصول تمكن المكلف من الفعل كالقدرة على مقدمات الفعل وح فقد يتوقف عليه حصول القدرة وقد يتوقف عليه بقاؤها والصورة الاولى خارجة
عن محل النزاع قطعا وظ الثانية ايضا فيفيد اندراج الصورة الثانية بقسميها في محل البحث لتوقف تمكن المكلف من الفعل عليها اما ابتداء او استدامة ومن البين
ان ما يتوقف عليه بقاء القدرة قد يكون مقدورا للمكلف وقد لا يكون مقدورا له واندراج الاول في محل النزاع غير ظ كما عرفت وقد يخص كلامه بالقسم الاول
او ما يعمه والثاني مع عدم كونه ايضا مقدورا للمكلف وكانه لذا جعل الوجه في عدم الايجاب من الترجمة المتقدمة كونها اعم من المقدمات المقدورة وغيرها مع
ان محل الخلاف هو الثانية لا غيرها لكن قد عرفت ان ظ اطلاق ما ذكر اعم من ذلك ويرد عليه ما مرت الاشارة اليه من جريان الخلاف في بعض شروط الوجوب مما
يكون مقدورا للمكلف فلا وجه للحصر المدعى قوله المنع من بطلان اللازم هذا مبني على حمل العلم بالتكليف على العلم بتعلق التكليف به واقعا وهو مقصود
السيد ايضا وقوله وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور به ان يسقط عنه وجوب التحرز اشارة الى ثبوت التكليف الظاهري بالنسبة اليه وحصول العلم
به قطعا حسب ما قرره لكن لا يعتبر ح حصول الظن بالواقع بل يكفي فيه الرجوع الى الطريق المقرر شرعا ظنا كان او غيره حسب ما مرت الاشارة اليه قوله الا بعد
تقضي الوقت وخروجه هذا في المضيق واما في الموسع فيكفي فيه تقضي مقدار الفعل ومقدماته التي يتوقف عليها الفعل ح وتعميم الوقت في كلامه
بحيث يشمل ذلك قوله بل كلف بمقدماته اه لا يخفى ان ما ذكره يخالف ظ قوله تع اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى فان الظ منه كون المامور
نفس الذبح وحمله على ارادة المقدمات مجاز وحمل قوله تع قد صدقت الرؤيا قرينة عليه حسب ما ادعاه ليس باولى من العكس لكن يمكن ان يق ان دوران الامر
كاف في دفع الاستدلال نظرا الى قيام الاحتمال الا ان يق بترجيح المجاز الثاني نظرا الى قربه بل يمكن ان يق بحصول التصديق على سبيل الحقيقة اذ لم يكن سوى
الاتيان بسبب الذبح وقد اتى به وان لم يتفرع عليه ذلك لمنعه تع الا انه يخرج ح عن محل البحث لاداء المامور به وكذا الحال لو قيل بحصول فري
الاوداج والتحام العضو بامر الله تع وكل من الوجهين بعيد منافاة لنزول الفداء اذ هذا ظاهر جدا في كون المط نفس الذبح وعدم حصوله في المقام وجعل الفداء
عوضا عنه واحتمال كونه فداء عن الذبح نظرا الى ما يظن من حصول الامر به بعد ذلك وعن بقية المقدمات مما لم يؤمر به وظن انه سيؤمر به من التكلفات البعيدة
ولا داعي الى ارتكابه والحق كون الامر في المقام لاختبار ابرهيم واظهار علو شانه وانقياده كما يشير اليه قوله تع ان هذا لهو البلاء المبين وقد عرفت انه لا يجوز
ح في الامر نظرا الى حصول الطلب الذي هو مدلول الصيغة والارادة الحتمية بنفس الفعل وان لم يكن مرادا بنحو اخر لعلمه تع بمنعه عن الفعل وقد عرفت ان تلك
الارادة لا مدخل لها في مفاد الصيغة فالقضية المذكورة اقوى شاهد على المدعى ولا حاجة في دفعها الى التكلفات المذكورة اذ ليس فيها منافاة لحكم العقل و
لقواعد الشرع حتى يتصدى لتاويل النقل حسب ما عرفت تفصيل القول فيه وجعل الامر في المقام للامتحان مع التزام التجوز والخروج عن حقيقة التكليف
بالفعل بارادة التكليف بمقدماته او بعدم ارادة التكليف اصلا من غير ان يعلم ابرهيم بحقيقة الحال ليتعقل حصول الامتحان مع ما عرفت من ضعفه قاض
بحصول الجهل المركب لابرهيم وهو لا يناسب منصب النبوة سيما بالنسبة الى الاحكام الشرعية قوله بل للعزم على الفعل والانقياد اليه اه لا يخفى انه بنا على
المنع من تعلق الامر بالفعل مع علم الامر بامتناع الاتيان امام القول بعدم جواز صدور الاوامر الامتحانية كما قد يومي اليه قوله ولو سلم اه وهو في غاية البعد
بل واضح الفساد كما عرفت واما التوجيه في مادة الامر بارجاعه الى ارادة مقدمات الفعل او بالتجوز في هيئته بارادة صورة الطلب منه من غير ان يكون هناك
طلب على سبيل الحقيقة وكلا الوجهين لا يتم على القول بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب اما مط او فيما له ظ فانه ان بين ذلك للمخاطب في حال الخطاب
لم يتفرع عليه ما هو المقصود من الامتحان وان لم يبين ذلك لزم المفسدة المذكورة ومع الغض عن ذلك فلا يخفى ما في التوجيهين المذكورين من البعد
والخروج عن الظ سيما فيما اختاره المص من الوجه الاول اذ استعمال الفعل في العزم عليه والاتيان بمقدماته في غاية البعد بل ربما يق بكونه خطابا خاليا
عن العلاقة المعتبرة في المجاز على ما هو المتداول في الاستعمالات مضافا الى خروجه عما هو الملحوظ المستعمل في مقام الامتحان وحصول مقصوده من الامر المفروض
بالعزم على الفعل والتهيؤ له والاعراض عنه او التهاون فيه لا يفيد كون اللفظ مستعملا في ذلك كما لا يخفى على انه قد يكون الاختبار باتيانه بنفس الفعل كما

اذا لم يكن

اذا لم يكن الامر منبها لوقوع الفعل في نفسه لكن يامر العبد به لاختباره من غير ان يمنعه من الفعل الى ان ياتي به وبالجملة ان الاختبار كما يقع بما يريد
عدم حصوله في الخارج كذا يقع بما يتساوى عنده الوقوع وعدمه والفرق بينهما انه يجب في الاول اعلام العبد قبل ايقاع الفعل الا مع عدم تمكنه من
الاتيان به بخلاف الثاني اذ لا يجب عليه الاعلام مط لانتفاء المفسدة في اداء الفعل وعدم لزوم قبح عقلي ولو من جهة الاغراء بالجهل فلو كان ذلك
خارجا عن حقيقة التكليف لكان الاعلام واجبا لامتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة عندهم حسب ما حكي الاجماع عليه قوله واما ما ذكره في المثال فتمام
بحسن اه هذا يفيد تسليمه تعلق الامر في صورة ارادة الامتحان بنفس الفعل وظاهره يومي الى كون الامر حقيقيا فانه الذي اراد المستدل فتسليم حسنه والجواب
بعدم جريانه في اوامره تع ظ في ذلك فملخص جوابه عن الاستدلال بالمنع من جريان الامتحاني في اوامره تع وبعد تسليمه فالمامور به في الحقيقة انما هو العزم على
الفعل والانقياد اليه لعلمه تع بامتناع الفعل واما ما ذكره من المثال من تعلق الامر ح بنفس الفعل فانما يجري في غير اوامره تع لاستحالة الوجه المذكور
بالنسبة اليه تع وانت خبير بما فيه فانه وان لم يعقل التوصل بذلك الى تحصيل العلم بالنسبة اليه تع الا انه يمكن ان يكون ذلك لمصالح اخر كاظهار حاله على غيره
او اتمام الحجة عليه حسب ما مرت الاشارة اليه هذا وقد يتفرع على المسئلة المذكورة امور منها ما لو كان المامور جاهلا بانتفاء الشرط الى اداء الفعل وكان الامر
عالما به كما لو اتفق حيض المرأة في اثناء الصوم من غير ان تعلم به الى ان يغيب الشمس فانه بنا على جواز الامر بالشئ مع علم الامر بانتفاء شرطه ينبغي القول بصحة العمل بخلاف
ما لو قيل بالمنع منه قلت وعلى هذا يتم ايض في ثبوت الكفارة عليها لو تناولت المفطر ح لافطارها الصوم المامور به وفيه ان المفروض انتفاء شرط الصحة
بحسب الواقع فكيف يعقل معه الحكم بصحة الفعل الواقع منه مع عدم مطابقته للمامور به وغاية ما يلزم من القول بالجواز في المقام هو كون الفعل المستجمع
للشرائط مامورا به واقعا مع علم الامر بعدم حصول شرطه وكون المستجمع مامورا به لا يقضي بصحة غير المستجمع حتى يتفرع عليه ما ذكره وكذا القول بثبوت الكفارة
ح فان المفروض ثبوتها بتعمد الافطار وهو فرع التلبس بالصوم قبله وقد تبين انتفائه فكيف يق بثبوت الكفارة الواجبة من جهة تعمد افطار الصوم نعم لو قرر
النزاع في المقام في جواز الامر بالشئ الذي انتفى عنه الشرط اذا علم الامر بانتفائه مع جهل المامور بذلك حتى يكون غير المستجمع بحسب الواقع مع جهل المامور به مامورا به
صح التفريع المذكور وهو فرع جليل اذ قضيته الحكم اذن بصحة جميع الافعال الفاقدة للشرط مع جهل المامور بالحال اذا تبين الحال فيها بعد ذلك الا اذا قام
الدليل على خلافه وهو اصل نافع جدا الا ان ذلك مما لا ربط له بالمسئلة المعنونة في المقام كيف وجواز الامر به على النحو المذكور مما لا ينبغي لانكاره اذ غاية الامر
ان يكون الشروط المعتبرة في الفعل شروطا علمية لا واقعية وايض مجرد جواز وقوع التكليف على النحو المذكور لا يكفي في التفريع المذكور بل لا بد من القول بوقوع
التكليف على ذلك الوجه حتى يمكن ان يفرع عليه ذلك وايض لا يجري ذلك بالنسبة الى الشرائط العقلية كالقدرة على الفعل مع ان تمثيلاتهم في المقام صريحة
في اندراجها في المسئلة ولا يوافق ما ذكره والحاصل ان كلامهم في هذه المسئلة صريح في خلاف ذلك فلا يمكن تنزيل الخلاف عليه فلا وجه للتفريع المذكور ومن غايته
ما يتفرع عليه بملاحظة ذلك حصول نقض المخالفة نظرا الى حصول الامر مع انتفاء الشرط حسب ما مرت الاشارة اليه ومنها ما لو ادرك اول وقت الفعل ثم طرأه
مانع من حيض ونحوه قبل انقضاء مدة يسع الفعل فانه يجب عليه القضاء بنا على جواز الامر كذلك بخلاف ما لو قيل بالمنع منه اذ لا امر ح بالفعل حتى يتحقق معه صدق
الفوات وفيه انه لو قيل بكون القضاء تابعا للاداء فربما امكن تصحيح الكلام الا انه مذهب ضعيف تفوق المحققون على فساده واما على القول بكونه بامر جديد
كما هو المختار عند الجمهور فهو انما يتبع ورود الامر من غير فرق في ذلك بين القولين وليست تسميته قضاء مبنية على وجوب الاداء كما هو ظ ومعلوم من ملاحظة
قضاء الحائض وغيره للصوم ومنها انتقاض التيمم بوجدان الماء اذا لم يتمكن من استعماله بعد وجدانه لعدم اتساع زمانه ولغير ذلك فاذا قلنا بكونه مامورا
بالمائية اذا لم يعلم ولا بعدم تمكنه من الاستعمال حكم بانتقاض التيمم والا حكم ببقائه وقد يقدح بالانتقاض من جهة اطلاق النصوص وان لم نقل بجواز الامر على الوجه
المفروض ومنها لو ملك قدر الاستطاعة وقت مضي الوفد فقعد النخالة عنهم ثم مات وتلف ماله قبل زمان الحج او منعه مانع عن المضي الى الحج في العام الاول بعد
حصول الاستطاعة فانه على القول بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط يتعين عليه اداء الحج بعد ذلك والقضاء عنه بخلاف ما لو قيل بالمنع من ذلك ويشكل ذلك
من كون مجرد تعلق الامر اولا قاضيا باستقرار الحج في الذمة نظرا الى انكشاف انتفاء الاستطاعة ومنها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم طرأه مانع اضطراري
من الصوم كالحيض والمرض واختياري كالسفر فانه على القول بجواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط يكون مامورا بالصوم فيجب عليه الكفارة بخلاف ما لو قيل بعدم
تعلق الامر به فانه مع عدم علم الامر بالصوم لا يكون مفطرا للصوم الواجب وقد يق بانه يمكن ان يكون وجوب الكفارة منوطا بمخالفة التكليف الظاهري نظرا الى
حصول التجري بمخالفته وان لم يكن مطابقا للواقع وذلك حاصل في المقام على القول بعدم جواز تعلق الامر مع العلم بانتفاء الشرط ولذا وقع الخلاف في وجوب
الكفارة بين اصحابنا وانت خبير بان المقصود تفريع ذلك على ما اذا علق وجوب الكفارة على افطار الصوم الواجب ولو دل الدليل على وجوبها بمجرد التجري
المذكور فلا كلام وح فلا مانع من التفريع المذكور من تلك الجهة نعم قد يشكل ذلك من جهة اخرى عدم استجماع ذلك اليوم لشرائط صحة الصوم فصومه فاسد في
الواقع وان تعلق الامر بصومه نظرا الى جهل المامور بالحال فليس الامر متعلقا به من حيث انتفاء الشرط المفروض بل لو تعلق الامر بالصحيح المستجمع لجميع الشرائط
وان لم يكن صومه من المامور به بحسب الواقع والافطار انما حصل للصوم بحسب الواقع فلا كفارة من جهة افطاره للصوم الصحيح لولاه كما هو المفصل لا (الفاسد)
ثمرة للخلاف سوى تحقق العصيان حسب ما مرت الاشارة اليه وهو ايض غير متجه لحصوله على القول الاخر نظرا الى تحقق التكليف الظاهري قطعا كما عرفت الا ان يحقق
العصيان بالنسبة الى الامر الاولي على الاول والامر الثانوي على الثاني ولا تفاوت بينهما بعد الاشتراك في مطلق الاثم والعصيان وغاية ما يمكن ان يصحح الثمرة
المذكورة ان يق انه لما لم يحصل بعد الفساد وكان المفروض تعلق الامر واقعا بالصوم لم يتصف صومه بالفساد واقعا الا حين طرو المفسد فيتعلق به الكفارة بالافطار
قبله ولا يخ ذلك ايضا عن تامل قوله الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر اه هذه المسئلة ايض من احكام الوجوب ولا ترتبط بالاوامر الا من جهة كون مدلولها ذلك عند
الجمهور فلا فرق بين كون الوجوب مدلولا للامر او غيره من الادلة اللفظية او العقلية وان لم نسلم الثاني نظرا الى ارتباطها بالنهي ايضا من ربطها بالوجوب اذ المقصود
للحكم المذكور بالوجوب لجريانه في الندب وغيره من الاحكام ايض فالمناسب في ذلك على ما نسبوا اليه الاستدلال انه اذا رفع امر مركب فهل يحكم برفع الجميع او انما يحكم برفع

ما يحقق رفعه من ابعاضه ويحكم ببقاء الباقي وح فقد يكون التركيب في نفس الحكم الثابت كما في المقام وقد يكون في متعلقه كما اذا تعلق الحكم بمقيد ثم نسخ ذلك فهل يحكم بارتفاعه عن خصوص القيد فيثبت لمطلقه او يحكم برفعه مط وقد يكون بحال التركيب في ثبوت الحكم كما لو ثبت حكم على وجه العموم ثم نسخ ذلك فانه هل يحكم برفعه كان وانما يحكم برفع القدر المحقق من جزئيات ذلك العام لارتفاع العموم به ويحكم ببقاء الباقي ويجري البحث المذكور بالنسبة الى نسخ الوجوب العيني فانه هل يدل على رفع الوجوب من اصله او انما يفيد رفع عينيته فلو احتمل وجوبه على سبيل التخيير مضى عليه بحكم الاصل ثم ان نسخ الوجوب رفع له بطريق مخصوص ويجري الكلام المذكور بعينه في ارتفاع الوجوب بغيره نحو النسخ كما اذا وجب شيء في حال ودل الدليل على ارتفاع الوجوب في حال اخرى فهل يحكم ببقاء الجواز اولا وحينئذ فيجري الكلام بالنسبة الى ما يتعلق بالوجوب مندرج في ذلك ايض ما اذا تعلق الوجوب بوقت مخصوص فانه يرتفع ذلك الواجب قطعا بفوات وقته وهل يحكم ببقاء الوجوب لاصل الفعل حتى لا يتوقف وجوب القضاء على امر جديد او يحكم بارتفاع الوجوب راسا فيتوقف وجوب القضاء على امر اخر وقد عنونوا بعض المسائل المذكورة بعنوان مستقل الا انه بعد تفصيل القول في المسئلة يتبين الحال في الجميع ونحن نفصل الكلام في غيرها ايض انش في المباحث الاتية ثم ان نسخ الوجوب كما عرفت هو رفعه فقد يتعلق الرفع بنفس الوجوب او بجزئه الاخص او الاعم او بجزئيه معا ولا اشكال في وقوع الخلاف في الصورة الاولى كخروج الاخيرين عن محل النزاع واما الثالث فيجيء في كلام المص التصريح بخروجه عن محل البحث لكن نص الشهيد الثاني وغيره باندراجه في محل الخلاف وهو المتجه لجريان الوجه الاتي بعينه في ذلك ايض فان ارتفاع الفصل قاض بارتفاع الجنس فيندفع به ما يتخيل من انتفاء الاشكال ح في بقاء الجواز نعم قد لا يجري في بعض الوجوه المتخيلة لارتفاع الجواز ومجرد ذلك لا يقضي بخروجه عن محل البحث مع ان ظ اطلاقاتهم شمول النزاع للوجهين وان كان الاظهر بالنظر الى سياق كلامهم هو الصورة الاولى خاصة والمراد بالدلالة في المقام اما الدلالة اللفظية بان يكون الدال على الوجوب هو الدال على بقاء الجواز بان يفيد النسخ رفع جزئه الاخص فيكون الاعم مدلولا لما دل على ثبوت الكل او الدلالة له على الجواز واثباته بواسطة اللفظ وان كان ثبوته من جهة استصحاب الجواز فالمدعى ح اثبات الجواز بواسطة اللفظ الدال على ثبوت الوجوب والثاني هو المناسب لبعض ادلتهم الاتية واما اثبات الجواز بواسطة اصالة البراءة او الاباحة ونحوهما من غير تمسك بثبوت الجواز اولا بالامر فمما لا ربط له بالمقام بل هو من قول المنكر لدلالته على الجواز ثم ان الجواز المبحوث عنه بالمعنى الاعم الشامل للاحكام الاربعة كما هو المنساق من العبارة وان لم يكن حصوله في المقام في ضمن الوجوب من جهة النسخ او الشامل للثلثة حيث ان نسخ الوجوب دليل على عدم حصول الجواز في ضمنه انّ اسناد البقاء اليه انه اخص من المعنى الجنسي الحاصل في ضمن الوجوب نظرا الى حصول الاعم في ضمنه وكون الخصوصية من لوازم نسخ الوجوب المأخوذ في عنوان المسئلة او يراد به الجواز بالمعنى الاخص يعني خصوص الاباحة كما احتمله في يد وحكى عن المص حكاية الشهرة عليه وهو بعيد عن ظ العنوان لا انه سيأتي في احتجاج القائل بالبقاء توجيه له على ان ذلك مما لا دليل عليه كما سيجيء الاشارة اليه انش ولا يجري بالنسبة الى ما لا يعقل فيه الاباحة كما في العبادات وقد يراد بالجواز في ضمن الاستحباب وهو الذي يقتضيه تحتمهم على ذلك كما سيشير اليه المص الا ان القول الى الحكم الذي كان نادر حسبما نص عليه المص قوله بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر قيل عليه ان رجوعه قبل الامر لا دليل عليه فالحق انه يصير من قبيل ما لا حكم فيه قلت مبنى الايراد المذكور على حمل الحكم الذي كان قبل الامر على ظ اطلاقه ليشمل الحكم الثابت له قبل ذلك بالدليل الخاص ايض وعلى هذا فالحكم بالرجوع اليه صحيح لفساد اذ لا يعقل انه بعيد رجوعه الى الحكم الخاص بعد ارتفاعه بالامر الدال على الوجوب ولا يبعد انه بعيد رجوعه الى الحكم الذي لولا الامر فالمراد بالحكم الثابت له قبل الامر هو الحكم الثابت بمقتضى الاصل عقليا كان كالاباحة والحظر العقليين او شرعيا كاصالة البراءة والاباحة الثابتين بالشرع او القاعدة الشرعية الثابتة في الشريعة كما اذا نسخ وجوب قتل فاعل بعض الكبائر فانه يرجع الى قاعدة تحريم قتل المسلم الثابتة بحكم الشرع بل العقل ايض وما اذا نسخ وجوب التصدق عند النجوى فانه يرجع الى الاستحباب الثابت شرعا بل وعقلا لمطلق الصدقة وما اذا نسخ وجوب صوم معين فانه يرجع الى قاعدة الاستحباب الثابت لمطلق الصوم الى غير ذلك وح فما ذكره المدقق المحشي في دفع المتقدم من تفسير الحكم الذي كان قبل الامر بالحكم الاصلي الذي يحكم به العقل من الاباحة او الحظر الاصليين دون الحكم الشرعي الذي كان مرتفعا بالامر المنسوخ ليس على ما ينبغي اذ قد عرفت انه لا مانع من الرجوع اليه اذا كان ذلك الحكم اصلا شرعيا وقد خرج عنه من جهة الامر فاذا نسخ ذلك رجع الامر الى الاصل المفروض هذا والمذاهب بالنظر الى ظاهر الحال خمسة احدها القول ببقاء الجواز وهو يرجع الى وجوه بل اقوال ثلثة بقاء الجواز بالمعنى الاعم من الاحكام الاربعة والدائر بين الثلثة حسبما مر او الاخص وبقاء الاستحباب ثانيها الرجوع الى الحكم الثابت قبل الامر ثالثها الخلو عن الحكم رابعها الرجوع الى الحكم الثابت قبل الامر من الاباحة او الحظر العقليين خامسها ما اخترناه ويمكن ارجاع الاقوال الثلثة المذكورة الى الخامس و كيف كان فيدل على المختار ان الوجوب معنى بسيط في الخارج تدل عليه الامر فاذا فرض رفعه بالنسخ ارتفع بالمرة اذ ليس مركبا من شيئين ليبقى بامكان ارتفاع المركب برفع بعض اجزائه حسبما ذكره المص في الاستدلال الاتي وتوهمه القائل ببقاء الجواز فيما سيقرره من الاحتجاج على مذهبه نعم انما يثبت له اجزاء تحليلية عقلية من الاذن في الفعل والمنع من الترك وغيرهما ان ثبت كونها امورا ذاتية له ومن البين ان ذلك لا يوجب تركيبا بحسب الخارج بان يكون هناك موجودات متعددة متمايزة ليصح القول برفع بعضها دون بعض فالاشتباه في المقام انما وقع من جهة الخلط بين التركيب العقلي والخارجي بل قد يتأمل في كون المنع من الترك من اجزائه العقلية ايض حتى قيل بكونه من لوازمه البينة بالمعنى الاعم واذا ثبت زوال الحكم المذكور من جهة النسخ بالمرة فلا بد فيه من الرجوع الى الاصول والقواعد الشرعية او العقلية حسبما قررناه قوله ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم لا يخفى ان مدلول الامر هو مفهوم الوجوب دون مفهوم الجواز غاية الامر انه يصح ان ينتزع العقل منه مفهوم الجواز ومجرد ذلك لا يقضي بكون الجواز مدلولا لفظيا له ولو سلم كونه مدلولا لفظيا له في الجملة فالقدر الذي يكون مدلولا له هو الجواز المتحد مع الوجوب المرتفع بارتفاعه وذلك لا يستلزم كون الجواز مع قطع النظر عن اتحاده بالوجوب مدلولا له حتى يكون الجواز المطلق اعني مفهوم الجواز في نفسه مدلولا للامر نعم الجواز المتحد بالوجوب وغيره من الاحكام المضادة فيكون الدلالة عليه باقية بعد ارتفاع الوجوب فهو تفسير فاسد على ضم احد الفصول المقومة بها حسبما توهم في المقام ولو سلم كون الجواز المطلق مدلولا له بعد ارتفاع الوجوب فلا مانع من

القول بدلالته

القول بدلالته عليه من دون ثبوت انضمام شيء من الفصول اليه لان ما تراه يصح التصريح بالاذن في الفعل على سبيل الاطلاق الشامل للاحكام الاربعة من دون بيان شيء من الخصوصيات المنضمة اليه غاية الامر انه لا بد من كون ذلك الاذن متحققا بحسب الواقع في ضمن احد الوجوه الاربعة لتقومه بواحد منها ومن البين ح ان توقف حصول الاذن على احد الفصول المذكورة بحسب الواقع لا يقضي بنفي الاذن المدلول عليه بالعبارة مع عدم ثبوت شيء من تلك الخصوصيات فدفع دلالته على الاذن من جهة انتفاء الدليل على الخصوصية مما لا وجه له اصلا وح فقوله فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول كما ترى اذ المدعى ح دلالته على الاذن بنفسه لا بقاء الاذن كذلك من دون انضمام شيء من الخصوصيات اليه بحسب الواقع هذا بناء على ظ عنوانه والمصرح به في كلام بعضهم من كون الكلام في الدلالة اللفظية نعم لو اراد بذلك دفع دلالته عليه من جهة الاستصحاب نظرا الى انه لما ثبت الجواز والمنع من الترك حال النسخ من جهة دلالة الامر عليهما كان قضية الاستصحاب بقاء الجواز الثابت اذ غاية ما يقتضيه النسخ هو رفع الثاني دون الاول كان له وجه اذ لا يعقل استصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع ما يقومه ويمكن المناقشة فيه بانه ان اريد من الحكم ببقائه بنفسه بقائه بشرط لا من دون انضمام شيء من الخصوصيات اليه فالامر كما ذكره الا انه ليس مقصود القائل بالبقاء قطعا ضرورة عدم امكان وجود المبهم في الخارج فضلا من بقائه وان اريد الحكم ببقائه لا بشرط شيء فلا وجه لدعوى لعدم معقوليته وغاية ما يلزم من ابهامه واشتراكه بين الاحكام الاربعة وعدم دخوله في الوجود من دون انضمام واحد من تلك الفصول اليه ضرورة استحالة الحكم ببقائه من دون انضمام شيء منها اليه بحسب الواقع لا مط غاية الامر ان يكون استصحابا مستتبعا لثبوت احدى تلك الخصوصيات للاذن المفروض لعدم امكان تحقق وجه واقعا عن احد تلك الاقسام والقول بان وجود تلك الخصوصيات ايض مخالف للاصل فيعارض اصالة بقاء الاذن مدفوع بان بقاء الاذن يستتبع لواحد منها قطعا ضرورة انه لا بد من كون الاذن بحسب الواقع على نحو مخصوص فهو من لوازم بقاء الاذن ومن البين ان وجود لوازم الشيء وتوابعه ضرورة لو كانت مخالفة للاصل لم يمنع من اجراء الاستصحاب في المتبوع ولو بعارضه والا لم يجر الاستصحاب في كثير من المقامات المسلمة عندهم الا ترى انه لا كلام عندهم في جواز استصحاب الحيوة مع توقفه على امور كثيرة وجودية من الاكل والشرب وغيرهما فانها وان كانت مخالفة للاصل في نفسها الا انها لما كانت من توابع بقاء الحيوة عادة لم يمنع من جريان الاستصحاب فيها قوله وانضمام الاذن في الترك اليه محصله ان الفصل الذي ينضم الى الجنس المذكور حاصل في المقام فان الاذن في الترك لازم لرفع المنع من الترك فيكون الاذن في الفعل باقيا بلا استصحاب اذ ليس اذن باقيا بنفسه بل بالفصل المفروض فاذا ثبت الفصل المذكور بما ذكرناه ثبت بقاء الاذن ح بالاستصحاب وتم المدعى اجاب عن ذلك بقوله موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الخ ويمكن تقرير ذلك بوجهين احدهما ان مفاد رفع المنع من الترك هو الاذن في الترك دون رفع اصل الوجوب فان كان النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك صح ما ذكر دون ما اذا تعلق بالمجموع ثانيهما ان انضمام الاذن في الترك الى الاذن في الفعل موقوف على كون النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك اذ لو تعلق بالمجموع لم يعقل انضمامه اليه ويرد على الاول ان المنع من الترك مرتفع عند نسخ الوجوب قطعا فاما ان يكون هو المرتفع خاصة او يكون المرتفع هو وغيره ومن البين ان رفع المنع من الترك في معنى الاذن فيه في الصورتين فلا فرق اذن بين الوجهين الا ان يقال ان هناك فرقا بين تعلق الرفع بنفس المنع من الترك سواء لوحظ وحده او مع غيره وتعلقه بمفهوم الوجوب فان رفع الوجوب لا يستلزم الاذن في الترك اذ قد يكون مسكوتا عنه او خاليا عن الحكم ويضعفه انه انما يتم بكون استلزام رفع المنع من الترك للاذن فيه عقليا بان يكون نفس الاذن في الترك بعد المنع منه مساوقا لرفع المنع من تركه وح فلا ريب في حصول ذلك عند رفع الوجوب ايض او يتم بكونه لازما عرفيا له حيث ان مفاد رفع المنع من الترك عرفا هو الاذن فيه وان كان الاذن في الترك غير لازم لرفع المنع منه عقلا وح فلا ريب ايض في كون المفهوم العرفي من قوله لا يجب عليك هذا الفعل كونه ماذونا في تركه فلا وجه للفرق بين الوجهين وعلى الثاني بانه لما كان قضية الاصل بقاء الاذن كان النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك وح فيضم الاذن في الترك الى الاذن في الفعل على انضمام الفصل المعين الاذن في الترك اليه مانعا في جريان الاستصحاب نظرا الى عدم العلم بحصول ما يتوقف عليه فانه ان اراد بعدم العلم بحصول ما يتوقف عليه عدم العلم بحصوله في نفسه او عدم العلم بحصول انضمامه اليه اما الاول فضعيف قد عرفت وهنه واما الثاني فلان مجرد الاستصحاب قاض بحصوله فانه اذا كان الاذن في الترك حاصلا وكان الاذن في الفعل مستصحبا حصل انضمام احدهما الى الاخر ولا يعارض الاستصحاب المذكور اصالة عدم الانضمام فان الانضمام امر اعتباري من توابع الاستصحاب المذكور وضرورياته وقد عرفت ان اصالة عدم التابع لا يعارض استصحاب المتبوع والحاصل انه يتوقف استصحاب الجنس على حصول ما ينضم اليه من احد الفصول فاذا حصل ذلك الفصل حصل الانضمام من استصحابه ثم انه قد يبقى في كلامه امور احدها انه ان اراد بالاذن في الترك الاذن المساوي للاذن في الفعل لم يتجه جعله لازما لرفع الوجوب فان اللازم له هو الاذن الاعم وان اراد به المعنى الاعم لم يتجه عده فصلا للاذن في الفعل ضرورة كونه معنى ابهاميا مشتركا بين الاحكام الاربعة كالاذن في الفعل مع انضمام احدهما الى الاخر انما يقال لاشتراكه دائر بين احكام ثلثة فكيف يعقل ح تحصله به وخروجه عن الابهام ثانيها ان المستفاد من كلامه انه لو تعلق النسخ بالمنع من الترك صح ما ذكره من الاستدلال فيحكم ببقاء الجواز الا انه خارج عن محل الكلام وقد عرفت وهنه فان الوجوب معنى بسيط بحسب الخارج فبعد ارتفاع المنع من الترك يرتفع الوجوب من اصله سواء جعلناه فصلا له او لازما ثالثها ان اخراج الصورة المذكورة عن محل الكلام كما يفيده صريح قوله لان النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه غير متجه حسبما مرت الاشارة اليه قوله والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه لا يخفى ان المقتضي للمركب انما يكون مقتضيا لاجزائه من حيث اقتضائه للمركب فاذا فرض ارتفاع المركب ارتفع اقتضاؤه لاجزائه اذ لا اقتضاء بالنسبة اليها استقلالا وانما هي مقتضاة باقتضاء للكل ومع الغض عن ذلك فالمراد بكون الامر مقتضيا للجواز اقتضائه اياه ابتداء او استدامة فان اريد الاول فمسلم ولا يفيد المدعى وان اريد الثاني فممنوع وكونه مقتضيا للجواز حال اقتضاء الوجوب لا يقضي بحصول اقتضائه مع ارتفاع الوجوب وامكان رفع المركب بارتفاع احد جزئيه وارتفاعهما معا فانه اذا جاء الوجهان ولم يعلم خصوص احدهما لم يكن في اللفظ اقتضاء ودلالة على خصوص احد الوجهين فيكون ذلك نظير العام المخصص بالمجمل فكما لا يحكم هناك باخراج الاقل وادراج غيره تحت العام بل يتوقف في الحكم الى ان يجيء البيان فكذا في المقام فليس اذن في الامر اقتضاء لبقاء الجواز الا ان يقال ان المقتضي ثبوت الجواز في ضمن ثبوت الوجوب قاض ببقائه من جهة الاستصحاب فليس المقتضي

الاستنا الى الدلالة اللفظية وكون اللفظ مقتضيا لبقا الجواز بل المقتضي له هو الاستصحاب بعد دلالة اللفظ على حصوله وقد مر عليه ما مرت الاشارة اليه قوله
لان الفصل علة لوجود الحصة كما انه كان مراده من علية الفصل للجنس ان وجود الجنس مستند الى وجود الفصل بان يكون المتأصل بحسب الوجود في الخارج هو الفصل
ويكون الجنس موجودا بوجود الفصل تبعا له لاتحادهما هناك وجودا واحدا ينسب اصالة الى الفصل وتبعا الى الجنس فهما متحدان بحسب الوجود نعم يتصور العلية
الحقيقية في الانواع المركبة بين ما يحاذي الفصل والجنس فيهما متغايران بحسب الوجود وقد يقال ان المراد من علية الفصل للجنس انه علة لصفة الجنس الذهني
لذلك بانتفا الجنس في الخارج كالتعيين وزوال الابهام فهو علة له من حيث انه موصوف بتلك الصفات والا فليس علة له في العقل والا لزم ان لا يعقل الجنس بدون
الفصل ولا في الخارج لانتفاء التغاير في الوجود وامتنع الحمل واستخبر بما فيه كيف لو اريد ذلك لم ينفع المستدل في شيء اذ لا ربط لذلك بانتفا الجنس في الخارج من
جهة انتفا الفصل حسبما ادعاه المستدل قوله فعلى انهما معلولان لعلة واحدة لا يخفى ان القول المذكور وان تم كان في ثبوت ما يريده المستدل فانهما اذا كانا
معلولين لعلة واحدة كان زوال احدهما كاشفا عن زوال العلة القاضي بزوال المعلول الاخر فالتمسك في دفع الاستدلال لا يتبعها من الاحتمال مما لا وجه له و
يدفعه انه ليس المقصود من ابدا الاحتمال المذكور الا دفع الحكم بكون الفصل علة للجنس وبيان كون ذلك من المسائل الخلافية والمقصود من ذلك عدم وضوح الحال
في المسألة لاحتمال الوجه في القولين المذكورين حتى يكون كل منهما كافيا في اثبات المقصود قوله ولا نم ان ارتفاعه مطلقا ما ذكره ظ بالنسبة الى بعض العلل
الناقصة كالشرط واما العلة المقومة لوجود المعلول فلا يعقل ذلك فيه سيما في المقام لما عرفت انه لا تغاير بحسب الخارج بين الجنس والفصل وانهما متحدان في
الوجود متغايران في لحاظ العقل وتحليله وح فيقال ان الموجود بالذات هو الفصل والجنس انما يوجد تبعا له من جهة الاتحاد به فكيف يعقل ح بقاء وجود الجنس
بذلك الوجود بعد انتفاء الفصل المفروض غاية الامر امكان حصول حصة اخرى منه بوجود فصل اخر قوله مقتض لثبوت الاذن فيه قد عرفت ان ما دل على اقتضا الاذن
في الفعل على الوجه الشامل للاباحة وغيرها مما عدا الحرمة ثم وليس فصلا وانما دل على اقتضا الاذن في الفعل على الوجه الذي يساوي الترك ثم قوله ظهر انه لا دليل له
انه مذاهب في كون المراد بقولهم بقي الجواز في عنوان المسألة هو الجواز بالمعنى الاخص وقد عرفت ان انتفاء البقاء اليه غير متجه وما يذكره من التوجيه لا يصحح
ذلك والحاصل ان ارادة المعنى المذكور بعيد عن التعبير المذكور جدا ثم انك قد عرفت ان ما يفيد بقاء الجواز بالمعنى الجنسي على فرض صحته انما هو الاستصحاب
دون الامر فانه بعد تعلق النسخ به ودورانه بين الوجهين لا يبقى هناك دلالة لفظية على بقاء الجنس حتى يصح القول بثبوته بالامر وقد يوجه ذلك بان المراد
استناد ثبوت الجواز الى الامر في الجملة ولو باستناد ثبوته الاولي اليه واستناد بقائه الى الاستصحاب قوله فان قيل رفع المركب اه يمكن تقرير الايراد المذكور بوجهين
احدهما ان يكون معارضة واثباتا لانتفاء المقتضي في المقام بان يقال ان نسخ الوجوب رفع له في الخارج وكما يكون رفع المركب برفع احد جزئيه كذا يكون برفعهما
معا فبعد ثبوت الرافع المذكور ودورانه بين الوجهين لا يبقى دلالة في لفظ الامر على بقاء الجواز فيرجع الى ما قررناه من الايراد عند تقرير الاحتجاج فالمقصود من
قوله لم يعلم بقاء الجواز عدم دلالة اللفظ عليه المقتضي لبقائه فلا يعلم بقائه وقوله في الجواب ان الظ يقتضي البقاء يعني بقاء الجواز لتحقق مقتضيه وهو اي
الامر الدال عليه قبل النسخ فيقتضي الاستصحاب بقائه فيحصل الايراد دفع الاقتضاء اللفظي ومحصل الجواب تسليم ذلك والتمسك بمجرد استصحاب الجواز ثانيهما
ان يكون منعا لوجود المقتضي لدوران الامر فيه بين وجهين يكون المقتضي موجودا على احدهما منتفيا على الاخر فلا يعلم ح بقاء الجواز بعد رفع الوجوب نظرا الى
عدم العلم بثبوت مقتضيه وتوضيحه ان يقال ان الموانع الحاصلة قد تكون مانعة من تاثير المقتضي مع كونه مقتضيا في حال المنع الا انها لا تؤثر لوجود
المانع وقد تكون مانعة لاصل اقتضاء المقتضي حتى انه لا يكون مقتضيا اصلا بعد وجود المانع فالاول يمكن التمسك في دفعه عند الشك في حصوله باصالة
عدم المانع بخلاف الثاني فانه مع احتمال وجود المانع المفروض لا علم بوجود المقتضي اذ الشك في حصول المانع المفروض يرجع الى الشك في حصول المقتضي والمفروض
في المقام من هذا القبيل فانه وان كان رفع المركب هنا برفع جزئيه لم يبق هناك مقتضي الجواز واذا رجع الحال الى الشك في وجود المقتضي فلا يتم ما ذكره من
الحكم بوجود المقتضي وح فمحصل الجواب انه لما كان المقتضي حاصلا قبل طرو المانع المذكور فالاصل بقاؤه الى ان يثبت خلافه وقضية ذلك بقاء الجواز لبقاء
مقتضيه لكن يرد عليه ان مجرد بقاء استصحاب المقتضي غير نافع في المقام اذ لا اقل في مداليل الالفاظ من حصول الظن فلا يعول فيها على مجرد الاصل وعدم
حصول الظن في المقام كما قد يومي اليه قوله ان الظ يقتضي البقاء ممنوع بعد دوران الامر في رفع المركب بين الوجهين المذكورين وكون احدهما اقرب الى الاصل
لا يفيد الظن بارادته كما هو الحال في تخصيص العام بالمجمل وقد مر تفصيل الكلام فيه في محله ويمكن تقرير الجواب على الوجه الاول ايض بان يراد به اجراء الاستصحاب
بالنسبة الى نفس الجواز وان لم نقل بجريانه بالنسبة الى نفس المقتضي ولم نحكم ببقائه بعد طرو النسخ الا انه لما كان المقتضي موجودا قبل النسخ والجواز حاصلا
به كان الجواز مستصحبا الى ان يثبت خلافه وان كان وجود المقتضي بعد النسخ مشكوكا فيه فانه لا ينافي جريان الاستصحاب بالنسبة الى الجواز وعلى هذا يكون الضمير
في قوله والاصل استمراره راجعا الى الجواز او ما يعمه لا الى المقتضي فظهر بما قررناه اندفاع ما اورد في المقام من عدم ارتباط الايراد المذكور بشيء من مقدمات
المستدل ولا يصح جعله معارضة بل هو منع للمدعى بعد الاستدلال عليه كما ذكر من الايراد على الاستدلال بالوجه الثاني من الوجهين المتقدمين واحتمل انه يكون
ذلك هو مراد المورد لكنه خلط في تقريره الامر في تقرير الاستصحاب بالنسبة الى نفس الجواز الظاهر كون السؤال في بقائه لا بقاء مقتضيه انت بعد التامل فيما ذكر تعرف ضعف
جميع ذلك فلا حاجة الى التطويل قوله والجواب المنع من وجود المقتضي اورد عليه بان ما ذكره سند المنع لا ربط له بنفي وجود المقتضي فان عدم حصول المقتضي
لا يدل على عدم وجود المقتضي لامكان انتفاء اثره لاجل وجود المانع ويدفعه ان المقتضي للجواز حسبما يؤول اليه كلام المستدل هو الاستصحاب وهو مدفوع بما
سنبينه فيكون ما ذكره دفعا لثبوت المقتضي وحينئذ فدفعه مبني على عدم امكان بقاء الاذن بنفسه مع ذلك بما قرره ولو على القول بعدم علية الفصل للجنس
فالايراد المذكور كانه بالنظر الى بادي الرأي مع قطع النظر عن ملاحظة ما ذكره في الجواب اما بعد التامل فيه فلا مجال للايراد المذكور اصلا كما لا يخفى وقوله في اخر كلامه
فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي صحيح في ذلك قوله لانا نحصر الاحكام في الخمسة لا يخفى انه لا بد ان يكون للاذن في الفعل مرتبة معينة بحسب
الواقع من البلوغ الى درجة المنع من الترك وعدمه وبلوغه في الثاني الى درجة رجحان الفعل وعدمه وبلوغ الترك في الثاني الى درجة الرجحان وعدمه ولا يعقل خلوه عن

احد المراتب

احد المراتب المذكورة فبعد الحكم بتحقق الاذن في المقام يتبعه القول بحصول احدى تلك المراتب عدا سوى المرتبة الاولى غاية الامر انه لا بد من القول
بحصول ما يوافق الاصل منها بعد تحقق الاذن ولا يمكن ان يعارضه اصالة عدم الخصوصية المذكورة فان تلك الخصوصية مما يتبع بقاء الاذن وقد عرفت ان
اصالة التابع لا يعارض اصالة بقاء المتبوع كما يعرف ذلك من تتبع موارد جريان الاستصحاب كما مرت الاشارة اليه قوله لكان معارضا باصالة عدم القيد
قد عرفت ان الاذن في الترك حاصل على الوجهين فلا وجه للقول باصالة عدمه الان بقائه مع تعلق النسخ بالجميع لا يحصل هناك اذن في الترك وهو كما
ترى كما تقدمت الاشارة اليه نعم قد يتخيل ان الانضمام ايض على خلاف الاصل وهو مما يحتمل بنا على بقاء الجواز فيكفي ذلك في معارضة الاستصحاب المذكور
وكانه اشار الى ذلك بقوله فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي وفيه ما قد عرفت من ان الانضمام امر اعتباري تابع لبقاء الاذن فلا يمكن ان
يعارض به اصالة بقائه هذا ونختم الكلام في الاوامر بذكر مسائل يتعلق بها قد تداولها في جملة مباحثها ولم يتعرض المص لبيانها ونحن نفصل الكلام
فيها على امور احدها انه اذا تعلق الامر موقت فهل يفوت الفعل بفوات الوقت وانه لا يسقط وجوب اصل الفعل بالفوات ويجب الاتيان به بعد الوقت ام
لا اذ لا يثبت وقد يكون وجوب القضاء بالامر الجديد بناء على الاول او بالامر الاول على الثاني قولان وهذه المسألة جزئية من قاعدة كلية وهي انه اذا تعلق الامر
بمقيد ثم فات المقيد او لم يتمكن المكلف من الاتيان به كذلك فهل يجب الاتيان بالمطلق ولا سواء كان تقييده زمانا ومكانا او الة او كيفية خارجة ونحوها
وهي قريبة الماخذ من المسألة المتقدمة بل المناط فيهما واحد في الحقيقة كما اشرنا اليه ثم وهنا مسألة اخرى نظير المسألة المذكورة وهي انه اذا تعلق الامر بالكل
فلم يتمكن المكلف من الاتيان ببعض اجزائه فهل يسقط التكليف بالكل او انه يجب الاتيان به على حسب ما يتمكن من اجزائه الا ان يقوم دليل على السقوط وايض
اذا تعذر له الاتيان ببعض اجزائه فهل الاصل حصول الامتثال على قدر ما اتى به منها او انه لا امتثال الا باداء الكل ونحن نفصل البحث في جميع العقود المذكورة
انشاء الله الا انا نتكلم اولا فيما هو محل البحث في المقام ثم نتبعه بالكلام في سائر الامثال فنقول اذا صدر من الامر توقيت الفعل بزمان مخصوص فاما ان يتعلق الامر
بالفعل مقيدا بالزمان المفروض او يتعلق بالفعل مط ثم يامر باتيانه في الوقت المعين وعلى التقديرين فاما ان يعلم ان المط حصول المقيد انما هو مقيدا و
يعلم كون كل من المطلق والخصوصية مطلوبا له او لا يعلم شيء من الامرين والحال في الاول والثاني ظ واما الثالث فمحل الاصل الحاقه بالصورة الاولى او
الثانية اختلفوا فيه على قولين والمعروف بينهم هو الاول قالوا بتوقف وجوب القضاء على امر جديد وقيل بعدم توقفه بالامر ووجوب القضاء بعد فوات
الوقت من جهة الامر الاول وبنى بعضهم الخلاف في ذلك على ان المامور به من قولنا صم يوم الجمعة شيئان في الخارج او شيء واحد فالمطلق والخصوصية
متعددان بحسب الوجود الخارجي في الاول ومتحدان على الثاني وان تعددا بحسب المفهوم الذهني وعبر عن كل منهما بلفظ وجعل ذلك مبنيا على الخلاف
في كون الجنس والفصل متميزين بحسب الوجود الخارجي او متحدين ومقصوده ان اتحاد المطلق والخصوصية بحسب الوجود مع تعلق التكليف بالمقيد قاض
بانتفاء التكليف بالمط بعد فوات قيده قطعا اذ المفروض انتفاء المامور به بفوات ذلك قطعا وتكليفه بحصة اخرى من المطلق يتوقف على امر جديد فلا يعقل
القول بوجوب المطلق بالامر الاول واما اذا قيل بكونهما شيئين بحسب الوجود بعد تعلق الوجوب بهما يتجه القول ببقاء وجوب المط بعد فوات القيد
استصحابا للوجوب الثابت حال وجود القيد من غير قيام دليل على ارتفاعه بارتفاعه واورد عليه تارة بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء
بالفرض من الاول ولا ينافي كونه بامر جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر الاتيان بهما مجتمعين مع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع واخرى بانه لا يفيد كونهما شيئا
واحدا في نفي كون القضاء بالامر الاول لاحتمال كون المراد هو الاتيان بالمطلق لا بشرط الخصوصية وانما ذكر المقيد لحصول المطلق في ضمنه من غير اعتبار
الخصوصية الحاصلة معه فلا ينتفي المطلق بفوات القيد واورد على الاول بما عرفت من ان المامور به اذا كان متعددا في الخارج لم يكن مجرد زوال احدهما
قاضيا بزوال الاخر وقضية الاصل ح بقائه نعم لو علم اناطة احدهما بالاخر في ثبوت الحكم ثبت ذلك الا انه غير معلوم بخلاف ما اذا كانا متحدين في الخارج
فان ارتفاع احدهما عين ارتفاع الاخر ويدفعه ان ذلك لو تم فانما يتم اذا تعلق الوجوب بكل من الامرين وشك في ارتباط وجوب احدهما بالاخر فانه قد يتوهم ح
باصالة عدم ربط الامر باحدهما للاخر بالاخر مع انه مشكل ايض واما اذا قيل بتعلق الامر بهما معا من غير تعلقه بخصوص شيء منهما الا بالتبع على نحو وجوب المقدمة
على القول به فلا مجال لما ذكر فانه مع الشك في تعلق الامر بالمجموع من حيث هو مجموع او بخصوص كل منهما لا يعقل القول بكون الاصل تعلقه بكل منهما ولا
لاستصحاب بقاء وجوب احدهما بعد انتفاء الاخر وح فالايراد المذكور متجه جدا لكن يرد على الثاني خروج الفرض المذكور عن محل النزاع فان مورد البحث ما اذا
كانت الخصوصية مطلوبة في المفروض توقيت الوجوب وكون الخارج عن الوقت قضاء فلا وجه لابداء الاحتمال المذكور ثم انهم اختلفوا في ان المط بالامر هل
هي الطبيعة المطلقة والماهية الكلية الطبيعية او خصوص الافراد والجزئيات المندرجة تحت تلك الماهية على قولين والاكثر على الاول والمحكي عن جماعة
منهم الحاجبي هو الثاني حجة القول الاول ان المتبادر من الامر هو طلب مطلق الطبيعة حسبما مرت الاشارة اليه مرارا عديدة فيكون حقيقة في ذلك لان الاصل
في الاستعمال الحقيقة وانهما ماخوذة من المصادر الغير المنونة والمعرفة وهي حقيقة في الماهية المطلقة حسبما هو المتبادر منها والمحكي فيه عن السكاكي اجماع اهل
العربية ومفاد الصيغة بحكم التبادر ليس الا الطلب فيكون مفاد الامر هو طلب الطبيعة فلا دلالة فيها على طلب الفرد ويرد على الاول انه ان اراد به عدم دلالة
الصيغة بمقتضى التبادر على تعلق الطلب بالخصوصية الماخوذة في الفرد ليكون التكليف منوطا بالطبيعة والخصوصية معا فالامر كما ذكر ولا يظهر من كلام
القائل بتعلقه بالفرد ارادة ذلك لوضوح فساد ان الخصوصيات اللاحقة للافراد لا تندرج في مفاد الامر حتى تفيد الصيغة تعلق الطلب بها وكذا
الخصوصية المطلقة على انها لا تجعلها جزئية ليقضي بتعلق الامر بجزئيات الطبيعة على ما هو منظور القائل المذكور وان اريد به عدم تعلق الطلب بافراد
الطبيعة بملاحظة كونها مصاديق لتلك الطبيعة وكون الطبيعة ملحوظة على وجه يسري الحكم منها الى افرادها فيكون المحكوم عليه في الاخبار انما هي الافراد
المندرجة تحتها كما هو في القضايا المحصورة ويكون الطلب في الانشاءات متعلقا بمصاديقها من حيث كون الطبيعة عنوانا لها كما توهم بل ليس المفهوم عنه من
القضايا المتعارفة الا ذلك فانه اذا قيل الصلوة واجبة والبيع حلال ونحو ذلك كان المفهوم منه هو ما قلناه حسبما نصوا عليه في بحث المعرف باللام وان سبق

كونها محصورة كلية بدليل الحكمة وان كانت المهملة في قوة الجزئية عند المنطقيين وكذا المفهوم من صلّ او بع فان المطلوب هو الصلوة او البيع من حيث كونه عنوانا للمتعدد فيكون الطلب فيه متعلقا بالمتعدد على ما هو الحال في القضية حسب ما ذكرنا فيلغ ما من صلّ والصلوة واجبة واحد فيكون المتبادر من اللفظ هو الطبيعة المطلقة لا ينافي تعلق الطلب بالمتعدد نظرا الى كون الطبيعة عنوانا له وحمل كلام القائل بتعلق الاوامر بالجزئيات على ارادة ذلك غير بعيد بل هو الظاهر فلا دلالة في التبادر المدعى على دفع القول المذكور ومن ذلك يظهر الحال في الدليل الثاني فان كون معنا المادي هو الماهية لا بشرط شيء لا ينافي كون المطلوب مصاديق تلك الماهية اذ الماهية قد تعتبر بحيث يسري الحكم الى افرادها ويكون الحكم عليها حكما على افرادها وقد يلحظ بحيث لا يسري الحكم منها الى الفرد كما في القضية الطبيعية ومن البين ان الشايع في الاستعمالات هو الاول فمطلوبية الماهيات على الوجه المذكور عين مطلوبية الافراد على الوجه الذي قررناه فلا منافاة فيما ذكر للقول بكون المطلوب هو المصاديق والجزئيات ولذا تراهم يحكمون في بحث الفور والتراخي والمرة والتكرار بان المطلوب بالامر مطلق الطبيعة من دون ان ينافي ذلك القول بكون متعلق الامر في الحقيقة هو الافراد نظرا الى كون الطبيعة عنوانا لها فانا لا كلفنا بحسب فهم العرف بتحقق المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وعدم مدخلية الخصوصيات المعينة في الامتثال لا ينافي الحكم بتعلق الحكم بالافراد على الوجه الذي قررناه نعم انما ينافيه لو اخذ الافراد متعلقا للحكم بخصوصياتها وهو فاسد جدا خارج عن مقتضى فهم العرف قطعا اما ما ذكره بعض الافاضل من ان الظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد لا ينكر ايضا كون معنا اللفظ في العرف واللغة على جهة الحقيقة هو طلب الطبيعة ضعيف لانهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد فانهم يقولون في بحث المرة والتكرار والفور والتراخي وغيرها ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية لكنه يدعي الخروج عن مقتضى الحقيقة لقيام القرينة عليه على ما مر من حكم العقل حسب ما يأتي الاشارة اليه الى شبهتهم ليس على ما ينبغي اذ قد عرفت عدم المنافاة بين القول بكون الصيغة موضوعة لطلب الطبيعة وكون المطلوب في الحقيقة هو مصاديق الطبيعة وجزئياتها نظرا الى كون الطبيعة عنوانا لتلك الجزئيات ومرآتا لملاحظتها والحكم عليها حسب ما بيّنّا فلو قال القائل المذكور بكون متعلق الاوامر هو المصاديق تمام يرد بذلك من دون دافع اصلا والتزام الخروج من وضع اللفظ والتجوز فيه على ما يقتضيه الثاني النسبة الى معظم تلك الصيغ مما لا يصح اسناده الى الجماعة ولا يحتج للقول بذهاب هؤلاء ونظائرهم من اهل العلم اليه حجة القول الثاني ان التكليف انما يتعلق بالممكن دون المح وما يمكن حصوله في الخارج ليس الا الجزئيات الخاصة دون الماهية المطلقة لاستحالة وجود المطلق في الخارج لم يتشخص ويتقيد واجيب عنه بان ما يستحيل وجوده خارجا هو الطبيعة بشرط لا واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة ولا يستلزم ذلك مطلوبية الطبيعة ويرد عليه ان الطبيعة اللابشرط اما ان يكون في ضمن بشرط لا او في ضمن اللابشرط والاول مستحيل في الخارج فيستحيل التكليف به فتعين ان يكون الثاني هو المكلف به فتعلق التكليف بالمطلق انما ينصرف الى الممكن من قسميه بمقتضى ما ذكره في الاحتجاج من اختصاص التكليف بالممكن فكون الجامع بين الوجهين ممكنا لامكان احد قسميه لا يقضي بتعلق التكليف بالمطلق على اطلاقه ليكون مرآتا لملاحظة افراده كك بل انما يفيد ذلك بالممكن على حسب ما ذكر فيكون الطبيعة مامورا بها من حيث كونها عنوانا للافراد والجزئيات على ما هو الحال في المحصورات ثم ان ما ذكره من كون الفرد مقدمة لحصول الطبيعة فاسد جدا ضرورة ان النسبة بين الطبيعة والفرد اتحادية وانحلال الفرد الى الطبيعة والخصوصية انما هو في العقل فليس الفرد في الخارج الا امرا بسيطا والمتصف بالوجود هو الطبيعة الخارجية المتحدة بالخصوصية وهو بعينه الفرد فكيف يعقل ان يكون مقدمة للواجب مع وضوح لزوم التغاير بين المقدمة وذي المقدمة وايض لا توقف لايجاد الطبيعة على ايجاد الخصوصية بل الخصوصية من لوازم ايجاد الطبيعة فكما ان الطبيعة ما لم يتشخص لم يوجد كذا ما لم يوجد لم يتشخص والحاصل ان وجود الطبيعة في الخارج يلازم وجود الخصوصية فهي انما توجد على الوجه المذكور وذلك لا ربط له بالتوقف وقد عرفت في بحث المقدمة ان الحكم فيما يلازم الواجب غير حكم المقدمات ومع الغض عن جميع ذلك فلو صح ما ذكره كانت الخصوصية مقدمة لحصول الطبيعة لا ان يكون الفرد مقدمة للطبيعة فان الفرد ملتئم من الطبيعة والخصوصية والمفروض ان الخصوصية الحاصلة مقدمة لوجود الطبيعة الحاصلة به واين ذلك من كون الفرد مقدمة للطبيعة حسب ما ذكره والتحقيق في الجواب انه ان اريد بها انما تعلقه القدرة بالفرد اعني الطبيعة المنضمة الى الخصوصية لزم ان يكون المطلوب هو الطبيعة والخصوصية معا فهو فاسد لمقدورية الطبيعة ايضا فالامر انما يتعلق بالفرد من حيث انطباقه على الطبيعة من دون ان يكون الخصوصية ملحوظة في الامر فعدم تعلق القدرة بالطبيعة من غير انضمام الخصوصية لا يقضي الا بتعلق التكليف بالمنضم اليها وذلك اعم من تعلقه بالطبيعة المنضمة الى الخصوصية مع خروج الخصوصية عن كونها متعلقا للتكليف وكون الخصوصية متعلقا للتكليف ايضا فلا دلالة له في ذلك على تعين الثاني كما هو المدعى وان اريد ان الحكم المذكور لا يمكن تعلقه الا بالفرد فان المقدور انما هو الفرد والحكم انما يتعلق بالمقدور دون الوجه الاخر حيث لا يتعلق به القدرة فذلك مسلم لكنه لا يقضي الا بثبوت الحكم المذكور للفرد من حيث انطباق الفرد على تلك الحقيقة ولا دلالة فيه على وجوب الخصوصية ايضا فان اريد به الوجه الثاني فلا دلالة في ذلك عليه ايضا كما عرفت ومايق من ان الفرد الماخوذ على الوجه المذكور ايضا كلي لصدقه على افراد كثيرة ولا دلالة فيه على ثبوت الحكم لخصوص شيء من الافراد فالمفسدة المذكورة جارية فيه لعدم تعلق القدرة عليه الا في ضمن خصوص الافراد ولو اريد ايجاب خصوص الفرد المعين فهو مع خروجه عن مقتضى القول المذكور مما لا دلالة في اللفظ عليه قطعا مدفوع بان ما تعلق به الحكم ليس مفهوم الفرد ليكون ايضا كليا صادقا على افراد عديدة بل المقصود ثبوت الحكم لمصداق الفرد يعني ان الحكم الثابت للطبيعة انما لوحظ ثبوته من حيث انطباقها على مصداق الفرد ليكون الحكم الثابت لها ثابتا لمصداقه فليس المقصود الا ثبوت الحكم للفرد الخاص بحسب الواقع من حيث انطباقه على الطبيعة وانما ذلك من اعتبار الفرد مفهوما مستقلا كليا حسب ما يتوهم واذا الواجب كل من الافراد وحصول التخيير بينها انما هو من جهة انتفاء الدليل على العموم وحصول الطبيعة المنضمة في الفرد بكل منها فيقضي الامر المتعلق بها بالاجتزاء عند اداء ايها كان فهو تخيير عقلي حاصل من ملاحظة القدرة وليس الفرد هنا الا واجبا اصليا نفسيا من غير ان يتحقق هناك وجوب غيري تبعي اصلا فما يتوهم من ان وجوب الفرد هناك وجوب تبعي من باب المقدمة وليس الطبيعة واجبة بالوجوب الاصلي النفسي مما لا وجه له كما هو ظ من التأمل فيما قررناه نعم وجوب الخصوصية الماخوذة في الفرد الخاص بملاحظة ذاتها وجوبا بالغير لو تعلق

الوجوب

الوجوب به كك مثلا اذا قلت النار حارة كان ثبوت الحرارة لفرد النار من حيث انه فرد منه ثبوتا اصليا بالذات وكان ثبوته لغير ذلك من المفاهيم المتحدة به ثبوتا بالعرض من حيث اتحاد تلك الطبيعة سواء كانت خصوصيات او كانت مفاهيم عامة كثبوت الحرارة للجسمية المطلقة او للجوهر او للممكن او الخشب ونحوها فليس في المقام وجوبان ينسب احدهما الى الطبيعة المطلقة والاخر الى الخصوصية او الفرد الذي ذكرنا والافراد وان كانت متعلقة للتكليف على حسب ما قررناه الا ان جهة التكليف بها امر واحد هو الطبيعة المطلقة التي هي العنوان لتلك الافراد فالفرق واضح ثالثها انهم اختلفوا في ان الامر بالامر بالشيء هل هو امر بذلك الشيء حتى يكون المامور الثاني مامورا من الاول ولا فيه قولان احدهما انه ليس امرا بذلك الشيء ذهب اليه جماعة منهم مه في يه ويب والامدي في الاحكام وحكاه في المنية عن المحققين وثانيهما انه امر بذلك الشيء حكاه في المنية عن قوم واختاره بعض المتاخرين من اصحابنا ثم ان الظاهر ان الخلاف في المقام ليس من جهة الوضع اذ لا يتوهم القول بكون الامر بالامر بالشيء موضوعا للامر للمامور بذلك الشيء وكذا الظ انه لا يحتج للقول باستلزام الامر بالامر لذلك لزوما عقليا لا يمكن الانفكاك بينهما وانما الكلام ح في اللزوم العرفي بحيث يستلزم الامر بالامر بذلك بحسب فهم العرف حجة الاولين وجوه احدها انه لو كان امرا للاخر لكان الاطفال مكلفين شرعا بالصلوة لقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وهو خلاف الاجماع بل الضرورة ثانيها انه لو قال احد لغيره مر عبدك ان يفعل كذا لم يعد متعديا على عبد الغير ولو كان الامر بالامر امرا لكان امرا لعبد غيره متعديا عليه ثالثها انه لو امر ان يامر غيره بشيء ثم نهى ذلك الغير عن فعل ذلك لم يعد ذلك تناقضا ولو كان الامر بالامر امرا لكان تناقضا فانه بمنزلة ان يقول له افعل لا تفعل رابعها انه لو كان الامر بالامر امرا لما جاز ان يقول لغيره مر بكذا مثلا لكونه ح امرا لنفسه وهو واضح البطلان ويرد على الاول ان ذلك خارج بالاجماع وليس القائل بكون الامر بالامر امرا الا مدعيا ظهوره في ذلك فلا مانع من قيام الدليل على خلافه وايض فليس الامر المذكور وجوبيا لعدم وجوب التمرين على الولي بل المراد به الندب وح فلا مانع من كونه امرا من الشارع للطفل لامكان تعلق الامر الندبي به فيكون ذلك دليلا على كون عباداته شرعية ويكون ذلك من ثمرات المسئلة وعلى الثاني ان امر عبد الغير اذا كان بواسطة مولاه لم يعد تعديا وانما يكون تعديا لو كان على وجه الظلم لو سلم كون مجرد الامر كك وعلى الثالث ان القائل بكون الامر بالامر بالشيء امرا انما يقول بكونه ظاهرا في ذلك فاذا قام الدليل على خلافه كما في المثال المذكور فلا اشكال في عدم افادته ذلك من التناقض كيف ولا يزيد ذلك على دلالة الحقيقة ولا يتوهم تناقض لو قام هناك دليل على ارادة خلافه وبمثل ذلك يجاب عن الرابع احتج القائل بكونه امرا بالشيء بان ذلك هو المفهوم منه بحسب العرف الا ترى انه لو قال الملك لوزيره مر فلانا بكذا لم يفهم منه عرفا الا كون السلطان امرا اياه بذلك الشيء واجيب عنه بالمنع من فهم العرف مط وفهم ذلك في المثال المفروض بقرينة المقام لكون الوزير مبلغا لا اصيلا ولا كلام فيه مع قيام القرينة ولا لخصوص المقام عليه هذا تمام ما ذكروه من ادلة الطرفين مع بيان ما يرد عليه وتوضيح الكلام في المقام ان البحث هنا في امرين احدهما ان الامر بالامر بالشيء هل هو امر بذلك الشيء وان لم يتحقق امر من المامور بالامر اولا وهذا هو الظ من العنوان والثاني انه لو امر المامور بذلك الشيء هل يكون امرا من قبل الامر بالامر سواء كان امرا في الحقيقة من قبل المامور اولا او انه لا يكون امرا الا من المامور ثم نقول ان الامر بالامر اما ان يامر به مط او يامره بالامر من قبل نفسه او من قبل الامر وعلى كل حال فالمامور بالامر اما ان يامره من قبل الامر او من قبل نفسه او من قبلهما معا كمطلق الامر او لا يلاحظ شيئا من الوجوه المذكورة فان امره بالامر من قبل الامر وتحقق الامر منه فلا شك في كونه امرا من الامر اذ لا مانع من التوكيل في الامر فان وقع الامر على الوجه المذكور لم يكن امرا من الامر بالفعل بل انما يكون في الحقيقة امرا من الامر بالامر وهل يكون مجرد امره بالامر امرا وان لم يتحقق الامر من الامر وجهان احدهما ان يكون ذلك الامر امرا للاخر بذلك الفعل فيجب عليه الفعل اذا بلغه ذلك وان لم يامره الاخر وكان هذا هو الظ في العرف لدلالة ذلك على كون الفعل محبوبا للامر به لو توهم منه هو مغنى الامر ولذا لو بلغه ذلك ولم يفعل عد عاصيا في العرف وذمه العقلاء وصح له عقوبته وان لم يامره الاخر اذا كان ممن يجب عليه اطاعة الامر ثانيهما انه لا يكون مامورا الا بعد امر المامور فان مجرد الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء بحسب اللغة ضرورة ان الامر بالشيء هو ايقاع طلب الشيء وليس الامر بالامر به الا ايقاعا لطلب الامر به وهو غير ايقاع طلبه في نفسه ولا دلالة فيه ايض اذ قد يكون مطلوب الامر ايقاع المامور لذلك الشيء بعد امره من امره بالامر لتعلق المصلحة بفعله بعد ذلك ولا يريد ايقاعه الفعل من دون ذلك وانت خبير بان ما يقتضيه اللفظ على مقتضى اللغة هو الوجه الاخير الا ان الغالب بحسب الارادة هو الوجه الاول لقضاء شواهد الاحوال به بحسب المقامات فان قضت به بحسب المقام فلا اشكال والا فالظ حمله على ما هو الاغلب ويشهد له ملاحظة فهم العرف حسب ما مرت الاشارة اليه نعم لو قام في المقام قرينة تمنع من الحمل عليه تبعت ولا كلام ح هذا اذا اريد بالامر امره به استقلالا واما اذا اريد به تبليغ الامر بصيغة الامر فلا اشكال في كونه امرا به وان لم يامره به الامر اذ لا دخل للتبليغ الامر في تحقق الامر والظ ان ذلك مما لا خلاف فيه هذا كله اذا تعلق امره بشيء مخصوص واما اذا قال له مره عني بما شئت فالظ انه لا يكون الاخر مامورا الا بعد امر الاخر كما يشهد به العرف ويدل عليه اللفظ بحسب اللغة ولو قال مره عني بان يأتي ما يجب فعله ففيه وجهان ولو قال له مره عني بان يأتي بما يجب فالظ انه كالصورة الاولى وان امره بالامر من قبل نفسه فالظ انه لا اشكال في عدم كونه امرا منه بذلك الشيء بمجرد ذلك قبل تحقق الامر من الامر وهل هو امر منه بذلك الشيء بعد تحقق الامر من الاخر وجهان من ان ذلك الامر لما كان حاصلا عن امره فكان قائما مقام امره وان مفاد الامر بالفعل هو لزوم الفعل عند الامر وفي امره بالامر به دلالة في العرف على كون ذلك الفعل محبوبا له مطلوبا عنده ومن هنا يتضح احتمال كونه امرا به من دون امر الاخر ومن انه قد يكون مطلوب الامر مجرد امر الاخر به من غير ان يكون للامر بالامر مصلحة في ايقاع الفعل فلا دلالة فيه على تعلق امر الامر به اصلا وهذا هو الاظهر ومجرد كون ذلك الامر عن امره لا يفيد تعلق امره به والدلالة العرفية في هذه الصورة ممنوعة نعم لو قامت هناك قرينة على ارادة وقوع الفعل منه فهو المتبع فح قد يكون امرا بعد امر المامور به وقد يكون امرا به مع قطع النظر عن امره به ايض على حسب ما يقوم عليه شواهد الاحوال وقراين المقام وان امره بالامر واطلق فالظ انه ليس محل البحث في المقام على ما يقتضيه ظ تعبيرهم ويجري فيه ما ذكرناه من الكلام في المقامين من كون مجرد الامر المذكور امرا للثالث اولا بذلك الفعل مع قطع النظر عن امر الثاني له ومن كون امر الثاني اياه بمنزلة امر الاول له ثم ان مفاد ما مر الاول فقد عرفت ان الظ من اللفظ الا ان كون مجرد امره بالامر امرا للثالث محل نظر وليس في افادته ذلك الا من جهة قضاء العرف بارادة التبليغ وجريان المخاطبات على ذلك بحيث ينصرف الاطلاق اليه ولذلك غلط القول

فتصول بافادته عند الاطلاق على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام نظرا الى الوجه المذكور غير متجه فلا ظهور عدم دلالته على كونه امرا للثالث الا ان يقوم شاهد
في المقام على ارادة التبليغ بحيث ينصرف اليه اللفظ وح فلا كلام وكذا لو قام في المقام شاهد على كون نفس الفعل محبوبا عنده مطلوبا لديه وان تحقق طلبه
في الظاهر بواسطة امر الاخر به بعد علم المامور بذلك يجب عليه لو مع قطع النظر عن امر الثاني واما الثاني فلا يبعد قضاء الاطلاق بها اما لكونه توكيلا
في الامر فيكون الامر الثاني به عين امر الامر الصادر من الاول قائما مقامه فان الامر بالشيء من جملة التوكيل فيكون الامر الاول توكيلا للثاني وامر الثالث بالفعل حيث
امره بامره واما لافادة امره بالايجاب طاعته على الاخر الا ترى انه لو قال لعبده كلما امرك به ابني وما احببت بحق ذلك فادعه فانه يفهم منه للعبد نفيا للاوامر ولايتا
بما يحبه ويرتضيه وح فيكون الثالث مامورا من الثاني اولا ومن الاول بواسطة امر الثاني به من جهة ايجابه لطاعته لا لكون خصوص الفعل مطلوبا من قبل الاول
كما ان ايجاب الله تعالى طاعة المولى على العبد قاض بكون العبد مامورا من قبل الله سبحانه باداء ما امره به المولى لكن من الجهة المذكورة وهذه ايضا طريقة جارية في العرف
يجري في اوامر الرسول والائمة عليهم السلام لايجابه سبحانه طاعتهم على الامة فيكون اوامرهم اوامر من الله تعالى من تلك الجهة فعلى الوجه الاول يكون الثالث مامورا
من الاول خاصة ويكون وظيفة الثاني ايصال الامر من قبل الاول وعلى الثاني يكون مامورا من كل منهما الا ان وجوب طاعة الثاني انما يجيء من جهة ايجاب الاول
نظيرا لاخطة ما ذكرناه ان مفاد الامر بالامر عند الاطلاق كون الثالث مامورا بذلك الفعل من الاول بعد تحقق الامر من الثاني الا ان يقوم شاهد في المقام على
ارادة مجرد امره بالفعل من غير ان يكون ذلك الامر من جهة الامر بالامر ولا من جهة ارادته لاداء مطلوبه لان قضية الاطلاق هو ما ذكرناه كما لا يخفى على من تامل فيما
قررناه فتلخص مما بيناه ان جهات كون الامر بالامر بالشيء امرا به امور احدها من جهة فهم العرف كون الفعل محبوبا عند الامر مطلوبا لديه ثانيها من جهة ارادة
التبليغ والايصال اليه على الثاني اما ان يكون الامر الصادر من الاول على حقيقته وانما اراد به مجرد الامر وعلى الاول لا يبعد ارادة الامر منه على وجه الحقيقة وان
افاد كونه مطلوبا للامر الاول وهذان الوجهان يفيدان كون الامر بالامر امرا للثالث مع قطع النظر عن امر الثاني الا انك قد عرفت انهما يدوران مدار شواهد
الاحوال وقرائن المقام واستفادتهما من الاطلاق غير ظ فلا يتم الاستناد اليهما في المقام ثالثهما من جهة ارادة توكيل الثاني في الامر رابعها ان يعد ذلك
من جهة ايجاب الطاعة وهذان الوجهان يفيدان امره به بعد امر الثاني على حسب ما قررناه واخترناه هذا وينبغي ان يعلم انه لا فرق فيما ذكرناه بين ان يامره ايجابا بالامر
الايجابي او ان يامره ندبا بالامر الندبي ولو امره ندبا بالامر الايجابي او امره ايجابا بالامر الندبي امكن القول بدلالته على ندبه للثالث ابتداء او بعد الامر الاخر به و
يحتمل عدمه ويعرف الحال فيه من التامل فيما قررناه ثم انه يجري جميع ما ذكرناه فيما اذا امره بنهي غيره عن شيء في افادة نهي الاخر عنه اولا او بعد نهي الثاني ويجري
الوجوه المذكورة الى اخرها والظاهر ان القائل المذكور بكون الامر بالامر امرا يقول به هنا والمانع منه يمنعه ولو نهاه عن النهي عنه فمن الظاهر عدم افادة النهي عنه
وانما النهي دلالته على عدم المنع من الفعل وجواز الاتيان به ولا يبعد القول بافادته ذلك كما انه لو نهاه عن الامر امكن القول بدلالته على جواز الترك وعدم
المنع منه اذ لا مانع من النهي عن الحرام والامر بالواجب فيكون المنع منهما شاهدا على انتفاء التحريم والوجوب الا ان يكون في المقام شاهد على كون المنع منه
من جهة نفس النهي ولو امره بالاذن لغيره في الفعل او الترك جرى فيه الكلام المتقدم ايضا من كونه اذنا للثالث ابتداء او بعد اذن الثاني وكذا لو اذن لغيره في
الاذن كذلك ولو نهاه عن الاذن كذلك امكن القول بدلالته على المنع من الفعل في الاول ومن الترك في الثاني فيظهر الحال في الوجوه المحتملة في ذلك لو (ضمن)
من التامل فيما قررناه

نسخه الابلاغ

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله في النواهي لفظ النهي قد يكون مصدرا لقولك نهى كما ان لفظ الامر يكون مصدرا لامر وح قد يراد مطلق طلب الترك على النحو الخاص كما في الامر
عن كذا اي الطلب منه كره وح يصدق النهي على طلب الترك بالاشارة والكتابة ايض وقد يراد به خصوص طلب الترك بالقول المخصوص وقد يراد به قول القائل
لا تفعل على الوجه المخصوص وقد يكون اسما يراد به القول المخصوص الدال على طلب الترك والظ انه حقيقة في الامرين كما هو الحال في لفظ الامر وظ حكمهم جريا
ما مر في الامر دعوى الاتفاق على كون النهي حقيقة في الصيغة المذكورة حسب ما مر من دعوى الاتفاق عليه في الامر هذا والتعاريف المذكورة له في كلام
الاصوليين مختلفة على حسب اختلاف الوجوه المذكورة فيوافق كل منها بعض الوجوه المذكورة ففي المعارج انه قول القائل لغيره لا تفعل او ما جرى
مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهة النهي عنه وقريب منه ما في العدة وفي النهاية انه طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وفي منية اللبيب ان النهي القول
الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء وفي غاية المامول انه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء الى غير ذلك من حدوده المذكورة في الكتب الاصولية
وقد يطلق على الصيغة المعروفة سواء استعملت في الطلب وغيره من اصطلاح بعض اهل العربية ولا ربط له بالمقام ثم انه قد وقع الكلام في كونها حقيقة
في خصوص الطلب الواقع على وجه التحريم او الصيغة المستعملة فيه او انها موضوعة لمطلق طلب الترك او الصيغة المستعملة فيه على نحو ما مر في الامر والحق انها تفيد
مطلق طلب الترك سواء كان على وجه التحريم او الكراهة مع ظهوره في التحريم وانصرافه لا طلاق اليه حسب ما مر الكلام فيه في الامر من غير فرق بينهما في ذلك نعم
يأتي لفظ الامر اسما بمعنى الشيء والشان كما عرفت سواء كان مجازا فيه كما هو المعروف او حقيقة ايض كما هو المختار ولا يأتي له لفظ النهي مثلا وفيه اشارة
الى ما اخترناه اذ لو كان استعماله فيه من جهة العلاقة بينه وبين الصيغة او الطلب لجرى في النهي ايض والكلام في اعتبار العلو في معناه او الاستعلاء
او هما معا او احدهما وعدم اعتباره مط نظير ما مر في الامر والمختار منها ما اخترناه هناك من غير فرق بينهما في ذلك وبذلك يحصل الفرق بينه وبين
الدعاء والالتماس نظير ما مر في الامر والدليل الدليل فلا حاجة الى التطويل قوله اختلف الناس الخ قد استعملت صيغة النهي كالامر في معان عديدة منها ما في
النهاية الى سبعة التحريم والكراهة والتحقير نحو لا تمدن عينيك الخ وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء والالتماس نحو لا
تعتذروا اليوم والارشاد نحو لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم ويجيء ايض لمعان اخر منها طلب الترك الجامع بين التحريم والكراهة ومنها رفع الحرج عن

الترك فيفيد الاذن في الفعل كالنهي الوارد عقيب الايجاب منها الالتماس ومنها التهديد كقول المولى لعبده لا تطعني فيما امرتك به ومنها الانذار
كقولك لمن تريد ان يصنع شيئا يترتب عليه بعض المفاسد لا تقع في هذه البلية ولا تسع في هتك عرضك وسفك دمك ومنها التسوية كما تقول لمن حذرته عن
شيء وقد ابى عن تركه فتوارد عليه الاهوال لا تتعرض لهذه الاهوال ومنها السخرية والاستهزاء كما تقول لمن يتخيل بالفائت تكره لا تاخذ مني الا بكسه
واحدة ومنها التسلية كقولك للمصاب لا تحزن ومنها الامتنان كما تقول لمن انعمت في مقام اظهار النعمة لا تحمل ذلك ولا تتعب ولا تستعن باحد ولا تحرزها
ولا دينارا الى غير ذلك من المعاني المناسبة وملخصها يرجع الى الاستعمال في الطلب مط او في خصوص احد قسميه وفي صورة الطلب لافادة احد الامور المذكورة
من الاذن او الارشاد والتهديد او التحقير وغيرها على حسب ما يفهم منها بملاحظة المقام حسب ما مرت الاشارة اليه ولا خلاف في عدم كونها حقيقة في جميع
تلك المعاني قال في الغنية بعد ذكره عدة من المعاني المذكورة ليست حقيقة في الجميع اجماعا وانما وقع الخلاف في عدة منها نظير ما ذكرناه في الامر وقد اطلق
جماعة منهم المص ان الحال هنا في الخلاف كالحال في اختلافهم في الامر وهو كذلك الا انه لم ينقل جميع الاقوال المنقولة هناك في المقام بل ذكر بعض الافاضل
انه لم يقل بوضع النهي للتهديد احد كيف كان فالاقوال المنقولة هنا ايض عديدة احدها انه حقيقة في التحريم مجاز في غيره وهو المعروف وعزي الى الاكثر
وقد اختاره الشيخ والمحقق ومن تبعهم في المبادي والسيد العميدي وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد والمص وغيرهم ثانيها انها حقيقة في الكراهة عزاه في غاية
المامول وغيره الى بعض ثالثها انها مشتركة لفظا بين التحريم وغيره وعزى القول به الى ظ الذريعة والغنية وذكر انه ظهر من الاخير انها مشتركة بين التحريم
والتهديد والتوبيخ قلت الذي يظهر من السيدين في الذريعة ان صيغة لا تفعل ليست مخصوصة بالنهي لورودها للتهديد ايض كقول المولى لعبده لا تطعني
ولا تفعل ما امرتك به فليس عند للنهي صيغة تخصه فظاهره كون الصيغة حقيقة في صورة ارادة التحريم وغيره بل وفي التهديد ايض وقد نص هناك باشتراك
الصيغة بين الامر والاباحة وقد نص في المقام ايض بان الكلام في انه لا صيغة للنهي تخصه كالامر وقد نص في بحث الامر بكون نفس الصيغة حقيقة في الاعم من
الامر وانه لا صيغة للامر تخصه كالامر لا وجه لاعادته وقد ذهب في مبحث الامر الى ان صيغة الامر يفيد كون الامر مريدا للفعل المامور به وظ كلامه الانهاء على ذلك بالوضع
فقد يراد به الوجوب وقد يراد به الندب اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي وقد نص هنا ايض بدلالة النهي على كون الناهي كارها للمنهي عنه فيكون صيغة النهي دالة
عليه وضعا على حسب ما ذكره في الامر لنظيره بين المقامين فيفترق الحال عند السيد بين مطلق افعل ولا تفعل وبين صيغة الامر والنهي والاولان لا يختصان
بطلب الفعل او الترك والاخيران تختصان به اما على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي بين الوجوب والندب او التحريم والكراهة حسب ما مر الكلام فيه في الاوامر لكنه
نص في المقام بان هيئته يفيد وجوب الترك وان لم يكن امره مفيدا لوجوب الفعل لاجل انه يقتضي قبح الفعل والقبيح يجب ان لا يفعل وظ كلامه هنا يفيد
دلالة نواهي الشرع على التحريم مع قطع النظر عما ذكره لحمل اوامر الشرع على الوجوب من جهة عمل الصحابة والتابعين واجماع الشيعة عليه حسب ما ذكره فنواهيه ايض تتعين
حمل نواهي الشرع على النواهي التحريم بل حملها على ذلك ولمن حمل اوامره على الوجوب لا يحتاج في ذلك الى قيام الدليل عليه من الخارج بخلاف المقام كما عرفت فالظ
ان مختار السيد في المقام مختاره في الامر الا انه يقول بكون نواهي الشرع للتحريم ولو مع الغض عما ذكره في الامر وقريب منه ما ذكره السيد ابن زهرة في الغنية والظ
موافقته للسيد في المقام في جميع ما قرره كما هو شانه في معظم المسائل رابعها انها للقدر المشترك بين التحريم والكراهة ففي النهاية ان من جعل الامر
للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي مشتركا بين التحريم والكراهة والظ انه اراد وضعه للقدر المشترك بينهما خامسها القول بذلك مع حمل النواهي
الشرعية مع الاطلاق على التحريم لقيام قراين عامة عليه وهو مختار صاحب الوافية نظير ما ذكره في الامر سادسها القول بذلك ايض مع القول بانصراف
الطلب مط الى التحريم كما هو المختار في المقام نظير ما مر في الامر سابعها القول بالتوقف كما يظهر من جماعة حكاية القول به حيث جعلوا القول بالتوقف
هنا نظير ما ذكروه في الامر هذا وحجة المختار هنا نظير ما مر في الامر من غير فرق فلا حاجة الى الاعادة ويظهر حجج ساير الاقوال بالمقايسة فلا حاجة الى الاعادة
قوله ولهذا يذم العبد الخ هذا تقرير وتوضيح لكون المفهوم والمنساق من النهي عند الاطلاق هو التحريم لملاحظة استحقاق الذم عنده كون الامر
ممن يجب طاعته على المامور اذ لولا افادة التحريم والالزام لما تفرع عليه استحقاق الذم وقد يعد ذلك دليلا اخر سوى التبادر ولا وجه له ثم ان
الكلام على الدليل المذكور نظير ما مر ذكره في الامر فلا حاجة الى اعادته قوله وما وجب الانتهاء عنه حرم فعلا فان الانتهاء عن الشيء هو تركه والاجتناب
عنه ووجوب الاجتناب عن الفعل ولزوم تركه هو مفاد حرمته وقد يورد على الاحتجاج المذكور بامور احدها ما اشار اليه المص من انه مختص بمناهي الرسول
فلا يثبت به الحال في مناهيه تعالى ومناهي الائمة ايض فضلا عن غيرها مما النهي بحسب اللغة كما هو المدعى ثانيها ان اقصى ما يفيده الاية حمل نواهيه على التحريم
ولا يفيد وضع النهي لذلك لان غاية الامر ان يكون ذلك قرينة عامة على استعمال النهي في التحريم كما هو مختار البعض ولا يفيد وضعه لذلك ثالثها انها
ظاهرة في عدم وضع الصيغة للتحريم اذ لو كانت موضوعة له لما احتيج الى بيانه تعالى اذ ليس من شانه تعالى بيان الاوضاع اللفظية للرجوع فيها الى اهل
اللسان فالظ من بيانه ذلك عدم دلالة الصيغة للتحريم اذ لو كانت عليه ليكون حكمه بوجوب الانتهاء قاضيا به فهي بالدلالة على خلاف المدعى اولى
رابعها انها انما تفيد كون لفظ النهي مفيدا للتحريم اي موضوعا للصيغة المستعملة في التحريم سواء كان استعمال الصيغة فيه من جهة وضعها
له او على سبيل المجاز او الاشتراك فاقصى ما يفيده كون لفظ النهي موضوعا للصيغة المستعملة في التحريم وهو غير المدعى خامسها المنع من استعمال
قوله فانتهوا في الوجوب وان سلمنا وضع الامر للوجوب وذلك لان جملة من مناهي الرسول يراد بها الكراهة قطعا فارادة الوجوب من الامر المذكور يلزم
التخصيص في قوله وما نهاكم عنه فانتهوا اذ لا يتصور وجوب الانتهاء من المكروه فلا بد اذن من حمله على الاعم من الوجوب والاستحباب فلا يفيد المدعى
او يقال بالتوقف من التزام المجاز المذكور او التخصيص فلا ينهض ايض باثبات المط سادسها المنع من دلالته على عموم الحكم لمناهي الرسول فان الامر
المذكور من الخطاب الشفاهي فلا مانع من ان يكون اشارة الى مناهي معهودة صدرت من الرسول بالنسبة اليهم سابعها ان المراد بالانتهاء قبول النهي
والتدين به والاخذ بمقتضاه ان تحريما فتحريم وان كراهة فكراهة فالمقصود وجوب تلقيهم اوامره ونواهيه بالقبول واين ذلك من الدلالة على استعمال

مقدمة (حاشية): في بحث الامر يكون نفس الصيغة حقيقة في الاعم من الامر وانه لا صيغة للامر تخصه

نواهيه في التحريم فضلا عن وضعها له ولا اقل من احتمال الحمل على ذلك ومع تعين الاسناد لا ثالث لها ان لفظ الآية ظاهر في الاعطاء وهو ظاهر في التعلق بالاعيان كما هو الظاهر من لفظ الاخذ ايضا فيكون المراد بالنهي في مقابلته بمعنى المنع منه كما في قوله ولقد جنيتك اكمؤا وعساقلا ولقد نهيتك عن بنات الاوبر والآية انما وردت بعد ذكر الغنائم فالمراد على هذا ان ما اعطاكم الرسول من الغنيمة وعين لكم من السهم فخذوه وما ذادكم ومنعكم منه فانتهوا عنه ولا تزاحموه في القسمة ولا تطلبوا منه زيادة عما عينه لكم كما ورد نظيره في غيره من الآيات ولا ريب في لزوم اتباعه في ذلك فلا ربط للآية بالخطابات الشرعية تاسعها ان اقصى ما تفيده الآية بعد الغض عن جميع ما ذكر دلالة صيغة النهي مجردة عن القرائن على التحريم ولا يستلزم ذلك وضع الصيغة له اذ قد يكون ذلك من جهة انصرافها اليه على نحو ما مر في الامر حسبما اخترناه في المقامين ويمكن الجواب عن الاول انه اذا ثبت كون نواهيه للتحريم ثبت ذلك بالنسبة الى العرف واللغة ايضا لاصالة عدم النقل واجاب عنه بعضهم بوجهين احدهما ان تحريم ما نهى عنه الرسول ص يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله سبحانه عنه وكان الوجه فيه انه اذا دل ذلك على وجوب طاعة الرسول في نواهيه فادل على وجوب طاعته تعالى بالاولى لظهور ان وجوب طاعة الرسول انما يأتي من وجوب طاعته تعالى وانت خبير بوهن التعليل فان وجوب الطاعة انما يقضي بوجوب ترك ما اراد تركه على سبيل الحتم دون ما كان على سبيل الكراهة فان كان مفاد الآية مجرد وجوب الطاعة لم يرتبط بالمقصود والا كان الاحتجاج بما دل على وجوب طاعته تعالى وطاعة الرسول ص والائمة ع من الآيات والاخبار اولى وربما استدل به بعضهم الا انه موهون جدا كما مرت الاشارة اليه في بحث الاوامر وغاية الامر حمل دلالة الآية حسبما ادعاه المستدل على كون النهي موضوعا في لسان النبي ص للتحريم ولذا يجب الاجتناب عن الفعل بمجرد نهيه فاثبات الاولوية لكون النهي في كلامه تعالى ايضا موضوعا لذلك كيف والاوضاع امور اصطلاحية تتبع وضع الواضع ولا وجه للاولوية بثبوته في مقام من ثبوته في مقام اخر نعم لو قيل ان مفاد الآية حمل نواهي الرسول ص مع الاطلاق على التحريم فنهاية ما يدعى ان دلالتها بالفحوى على حمل نواهيه تعالى على ذلك ايضا بل قد يقال بدلالته على حمل نواهي الشريعة مطلقا عليه لكن ذلك مخالف لما هو بصدده من اثبات الوضع ولو لوحظ مع ظهوره في ثبوت الوضع اندفعت الاولوية المدعاة اذ لو كان الحمل من جهة الوضع لم يتجه الاولوية كما عرفت ثانيهما ان احتمال القول بالفصل بعيد مخالف للظ فبعد ثبوته بالنسبة الى كلامه ص يثبت في غيره من جهة بعد التفصيل وكانه اراد بذلك بعد التفصيل في ذلك بين كلام الله تعالى اذ لم نر احدا ذهب اليه وفيه ان اقصى ما يفيده القول بعدم الفصل هو ثبوت ذلك بالنسبة الى نواهيه تعالى بل نواهي الائمة ع ولا يفيد ذلك ثبوت الحكم في اللغة الا ان يستند الى اصالة عدم النقل وح فالاولى الاستناد اليه من اول الامر حسبما ذكرناه وقد نبه له كلامه على ارادة ذلك فاستبعاد التفصيل من جهة مخالفته للاصل ولا يخفى بعده عن الثاني ان تعليق وجوب الانتهاء على مجرد النهي يفيد كون النهي بنفسه مفيدا للتحريم اذ لولا ذلك لم يحسن تعليقه على مجرد ذلك وفيه انه لو علق استفادة التحريم على مجرد النهي تم ما ذكر في الجواب وليس كذلك بل انما علق الامر بالانتهاء على مجرد نهيه ولا دلالة في ذلك على كون النهي بنفسه مفيدا للتحريم بل اقصى الامر ان يراد منه التحريم ولو كان استفادته منه بعد ضم الامر المذكور اليه والفرق بين الوجهين المذكورين واضح فتكون الآية المذكورة قرينة عامة لافادة نواهيه التحريم ولذا استدل بها صاحب الوافية على مذهبه والاولى الجواب عنه بان ذلك بيان للازم الوضع فانه اذا دل ذلك على حمل نواهيه المطلقة على التحريم افاد عرفا حصول الوضع له كما اذا قال القائل متى وجدتم اللفظ خاليا عن القرينة في العرف فاحملوه على كذا افاد كونه موضوعا بازائه واحتمال كون ذلك قرينة عامة لحمل النهي عليه وبيانا للمراد منه بعيد في المقام لبعد ذلك من شانه تعالى وعن الثالث انه ليس المقصود بالآية الشريفة بيان مقصود النبي ص من نواهيه لا بيان وضعه لذلك بل المراد به الحث على طاعته و الاجتناب عن مخالفته كسائر الآيات الدالة عليه الا ان التعبير بلزوم الاجتناب عند نهيه دليل على كون نهيه للتحريم حيث ان الاجتناب عن مخالفته في ترك مناهيه المطلقة يفيد كون نواهيه المطلقة مفيدة للتحريم اذ لو كان نهيه المطلق للكراهة او الاعم منها لم يلزم من الاتيان بالمنهي عنه مخالفته وعن الرابع ان الصيغة المطلقة الصادرة من العالي نهي قطعا كما هو ظ من ملاحظة العرف فمقتضى الآية الشريفة ح وجوب الاجتناب وهو قاض بكون الصيغة للتحريم وعن الخامس ان وجوب الانتهاء انما علق على ما تعلق به النهي على سبيل الحتم وعند القائل بكون النهي للتحريم لا يكون المكروه منهيا عنه نعم لو كان لفظ النهي موضوعا للمعنى الاعم صح الايراد المذكور الا ان المستدل لا يقول به وانما يرد ذلك على من يلتزم به وهو وجه ضعيف بعد القول بكون الصيغة حقيقة في التحريم ومع الغض عنه يفيد الدوران بين التخصيص والمجاز فيقدم التخصيص عليه ودعوى كونه من قبيل التخصيص بالاكثر فيتعين […] المجاز بعيد […] وعن السادس ان الظ من الآية كون الخطاب للامة لا لخصوص الحاضرين في المجلس […] ولو فرض اختصاصه بهم فالظاهر الحكم بجميع نواهيه المتعلقة بهم وكون اللام فيه للعهد بعيد عن الظ وعن السابع انه بعيد عن الظ ان صح الحمل عليه والاحتجاج مبني على الظ وعن الثامن ان حمله على خصوص ذلك خلاف الظ وان ذكره بعض المفسرين وظاهره عموم النهي وغيره والعبرة بعموم اللفظ فيعم ما منعهم منه من الغنائم وغيرها وفيه انه لا نعم في الاخبار الخاصة دلالة على ورودها في الاوامر والنواهي وقد استمرت الطريقة بين الاصوليين على الاحتجاج بها في المقام وعن التاسع انه اذا دلت الآية على كون مفاد النهي عند الاطلاق هو التحريم كان قضية الاصل وضعه بازائه الا ان يدل دليل على خلافه وفيه انه انما يتم اذا قلنا بكون الاصل في التبادر ان يكون مستندا الى الوضع وهو على اطلاقه محل منع ومع الغض عنه ففي بعض الشواهد دلالة على استناد الانصراف الى غير الوضع فالوجه المذكور وافٍ للاحتجاج بالآية وقد مر توضيح القول في ذلك ثم انه قد يحتج للقول بكون النهي للتحريم بوجوه اخر منها ان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقوبة كما دلت عليه الآية الشريفة ويمكن الايراد عليه تارة بمنع المقدمة الاولى اذ هي في مرتبة الدعوى وفيه ان العرف شاهد على صدق العصيان بذلك ويجاب بان اقصى ما يثبت بذلك حمل النواهي الشرعية على التحريم وهو اعم من وضعها له شرعا فضلا عن الوضع له لغة وفيه ان تحقق العصيان عند […] امر معلوم في العرف […] فيستفاد منه دلالته على التحريم عند الاطلاق والخلو عن القرينة فيفيد […] فالاولى الايراد عليه بان يقال ان اقصى ما يثبت من ذلك ظهور النهي المجرد عن القرائن في التحريم ونحن نقول به حسبما عرفت ولا دلالة فيه على المدعى ومنها انه لو

فيكون النهي للتحريم لعدم القول بالفصل وللقطع باتحاد مفادهما في العرف سوى ان الاول متعلق بالفعل والثاني بالترك او الكف ويضعفه ما عرفت من عدم ثبوت وضع الامر للوجوب ومنها ان الصحابة والتابعين كانوا يستدلون بالنواهي على التحريم كما كانوا يستدلون بالاوامر على الوجوب حسبما مر من تصريح جماعة به هناك وقد نص عليه هنا ايضا غير واحد من العامة وربما يمنع ذلك في المقام اذ لا يوجد ذلك في كلام من يوثق به عندنا لكن الانصاف انه لا فرق في ذلك بين الصيغتين والاولى في الجواب ان يقال ان اقصى ما يفيده ذلك ظهور النهي في التحريم وهو اعم من وضعه له كما عرفت قوله واستعمال النهي في الكراهة شايع الى اخره قد عرفت ما يرد عليه مفصلا في بحث الاوامر فلا حاجة الى اعادته قوله فذهب الاكثرون الى انه هو الكف وقد اختار ذلك الحاجبي والعضدي وكان المراد به ما عزي الى الاشاعرة من كون المط فعل ضد المنهي عنه ثم قد يتخيل ان المراد بالكف هو زجر النفس عن فعل الشيء عند حصول الشوق اليه وقيام الداعي الى فعله بملاحظة ما يقاوم ذلك ويغلب عليه فيمنع من حصول مقتضاه وح فهو اخص مط بحسب الوجود من الترك الذي هو عدم الاتيان بالفعل فان الكف بالمعنى المذكور يستلزم الترك بخلاف الترك فانه لا يستلزم حصول الكف اذ قد لا يكون له شوق الى الفعل من اول الامر فلا يصدق معه اسم الكف مع حصول الترك فعلى القول المذكور يكون المط بالنهي خصوص ذلك فلو لم يكن للمكلف شوق الى الفعل ولم يتم له داع اليه لم يكن الترك الحاصل منه مطلوبا بالنهي عند القائل المذكور ولا يتعلق النهي به والظ انه يقول ح بحصول النهي تخييرا وان تعلق به معلقا على حصول الشوق فعلى هذا يكون النواهي المتعلقة بالمكلفين مشروطة بشوقهم الى الفعل ورغبتهم فيه لا مط اذ لا يتجه للقول بوجوب الكف على الوجه المذكور مط حتى يجب عليه تحصيل الشوق الى الفعل ليتمكن منه حصول ما وجب من الكف ويمكن توجيه القول بسقوط التكليف مع انتفاء الشوق الى الفعل وعدم الداعي اليه بانه لما كان مقصود الشارع من تحريم الفعل عدم حصوله في الخارج في الوجود وكان ميل المكلف عن الفعل وعدم شوقه اليه مغنيا عن التكليف بتركه للاكتفاء في الصرف عن الفعل والمنع عن ادخاله في الوجود فلا حاجة الى تكليفه به دائما الحاجة الى التكليف المفروض فيما اذا كان مائلا الى الفعل راغبا فيه ليتعلق التكليف ح بالكف ويرد عليه ان فيه خروجا عن ظ الاطلاق من غير جهة باعثة عليه وما ذكر من الوجه انما يتم امكان ورود التكليف على الوجه المذكور لا وقوعه كيف ولم يعتبر الشارع ذلك في جانب الامر اذ لم يقل احد بعدم شمول الاوامر لمن يرغب المامور به ويأتي به مع قطع النظر عن امر الشارع به ح فالتزام القائل المذكور بذلك في جانب النهي بعيد جدا لعله لو قد ذهب جماعة من الاجلة الى اطلاقه على نحو الامر كما هو الظ المفهوم من النهي في العرف بل الظ انه لا يتجه لتوهم عدم تحريم المحرمات على غير الراغبين فيها فيظهر من ذلك وهن القول المذكور جدا ان حمل على ظاهره ويمكن ان يقال في توجيهه ان المراد بالكف هو الميل عن الفعل والانصراف عنه عند تصور الطرفين سواء حصل له الرغبة الى الفعل اولا فان العاقل المتصور للفعل والترك لا بد من ميله الى احد الجانبين فالمراد بالكف هو ميله الى جانب الترك ويجعل متعلق الطلب الحاصل في النهي هو ذلك الميل نظرا الى ما يتوهم من عدم قابلية نفس الترك لان يتعلق الطلب به بخلاف الايجاد اذ لا مانع من تعلق الطلب به فيكون الميل المذكور من جملة مقدماته وح فلا فرق بين القولين المذكورين الا باعتبار حيث يقول القائل بتعلق الطلب بالكف بكون المطلوب به هو ميل النفس عن الفعل وانصرافه عنه ويقول القائل بتعلقه بالترك بكون المكلف به نفس الترك المسبب من ذلك المتفرع عليه وكانه الى ذلك نظر بعض شراح المنهاج حيث عزى الى القول بعدم الفرق بين القولين المذكورين ويشير اليه ما ذكره التفتازاني في المطول من تقارب القولين وكيف كان فالمختار ما اختاره المص من كون متعلق الطلب في النهي هو الترك اذ هو المتبادر من الصيغة بعد ملاحظة العرف والتتبع في الاستعمالات ولان الذم والعقوبة انما يترتب على مخالفة المأمور لما طلب منه فان كان المط بالنهي هو الكف لزم ان لا يتعلق الذم او العقوبة لفعل المنهي عنه بل على ترك الكف عنه ومن الواضح خلافه وعلى القول بكون المط هو الترك يصح وقوع الذم والعقوبة على الفعل اذ هو في مقابلة الترك ويشهد له ايضا ان مفاد المادة هو الطبيعة المطلقة كما مر في الامر وحرف النهي الوارد عليها انما يفيد نفيها ومفاد الهيئة الطارية على تلك المادة هو انشاء الطلب فالحاصل من المجموع هو طلب عدم ذلك الفعل اعني طلب الترك ويعضده ايضا ان الامر طلب لايجاد الفعل فيكون النهي المقابل له طلبا للترك وما يتخيل في دفع ذلك لزوم صرف الطلب الى الكف بدعوى عدم مقدورية العدم فلا يمكن تعلق التكليف به واه جدا كما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله تعالى ثم قوله بعيد في العرف ممثلا على انه لم يفعل لا يخفى ان صدق الامتثال موقوف على كون الترك لاجل النهي لا لجهة اخرى وح يمدح على ترك الفعل من جهة تركه الترك لاجل النهي وهو مفاد الكف عن الفعل فلا دلالة في ذلك على كون المطلوب نفس الترك وفيه ان حيثية الكف مغايرة للجهة المذكورة وان كانت قد تلازم حصول المدح على الجهة المذكورة شاهد على كون المطلوب نفس الترك حتى عد الترك الحاصل من جهة النهي امتثالا فان حقيقة الامتثال هو الاتيان بما كلف به من جهة كونه مكلفا به فلو كان المكلف به هنا هو الكف لكان الامتثال الحاصل به من الجهة المذكورة لا من جهة الترك فلما وجدنا حصول الامتثال بمجرد الترك الحاصل على الوجه المذكور دل على كونه هو المكلف به في النهي هذا ومرجع الدليل المذكور الى ما ذكرناه من التبادر وقد يستدل عليه ايضا بان ترك الحرام مع ارادة الفعل على وجه […] اصلا وعلى الوجهين لا يحصل الكف فلو كان المكلف به هو الكف لزم ح فوات […] التفاوت واورد عليه بالتزام ترتب العقاب في المقام لكون العزم على ترك الحرام من احكام الايمان والمفروض انتفاؤه في الصورتين فيترتب العقاب عليه وضعفه ظ فان العصيان على فرض تسليمه انما يترتب على مخالفة تكليف اخر وهو ترك المكلف به بالتكليف المفروض اذ لا يصدق مخالفته للنهي المذكور قطعا وان حصل غيره على المخالفة في الصورة الاولى وترك العزم على الطاعة في الثانية فلو كان المط في النهي الكف لصدق مخالفته لنفس النهي المذكور ايضا لانتفاء مطلوبه الذي هو الكف ومن الواضح خلافه قوله احتجوا بان النهي تكليف الخ محصله ان النهي تكليف ولا شيء من التكليف متعلقا بغير المقدور فلا شيء من النهي يتعلق بغير المقدور وكل عدم غير مقدور فلا شيء من النهي متعلقا بالعدم والمقدمات المأخوذة في الاحتجاج المذكور مسلمة الا الكبرى الاخيرة وبينه بقوله لكونه عدما اصليا الخ هذا وقد يستدل ايضا على ذلك بوجه اخر اشار اليه في غاية المأمول وحاصله ان الامتثال انما يتحقق بالكف عن الفعل والثواب انما يترتب عليه دون مجرد الترك فمتعلق الطلب به هو الذي يترتب الامتثال والثواب عليه واجاب عنه بالمنع من ترتب الثواب على الكف بل انما يترتب الثواب على

الترك من دون مدخلية الكف وانت خبير بان حصول الامتثال وترتب الثواب انما يتصور فيما اذا ترك المنهي عنه لاجل النهي عنه واما اذا تركه لاجل امر اخر مع علمه بالنهي او عدمه فليس ذلك مصيبا بصدد الامتثال ولا باعثا على ترتب الثواب حسبما عرفت لكن لا يقضي ذلك بعدم حصول المطلوب بالترك المفروض لما عرفت من الفرق بين اداء الواجب وترك المحرم وحصول الامتثال فنقول ان تحقق الامتثال وترتب الثواب انما هو في صورة الكف على فرض تسليمه لا يقضي بتعلق النهي بالكف اذ تعلق النهي بالترك لا يستدعي حصول الامتثال بمجرد الترك كما ان تعلق الامر بالفعل لا يقضي بحصول الامتثال بمجرد الاتيان به بل يتوقف ايضا على كون ادائه من جهة امر الامر به وبدونه يكون اداء للواجب من غير ان يكون امتثالا كما مر تفصيل القول فيه فما زعمه المستدل من الملازمة ممنوع ولو سلم ذلك نقول ان حصول الامتثال وترتب الثواب انما هو من اجل الترك دون الكف وان كان مجامعا له اذ مجرد حصول الكف لا يستدعي كون الامتثال من جهته لما عرفت من الفرق بين الامرين وكون الامتثال حاصلا من جهة الترك فان اراد المجيب ترتب الامتثال على الترك ترتبه عليه في الصورة المفروضة المجامعة للكف فهو كذلك وان اراد ترتبه على مجرد الترك كيف ما حصل فهو بين الفساد لما عرفت قوله المنع من انه غير مقدور لما كانت المقدمة المذكورة مستدلا عليها في كلام المستدل ولم يتعلق المنع المذكور بشيء من مقدمات دليلها لم يتجه الايراد عليه بالمنع ولذا وجهه المحقق المحشي ره بان المراد بالمنع هنا غير المنع المصطلح بل المنع اللغوي والمقصود ابطال ما ذكره من كون العدم غير مقدور نظرا الى ما اقيم عليه من الدليل فيكون ذلك معارضة للدليل المذكور ويكون قوله فان قيل معارضة على المعارضة وقد صرح بعضهم بجوازه نعم وقعت المعارضة الثانية بعين ما ذكر في الدليل ولا يخفى قبح غائلته قلت يمكن حمل المنع في كلامه على المنع المصطلح والوجه فيه انه لما كانت المقدمة المذكورة مستدلا عليها في كلامه توقف ورود المنع عليها على ابطال دليلها فجعل ما يبطل به الدليل المذكور على وجه المعارضة سندا للمنع فيكون ذكر السند في المقام مصححا لورود المنع اذ بعد ابطال ما اقامه من الدليل عليها يبقى المقدمة المذكورة خالية عن الدليل فيصح توجه المنع اليها فلما كانت قضية المعارضة المذكورة لما ذكره من الدليل على ايجاب تلك المقدمة ثبوت تاثير القدرة في كل من الوجود والعدم فذكر ان تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة واورد عليه بانه لا بد للقدرة من اثر عقلا ضرورة كون التاثير مستلزما للاثر والعدم غير صالح لذلك لكونه نفيا محضا ولانه لا بد من استناد الاثر الى المؤثر وهو غير ممكن في المقام حسبما قرره فالملحوظ في المقام نفي كون العدم اثرا للقدرة ليلزم من ذلك نفي تاثير القدرة فيه ليتفرع عليه نفي كونه مستندا اذ المقدور يستدعي تاثير القدرة فيه حسبما اعترف به المستدل والوجه الاول من هذين الوجهين غير مذكور في كلام المستدل والثاني وان كان عين ما ذكره المستدل الا انه انما ذكره في المقام لدفع كون العدم اثرا للقدرة ليتفرع عليه عدم مقدوريته فالمستدل انما اخذ ذلك حجة على عدم المقدورية من اول الامر وهذا القدر كاف في التفاوت مضافا الى اشتمال ما ذكره ثانيا على بيان جواب اخر عن اصل الاستدلال فلا يخلو اعادته عن فائدة فيتحصل مما ذكر جوابان عن الاستدلال احدهما المنع من عدم مقدورية العدم حسبما قررناه والاخر اثبات مقدوريته في الزمان المتاخر عن الصيغة وان جعلهما جوابا واحدا او جعل الجواب الثاني دفعا لما يورد على الجواب الاول ثم قوله باعتبار استمراره اه هذا الوجه جواب عن الايراد الاخير كانه لم يتعرض للجواب عن الاول اكتفاء بما ذكره في الجواب عنه فان لاستمرار العدم حظا من الوجود ولذا يستند في ملاحظة العقل الى اختيار المكلف ويترتب ذلك عليه فلا يكون اثر القدرة نفيا محضا حسبما ادعاه المستدل لكنك خبير بان عدم الفعل نفي محض بحسب الخارج لا تاثير ولا تاثر فيه اصلا وليس استمرار العدم امرا حاصلا بحسب الواقع وانما هو اعتبار عقلي محض يثبت في العقل كمفهوم العدم فتاثير صفة القدرة فيه بحسب الخارج غير معقول والحق ان يقال ان مقدورية الفعل انما يكون باقتدار الفاعل على قطع استمرار العدم بالتاثير في الوجود لا بتاثيره في العدم ايضا وان صح بذلك حكم العقل باستناد عدم المعلول الى عدم علته فان مناط الحكم بالاستناد المذكور هو عدم حصول الاثر عند عدم حصول التاثير لا بتاثير الفاعل في عدمه فالمراد باستناد عدم المعلول الى عدم علته والترتب العقلي الحاصل بينهما في لحاظ العقل هو ذلك لا بتاثير العدم في العدم كيف وحصول التاثير والتاثر غير معقول بين الاعدام فليس تاثير القدرة في المقام الا في جهة الوجود ويكون العدم مقدورا بذلك ايضا وح فما ادعاه المجيب من لزوم تاثير القدرة في كل من جانبي الوجود والعدم والا كان وجوبا لا قدرة كما ترى ويمكن تنزيل كلامه على ما ذكرنا فيكون مقصوده بالتاثير في العدم هو مفاد الترتب العقلي المذكور وهو لا ينافي كون عدم الفعل نفيا محضا بحسب الخارج قوله ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار اه يمكن تقرير النزاع في ذلك على نحو الامر فيكون الكلام في وضع الصيغة له فالقائل بدلالتها على الدوام يقول بوضعها لخصوص ذلك والقائل بكونها للاعم يجعل مفادها مجرد ترك الطبيعة في الجملة ويمكن تقريره في الدلالة الالتزامية فيقال ان النهي موضوع لطلب ترك الطبيعة لكن هل يستلزم ذلك الدوام والتكرار اولا بل هو اعم من الامرين وعلى هذا فيجري الكلام في كل طلب تعلق بالترك وان كان بصيغة الامر كاترك وانته وكف ونحوها وكذا في مادة النهي كانهاك عن كذا ونهيتك عن كذا ونحو ذلك ويخرج عنه ما يكون امرا بصورة النهي نحو لا تترك ويمكن تقرير النزاع في الاعم من الوجهين المذكورين فيصح للقائل بدلالتها على الدوام الاستناد الى كل من الوجهين المذكورين فلا بد للنافي من ابطال كل منهما والظاهر البناء في تحرير محل النزاع على احد الوجهين الاخيرين ثم ان المقصود بالتكرار هنا هو خصوص الدوام لا ما هو التكرار كما مر احتماله في الامر وان كان الظاهر هناك ايضا خلافه ولذا عبروا هنا عن التكرار بالدوام ثم ان المقصود بالدوام هل هو خصوص التابيد والدوام مدة العمر او يرجع فيه الى العرف فيختلف الحال بحسب اختلاف الافعال والاحوال وجوه اظهرها الاخير وهل المطلوب خصوص الترك المستدام فيتوقف حصول الامتثال على ترك الكل ام تحصل هناك امتثالات بالنسبة الى خصوص التروك الحاصلة في كل من الازمنة وان كان كل منها مطلوبا في نفسه مع قطع النظر عن انضمام الاخر اليه فيتحلل ذلك الى تكاليف عديدة وان عبر عن الكل بتعبير واحد وجهان اظهرهما الثاني كما يشهد به العرف وهل الكلام في وضع الصيغة المطلقة للدوام او لما يستلزمه فلا يجري في النواهي المقيدة بزمان خاص او في وضع مطلق الصيغة فيلزم التجوز في بادي الراي فيما يقيد بخصوص بعض الازمنة بناء على القول بوضعه لذلك وعلى هذا يلزم منه التزام التجوز في معظم النواهي الواردة وسيبين لك ما هو الحق في المقام هذا والمعروف في المسئلة قولان معروفان اشار المصنف ره اليهما احدهما اقتضاؤه للدوام ذهب اليه الامدي والحاجبي والعضدي واختاره جماعة من علمائنا منهم المصنف ره والعلامة

في النهاية والسيد

في النهاية والسيد العميدي وشيخنا البهائي وتلميذه الفاضل الجواد وغيرهم وعزاه في النهاية والمنية والزبدة الى الاكثر وحكاه الشيخ عن اكثر المتكلمين والفقهاء ممن قال بان الامر يفيد المرة ومن قال بانه يفيد التكرار وقال الامدي في الاحكام اتفق العلماء على ان النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائما وقال العضدي النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا يحمل عليه الا اذا منع عنه دليل ثانيهما نفي دلالتها على ذلك ذهب اليه جماعة من علمائنا منهم السيد والشيخ والمحقق والعلامة في التهذيب وعزاه الامدي الى بعض الشاذين والعضدي الى شذوذ والسيد العميدي الى الاقل ثم انه اما ان يكون موضوعا لمطلق طلب الترك الشامل للوجهين كما هو المصرح به في كلام بعض هؤلاء او يكون موضوعا لخصوص المرة وحكى في غاية المامول قولا بان القائلين بعدم الدوام منهم من ذهب الى انه للمرة فقط ومنهم من يجعله مشتركا بينها وبين التكرار بحيث يتوقف العلم باحدهما على دليل من خارج كما في الامر فيكون الاقوال ثلثة وربما يحكى هنا قول رابع وهو وضعه لهما على سبيل الاشتراك اللفظي وقد يعزى ذلك الى السيد كما هو قضية مذهبه من اصالة الاشتراك اللفظي فيما يستعمل في معنيين وخامس وهو القول بالتوقف حكاه الشيخ في العدة عن بعض والحق عندنا وضع الصيغة لمجرد طلب ترك مطلق الطبيعة المعرا عن الوحدة والكثرة على حذو ما مر في الامر وقد تقدم الدليل عليه وح نقول ان النهي ان لم يقيد بقيد افاد طلب ترك الطبيعة المطلقة اعني المفهوم اللابشرط ولا يمكن حصوله الا بترك جميع الافراد بخلاف طلب ايجاد الطبيعة فانه يحصل اداؤه بايجاد فرد من افرادها والفرق بين الامرين ان ايجاد المطلق حاصل بايجاد فرد منه فاذا حصل ذلك حصل به اداء المامور به والاتيان بالمنهي عنه فيحصل امتثال الامر ومخالفة النهي بايجاد فرد من الطبيعة فلا بد اذن في حصول امتثال النهي من ترك المخالفة لها بترك كل فرد من افراد المنهي عنه وهو ما اردناه وليس تركها في ضمن بعض الافراد تركا للطبيعة المطلقة وانما هو ترك الطبيعة المقيدة وترك المقيد لا يستلزم ترك المطلق كما ان فعله يستلزم فعله حسبما عرفت هذا مع اطلاق النهي واما اذا قيد الطبيعة بزمان مخصوص او قيد خاص لم يكن هناك تجوز في الصيغة ولا في المادة لصدق اللابشرط على ذلك ايضا والحاصل ان النهي موضوع لطلب ترك مطلق الطبيعة وهو قدر جامع بين طلب ترك الطبيعة المطلقة والمقيدة فان وجد هناك قيد انصرف الى الثاني وكان حصوله في ضمن المقيد والا انصرف الى المطلق اذ مع عدم القيد لا يكون مفاد اللفظ الا المطلق فلا يكون النهي مع الاطلاق دائرا بين الامرين ليكون مجملا غير منصرف بحسب اللفظ الى احد الوجهين فان قلت ان المراد بالطبيعة في المقام اما الطبيعة من حيث هي او من حيث حصولها في ضمن الفرد لا سبيل الى الاول فان الاحكام الشرعية بل وغيرها من الاحكام المتداولة بين اهل العرف واللغة بل وارباب العلوم العقلية انما ينسب الى الطبايع من حيث وجودها في ضمن الفرد لعدم العبرة بالقضية الطبيعية واما الثاني فاما ان يراد من حيث حصولها في ضمن الفرد في الجملة او في ضمن جميع الافراد ولا يثبت ارادة الدوام الا في الصورة الثانية وارادتها في المقام اول الدعوى غاية ما يسلم ارادة ترك الطبيعة في ضمن الفرد في الجملة قلت تقدم ان المبادي الماخوذة في الافعال بمعنى الطبايع المطلقة وحيث ان الطلب الحاصل في الامر والنهي انما يتعلق بالايجاد والترك لا حاجة الى اعتبار الحصول في ضمن الفرد في مدلول المادة فان ايجاد الطبيعة انما يكون بايجاد فرد ما وتركها انما يكون بترك جميع افرادها حسبما عرفت فيرجع الامر في ذلك الى المقصود وان لم يلاحظ الحصول في ضمن الفرد في خصوص موادها ولو سلم كون الطبايع المدلولة للمواد ملحوظة من حيث وجودها في ضمن الفرد فهو ايضا كاف في المقام لان المرجع فيها الى النكرة وهي تفيد العموم في المقام فان ترك مطلق الطبيعة في ضمن الفرد انما يكون بترك جميع افرادها لعين ما مر نعم لو كان مفاد ذلك حصولها في ضمن الفرد في الجملة تم ذلك الا انه ليس من مدلول الصيغة في شيء هذا ومع الغض عن كون الدوام لازما عقليا للنهي على الوجه المذكور فلا تامل في كون ذلك هو المنساق منه عرفا فلا اقل اذن من القول بالظهور العرفي لو لم نقل باللزوم العقلي ومع انفهام ذلك منه في العرف يكاد يشتبه بالتصريح كما لا يخفى على من تامل في الاستعمالات وموارد الاطلاقات ثم ان بعض الافاضل بعد ما اختار ثبوت الدلالة على كل من الوجهين المذكورين تمسك في دلالة النواهي المطلقة على الدوام بوجه ثالث وذلك بالرجوع الى دليل الحكمة اذ لا وجه لارادة النهي عن الفعل في وقت غير معين لما فيه من الاغراء بالجهل ولا معين لانتفاء التعيين اذ المفروض اطلاق النهي فتعين ارادة النهي عنه على وجه العموم وانت خبير بما فيه فانه مدفوع اولا بالنقض بالامر فانه لا وجه لارادة الاتيان به في زمان معين لانتفاء التعيين ولا في زمان غير معين لما فيه من الاغراء بالجهل فتعين ارادة الدوام مع انه لا يقول به وثانيا بان هناك احتمالا اخر هو ارادة التخيير في اداء المطلوب بالنسبة الى الازمنة كما هو الحال في الامر فاذا كان الحال في النهي نظير الامر في عدم الدلالة على الدوام جرى فيه التخيير الذي يثبت في الامر قوله ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل اه يمكن تقرير هذه الحجة بوجهين احدهما ما اشرنا اليه من الرجوع الى العقل بعد اثبات دلالة اللفظ على المنع من ادخال الطبيعة الفعل في الوجود وهذا هو الذي يستفاد من ظاهر الاية وبه علل الحاجبي ان ذلك انما يقتضي كون الدوام مدلولا التزاميا لطلب ترك الطبيعة اذ تاتي ذلك بصيغة النهي وبغيره فلا يفيد وضع الصيغة للدوام فان اريد بذلك بيان وضع الصيغة له ففساده واضح وان اريد به بيان الدلالة الالتزامية فهو متجه كما هو المقصود الا انه مخالف لما يظهر من كلامه في اخر البحث لظهوره في دعوى الوضع للدوام وقد يورد عليه ايضا بانه ان اريد بالمنع من ادخال الماهية في الوجود دائما فهو اول الكلام وان اريد به المنع من ادخالها في الوجود في الجملة فغاية ما يقتضيه عدم ادخال شيء من افراد الماهية في الوجود في بعض الاوقات لصدق عدم ادخال الماهية في الوجود مع عدم ايجاد شيء من افرادها في بعض الازمنة ويدفعه ما عرفت من ان عدم ايجاد الطبيعة المطلقة لا يصدق الا بتركها بالمرة دون ما اذا تركها في وقت واتى بها في اخر اذ هو قد صدق اتيانه بالطبيعة وهو لا يجامع صدق تركها غاية الامر ان يصدق تركه للطبيعة في الزمان المفروض وهو لا يستلزم صدق ترك الطبيعة مطلقا كما عرفت ويشهد له ان المنع من الترك الحاصل بايجاب الفعل انما يقتضي عدم ترك الفعل مطلقا كيف ولو صدق ترك الفعل مع ترك جميع افرادها في ان من الاوان لزم القول بالملازمة بين الامر والنهي في الدلالة على الدوام مع انهم لا يقولون به فان وجوب الشيء يستلزم المنع من تركه او يتضمنه حسبما مر ومع البناء على حصول ترك الشيء بتركه في ان ما يلزم ان يكون تركه في كل ان متعلقا للمنع بناء على استلزام المنع من الشيء المنع من جميع افراده في جميع الازمنة كما هو مختار القائل بدلالة النهي على الدوام فلا يصح البناء على الفرق بين الامرين ودعوى كون المنع من الترك تابعا للايجاب فلو لم يكن ايجابه على سبيل التكرار لم يكن المنع منه كذلك مدفوع بانا نقرر الكلام على فرض دلالة الامر على طلب مطلق الطبيعة كما هو مختار معظم المحققين فيكون المنع

من الترك

من الترك التابع للامر هو المنع من ترك نفس الطبيعة كما هو مدلول ساير النواهي لو اريد من غيره فوقا صلا فاذا صدق ترك الطبيعة بترك جميع افرادها في ان واحد لزم ان يكون متعلقا للمنع اذ المفروض تعلق المنع بترك الطبيعة وقضاء ذلك تركها في جميع الازمان فلزم من ذلك ان يكون ايجادها مطلوبا في كل زمان نعم لو قلنا بدلالة الامر على المرة تم ما ذكر الا انه غير ما هو المفروض في التقرير المذكور نظرها بما قررنا صح ما ذكرنا من كون مفاد ترك الطبيعة تركها في جميع الازمان و هو الذي يتعلق به المنع عند الامر بالفعل يحصل امتثاله بايجاد المطلوب ولو مرة واحدة كما تقرر بيانه في محله وقد تبين بملاحظة جميع ما بيناه ضعف ما اورده المحقق المحشي ره من منع اقتضاء النهي سلب جميع الافراد فان ورود النفي على المفهوم خبرا وانشاء يتصور على وجهين ورود في ضمن جميع افراده وورود عليه في الجملة بحيث يصدق تحققه في ضمن السلب الكلي والسلب الجزئي فلا يلزم ترك جميع الافراد ولو في ان واحد انتهى ملخصا كيف وصريح العرف ينادي بخلاف ما ذكره وليس المط بالنهي الا عدم ايجاد الفعل كما مر وهو نقيض لما هو المطلوب بالامر فكيف يعقل نقيض ايجاد الفعل مع فرض الاتيان به ولو صح ما ذكره لما امكن عصيان النهي لعدم امكان الاتيان بجميع افراد الفعل فلا محالة يكون الاتي ببعض افراد المنهي عنه تاركا لبعضها بل ولغير ما ياتي به مما لا يتناهى من افراده فيكون فعلا النهي امرا هو واجب الحصول فما ذكره من الاحتمال فاسد قطعا لا مجال للخلاف فيه فدلالة النهي على كون المطلوب به ترك جميع افراد المنهي عنه ولو في زمان واحد مقطوع به غير قابل للنزاع انما الكلام في دلالته على اعتبار دوام الترك المفروض وعدمه وقد عرفت دلالته على ذلك حسبما بيناه ثانيهما ان يكون مقصوده بذلك الرجوع الى التبادر بدعوى ان المتبادر من الصيغة هو المنع من ادخال ماهية الفعل في الوجود مط وذلك انما يتحقق بعدم ادخال شيء من افرادها في الوجود فيكون قوله ولذا اذا نهى السيد الخ استشهادا بالمثال المذكور على حصول التبادر وعد جماعة منهم الامدي والعلامة في النهاية والفاضل الجواد ذلك دليلا براسه على المطلوب هو رجوع الى التبادر المدعى ويدفعه المنع من استناد التبادر الى نفس اللفظ وانما ذلك من جهة استلزام مدلول اللفظ فالانتقال اليه انما يكون بتوسط ذلك فان اريد بذلك الاستناد اليه في وضع النهي للدوام فهو ثم وان اريد التمسك به في استفادة الدوام منه في الجملة فمسلم ومرجعه الى الى ما قررناه وقد يمنع من حصول التبادر وفهم العرف للدوام وهو ضعيف كما عرفت نعم لو قام هناك قرينة على ارادة عدم الدوام لم يفهم منه ذلك كما لو اشتغل احد بضرب زيد فيقول له لا تضرب زيدا فان المستفاد من اللفظ نهيه عما يقع منه من الضرب دون منعه منه على سبيل الدوام كما هو الحال في نواهي الطبيب بالنسبة الى المريض فالاستشهاد بذلك على المنع من حصول التبادر بالنسبة الى المجرد عن القرينة كما هو محط النظر في المقام كما ترى هذا وقد يستدل ايضا على القول المذكور بوجوه اخر منها دعوى الاجماع عليه فان العلماء لم يزالوا يستدلون بالنواهي على الدوام من غير نكير وقد حكى ذلك عنهم جماعة من الخاصة والعامة فمن الخاصة العلامة في التهذيب والسيد العميدي في المنية وشيخنا البهائي في الزبدة والفاضل التوني في الوافية وغيرهم ومن العامة الحاجبي و العضدي وغيرهما ويرد عليه مثل ما مر من عدم دلالة ذلك على حصول الوضع غاية الامر حصول الاستفادة ولو من جهة الالتزام العقلي او العرفي فان اريد بذلك بيان حصول مجرد الدلالة في الجملة فهو متجه وان اريد الاستناد اليه في حصول الوضع فهو ضعيف ودعوى اصالة كون الدلالة تضمنية عند الدوران بينها و بين الالتزامية مما لا يعرف له وجه فيه والقول بان الدلالة الالتزامية مغايرة بالذات للدلالة المطابقية بخلاف التضمنية لاتحادهما بالذات وتغايرهما بحسب الاعتبار فاصالة عدم تعدد اصل الدلالة يرجح كون الدلالة في المقام تضمنية مما لا يصغى اليه لو سلم قضاء الاصل بذلك لدوران الامر في المقام مدار الظن وعدم حصوله من التخريج المذكور واضح جدا ثم انه قد يمنع في المقام من جريان طريقتهم على ذلك ومن دلالته على فرض ثبوته على استفادته من اللفظ فقد يكون ذلك من جهة انضمام القراين ولا وجه له بعد نقل الجماعة استنادهم في فهم الدوام الى مجرد النواهي لو ارده منها ان مبادي الافعال نكرات في المعنى فاذا وردت في سياق النفي او النهي افادت العموم واورد عليه بالمنع من جريان ذلك في المصادر التي في ضمن الافعال سيما في المقام غاية الامر ان يسلم ذلك في النكرة المصرحة حتى يفيد فيها اشتراك العرف وقد يورد عليه ايضا بان غاية ما يستفاد من النكرة في سياق النفي نفي الحكم عن جميع الاوقات والازمان واما في جميع فلا الازمان الا ترى ان قولك لا رجل في الدار لا يفيد نفي وجود الرجل فيها في كل زمان وفيه انه انما يتبع الزمان الذي وقع الحكم بالنسبة اليه من الماضي والحال و الاستقبال ويفيد عدم الحكم بالنسبة الى ذلك الزمان ان كان قيدا للدوام فقولك لا رجل في الدار فلا يفيد الا النفي في الحال نعم قضية الجملة الاسمية في الايجابيات فالاولى الايراد عليه بانه لا دلالة في ذلك على ثبوت الوضع لما سيجيء بيانه انش من عدم وضع النكرة في سياق النفي للعموم فان اريد بما ذكر افادة الموضوعية للعموم لم يتجه ذلك والا كان وجها كما عرفت ومنها ما اشار اليه شيخنا البهائي في حاشية الزبدة وحكاه الفاضل الجواد في الشرح وهو ان ترك الفعل في وقت من الاوقات امر عادي للمكلف حاصل منه بحسب العادة فلا حاجة الى النهي عنه فلو لم يكن النهي مفيدا للدوام لكان صدوره من الحكيم لغوا واورد عليه تارة بان من قال بان النهي للمرة قال بالفور كما هو ظ من كلام بعضهم حيث صرح بان النهي لا يفيد الا نهيا في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي فلا يلزم عبثا على مذهبهم وكذا عند من يجعله مشتركا فانه يتوقف في الحكم الى ان يظهر دليل وح فلا يلزم من كون الترك عاديا في بعض الاوقات ان يكون النهي عبثا كذا ذكره الفاضل الجواد ويدفعه عدم دلالة النهي على الفور عند القائل بكونه للمرة او لمطلق الطبيعة حسبما سيشير المص ره اليه من ان القائل بنفي دلالته على الدوام ينفي الدلالة على الفور وهو وان لم يكن متجها كما سنشير اليه الا ان القائل المذكور لا يلتزم القول بدلالته على الفور قطعا فلا وجه للايراد المذكور عند من نفى الدلالة على الفور كما هو المختار وتارة بانه يثمر ذلك في حصول الامتثال فانه وان حصل الترك مع انتفاء النهي الا انه لا يتفرع عليه حصول الامتثال بالترك الا مع حصول النهي فيمكن معه قصد الامتثال واورد عليه بانه لا اعتبار لقصد الامتثال في جانب النهي اذ ليس المقص من تركه بعنوان قصد التقرب المعتبر في العبادات لوضوح عدم اندراج النواهي الشرعية في العبادة الا ما ورد من النواهي الماخوذة في بعض العبادات كالصوم فالمراد به في الحقيقة بيان حقيقة تلك العبادات المامور بها واعتبار الوجه فيها انما هو من جهة الامر فلا ربط له بالمقام وفيه انه قد يصلح المورد لامكان قصد الامتثال فيه ترتب عليه الثواب على فرض حصول القصد المذكور وهو كاف في الخروج عن اللغوية لا لزوم حصوله واعتباره في نفس التكليف ليكون القصد المذكور ماخوذا في النواهي ليعتبر القربة في الترك المطلوب بها ليلزم اندراجها في العبادات وهو ظ فالحق في دفعه ان يقال ان ذلك لا يكفي في تصحيح التكليف اذ لا بد في صحة التكليف بالفعل او الترك كونه

في حيز الامكان فيكون خارجا عن درجتي الوجوب والامتناع فلو كان الفعل او الترك واجبا لم يصح تعلق الامر او النهي به غاية الامر انه اذا كان تركه واجبا كان تعلق الامر به قبيحا من قبح التكليف بما لا يطاق وان كان فعله واجبا كان متجها من جهة الطلب وهي ايض احدى الجهتين في امتناع التكليف حسبما تقرر في محله وكذا الحال لو كان الفعل او الترك واجبا في تعلق النهي به لكن على عكس الحال في الامر وليس مجرد صحة قصد الامتثال في صورة وجوب الفعل بالنسبة الى الامر وامتناعه بالنسبة الى النهي كافيا في صحة التكليف فان صحة القصد المذكور فرع تحقق التكليف فاذا كان التكليف قبيحا لم يصح ذلك ولو اخذ ذلك قيدا في الفعل وتوضيح القول في ذلك يتوقف على اطالة الكلام ولا يناسبه المقام سيما مع وضوح المرام ولعلنا نتعرض في المقام اللايق به وبالجملة فقبح ما ذكر في الجملة من الامور الظاهرة عند العقل الا ترى وضوح قبح امر المكلف بالكون في المكان والزمان ونهيه عن الجمع بين النقيضين والطيران في الهواء مطلقا او مقيدا بقصد التقرب مع جريان ما ذكره المستدل هنا فيها ايض والتحقيق في الايراد على الدليل المذكور ما عرفت في الجواب عن غيره من عدم دلالة ذلك على وضع الصيغة للدوام اذ لو كان موضوعا لما يستلزم الدوام مع الاطلاق حسبما قررناه كان كافيا في حصول الثمرة المطلوبة ومنها ظهور التناقض فيما بين قولنا اضرب زيدا ولا تضربه وقد عرفت ان مفاد اضرب هو طلب حقيقة الضرب في الجملة الحاصلة بمرة واحدة فلو كان النهي ايض موضوعا لذلك لم يكن بينهما مناقضة لرجوعهما الى القضيتين المهملتين هما في قوة الجزئية ولا تناقض بين الجزئيتين بوجه من الوجوه وفيه ان المناقضة بينهما قد تكون من جهة ان تعلق الامر بالطبيعة يفيد مطلوبية الفعل في كل ان من الانات مع عدم فعله في الاول كما هو قضية الاطلاق فيرجع الى العموم لكن على سبيل التخيير بين جزئياته وهو لا يجامع الجزئية المستفادة من النهي ومع الغض عن ذلك فقد يكون مبنى المناقضة على انصراف اطلاق النهي الى الدوام لا وضعه له فان كان المقص من الدليل المذكور افادة الوضع لم يتم ذلك ودعوى اصالة كون الدلالة تضمنية عند الدوران بينها وبين الالتزامية قد عرفت وهنها وتمسك بحجج اخر للقول المذكور هو موجدا فهي بالاعراض عنها احرى قوله بانه لو كان للدوام لما انفك عنه قد يورد عليه بان الكلام في الدلالة اللفظية والتخلف جايز واقع بالنسبة اليها كيف وباب المجاز واسع حتى قيل بغلبته على الحقيقة فالملازمة المدعاة فاسدة جدا ويمكن دفعه تارة بان الكلام هنا في الملازمة العقلية حسبما مر في تحمله الدليل المتقدم في كلامه بناء على ان ترك الطبيعة لا يتحقق الا بترك جميع افرادها فلو تم ذلك لجرى في جميع النواهي وليس كذلك واخرى بان التخلف في الدلالة اللفظية انما يكون بالنسبة الى الارادة دون نفس الدلالة والمفروض حصول الثاني فيما ذكره من المثال اذ لا يدل نهي الحايض عن الصلوة والصيام على المنع منهما على سبيل الدوام فذلك وجها في تقرير الاحتجاج المذكور ويمكن الايراد عليهما بان اقصى ما يلزم منهما عدم وضع الصيغة لخصوص الدوام وعدم استلزام مدلول الصيغة للدوام مط حيث حصل الانفكاك بينهما ولا يلزم منهما عدم وضع الصيغة لما يستلزم الدوام حال الاطلاق وان امكن الانفكاك بينهما بعد قيام القرينة متصلة او منفصلة على عدم ارادة المطلق ح قد تفيد الدوام ايض على حسب القيد والحاصل ان النهي يفيد الدوام مط مع بل هي ح الاطلاق والدوام على حسب القيد مع التقييد ولا يفيد الدوام اصلا مع قيام القرينة على ارادة الترك في الجملة من دون لزوم المجاز في شيء من الصور حسبما مر بيانه وقد يقرر الاحتجاج بوجه ثالث وهو انه لو كان حقيقة في خصوص الدوام لما كان مستعملا في غيره على وجه الحقيقة والملازمة ظاهرة والتالي بط لنهي الحايض عن الصلوة والصوم مع كون النهي المتعلق بهما على وجه الحقيقة دون المجاز وفيه ان الدعوى المذكورة محل خفا اذ كون النهي عنهما على وجه الحقيقة اول الكلام واورد عليه ايض برجوعه الى الدليل الثالث وانت خبير بما فيه لاختلاف كيفية الاستدلال في المقامين وان اتحدت المقدمات الماخوذة فيهما على ان ذلك انما يتم بناء على حمل المناقضة في الدليل الاتي على المناقضة الحقيقية دون الصورية الحاصلة في المجازات الباعثة على صرفها من الحقيقة وقد يقرر ذلك بوجه رابع حاصله ان بعض صيغ النهي ورد للتكرار وبعضه للتكرار امر مقرر معلوم فيجب ان يكون للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز وانت خبير ببعده عن العبارة جدا فحملها على ذلك تعسف ركيك مضافا الى انه عين الدليل الثاني فلا وجه لحمل العبارة عليه ثم الايراد بعدم الفرق بين الدليلين كما فعله المدقق المحشي ره وقد يقرر بوجه خامس وهو انه لو كان للتكرار لما انفك عنه مع اطلاق النهي والتالي بط فالمقدم مثله وهو ايض خارج عن ظ العبارة ولا يوافق الجواب المذكور في كلامه انما يناسب منع الملازمة ان اريد بها اطلاق النهي الملازمة بحسب الظ وان ورد التقييد بعد ذلك لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ومنع بطلان التالي ان اريد اطلاقه بحسب الواقع فاحتمال حمل العبارة كما صنعه المدقق المحشي ره ليس على ما ينبغي وهو ظ قوله وبانه ورد للدوام ان اريد بذلك دفع وضعه لخصوص احد المعنيين وكان منهما ليكون مجازا في الاخر ومشتركا لفظيا بينهما فله وجه بناء على صحة الاستناد في اثبات الاوضاع الى الاصل المذكور والا انه لا يفيد عدم دلالته على الدوام ولو على سبيل الالتزام وان اريد به دفع دلالته على الدوام مط فلا اشعار في الدليل المذكور على دفعه اقصى الامر ان يفيد عدم وضعه للدوام قوله وبانه يصح تقييده بالدوام الخ يمكن تقرير ذلك بوجهين احدهما ان يراد به ان مدلول النهي على ما هو المتسامة في العرف قابل للتقييد بالدوام ونقيضه من غير ان يعد ذلك تكرارا ولا تناقضا في الظ ليلزم به الخروج عن ظ النهي بل يعد امرا قابلا للامرين فيعلم بذلك كون المفهوم منه اعم منهما ثانيهما ان يقال انه يجوز تقييد النهي بكل من القيدين والاصل فيما يفيد من ان يكون حقيقة في كل منهما مبرا من التاكيد والمجاز حسبما مر بيانه في تعليل قوله والجواب عن الاول انه يمكن تقرير الجواب عن كل من الوجهين الاولين المذكورين في تقرير الاستدلال اما على الاول فبان يقال ان ما يدعى من الملازمة المذكورة العقلية انما هو بالنسبة الى النواهي المطلقة اذ اقتضاء ترك الطبيعة على سبيل الاطلاق قاض بعدم ادخال شيء من افرادها في الوجود اذ لا يعقل ترك الطبيعة المطلقة الا بذلك كما مر و اما اذا قيد النهي او المنهي عنه بشيء فانما يكون قضية النهي ح عدم ادخال شيء من افراد المنهي عنه في الوجود على حسب ما ذكر من القيد فالدلالة على الدوام ح حاصلة ايض لكن على حسب ما حصل من النهي او على النحو الذي تعلق به النهي عن الفعل واما على الثاني فبان الصيغة انما وضعت لافادة الدوام بالنسبة الى ما تعلقت به فان تعلقت بالمطلق افادت اطلاق الدوام كما هو المقص في المقام وان تعلقت بالمقيد افادت دواما على حسب ذلك القيد ففي المثال المفروض انما تعلق النهي بالصلوة والصيام الواقعين في ايام الحيض لا مط فليس هنا الخروج عن مقتضى وضع الصيغة وانما حصل الخروج عن الظ في تقييد المادة حيث ان قضيتها الاطلاق وقد التزم تقييدها بما ذكر من القيد والصيغة تفيد الدوام في الصورتين قوله ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب الخ ان اراد بذلك انه بعد تسليم

قضاء

قضية الاصل بما ذكرنا انما يفيد ما اراده اذا لم يقم دليل على خلافه وقد قام في المقام حيث ان المتبادر من النهي هو الدوام ولا يفهم منه غيره الا لقيام القرينة عليه كما في نهي الطبيب فيكون ذلك دليلا على كونه حقيقة في الاول مجازا في غيره وانت خبير بان التبادر المدعى في المقام ليس مستندا الى نفس اللفظ ليفيد كونه حقيقة في خصوص الدوام فلا يتم ما ذكره بل لو قيل بكون المتبادر من نفس الطبيعة طلب ترك الطبيعة مطلقا كما ان المتبادر من الامر طلب ايجادها كان من غير دلالة في نفس اللفظ على مرة او تكرار ودوام كان اولى قوله من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين بصيغة قد عرفت فيما مر ان ما ذكره انما يتم اذا ثبت استعمال اللفظ في خصوص كل من المعنيين فاريد من ذلك اثبات كونه حقيقة في القدر الجامع بينهما من غير ثبوت استعماله فيه ومع ثبوت تراجم الامر مع عدم الثبوت اوضح فسادا واما اذا علم استعماله في القدر الجامع وعلم استعماله في مقام اراده الدوام تارة وغيره اخرى من غير ان يعلم استعمال الصيغة في خصوص الدوام او المرة بل لكونه قسما من الطلب كما هو الحال في المقام فلا يلزم ما ذكره اذ قضية الاصل حينئذ كونه حقيقة في القدر الجامع وتنزيل الاطلاقات الخاصة على كونها من قبيل اطلاق الكلي على الفرد والاطلاق طلب ترك الطبيعة على نحو خاص فيه مع فهم الخصوصية من القرينة المنضمة اليه او غيرها لاندفاع المجاز والاشتراك اذن ولو فرض ثبوت استعماله في خصوص كل من المعنيين فيلزم المجاز والاشتراك ايضا لا يتم في المقام اذ المقصود التخلص من المجاز والاشتراك في الاستعمالات الواردة حيث ان الاصل فيها الحقيقة المتحدة لا فيما يفرض الاستعمال فيه بل لا يبعد القول بما ذكرنا فيما اذا لم يعلم استعماله في مطلق طلب الترك ايضا ودار الاستعمال بين كونه في المطلق او الخاص وقد مر تفصيل القول في ذلك في محله قوله بان التجوز جائز لا يخفى ان الجواب المذكور بتمامه لا يلائم شيئا من الوجهين المتقدمين في تقرير الاحتجاج اذ ليس مبنى التقريرين المذكورين على عدم جواز التجوز والتاكيد حتى يجاب بجوازهما ووقوعهما في الكلام بل مبنى الاول على كون ما يستفاد من اطلاق النهي عرفا بلا تقييد بما ذكر من غير ان يخرج النهي به عن ظاهره فلا وجه لدفعه بجواز كل من الامرين المذكورين ومبنى الثاني على كون ما ذكر من الامرين على خلاف الاصل فمهما امكن البناء على انتفائهما تعين البناء عليه فيكون ذلك تمسكا بالاصل فلا وجه لدفعه بجواز وقوع الامرين ويمكن الجواب بامكان تطبيقه على كل من الوجهين اما على الاول فبان المقصود منه منع ما ادعاه من قبول المفهوم من اطلاق النهي لكل من القيدين مما يمكن استعماله على الوجهين مبني على الخروج عن الظاهر من التزام التجوز او التاكيد اما على الثاني فبان بقاء التجوز والتاكيد وان كانا على خلاف الاصل الا انهما شايعان في الاستعمالات فمجرد كونهما على خلاف الاصل لا يثبت الوضع لان امره توقيفي لا بد فيه من الرجوع الى توقيف الواضع لا الى مجرد الاصول المذكورة وغاية الامر ان يرجع اليها في تعيين المراد وتوفيق ان المقصود منهما وان كانا على خلاف الاصل لكنهما واقعان في الكلام فلا مانع من الالتزام به بعد قيام الدليل عليه لما مر من بيان ما يفيد دلالته على الدوام هنا وقد يذكر للقول المذكور حجج موهونة اخرى لا باس بالاشارة الى جملة منها منها انه لو كان موضوعا للدوام لكان قولنا لا تضرب زيدا غدا غلطا والتالي واضح الفساد اما الملازمة فلانه بعد استعماله الصحيح في الحقيقة او المجاز والاول منفي قطعا وكذا الثاني اذ لا علاقة بينه وبين الدوام ولذا لا يجوز ان يطلق لفظ الدوام ويراد به خصوص الغد مثلا ويوهنه انه لو تم ذلك فانما يتم لو كان الدوام تمام معنى الصيغة واما اذا كان بعض معناها كما هو واضح فاقصى الامر اسقاط قيد الدوام واستعماله في الباقي فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء ولا يتصور اذن مانع من صحة الاستعمال ومنها انه لو كان للدوام لكان معنى قوله لا تفعل لا تفعل في شيء من الاوقات فاذا قلت لا تفعل غدا صار من قبيل تخصيص العام باكثر من النصف وهو غير جائز وضعفه ظاهر مما عرفت اذ اقصى الامر اسقاط قيد الدوام فلا يكون من تخصيص العام في شيء ومنها ان لا تفعل مركب من حرف وفعل وشيء منهما لا يفيد العموم اما الحرف اولا فظاهر و الاصل عدم دلالة الهيئة التركيبية زيادة على ما هو من مقتضيات التركيب ولوازمه عقلا ومن الظاهر ان الدوام ليس منها وفيه بعد الغض عن عدم جريان الاصل في مداليل الالفاظ ان اقصى ما يفيده ذلك عدم وضع الهيئة لافادة الدوام واما عدم كون الدوام مدلولا التزاميا له مع الاطلاق حسبما بيناه فلا ويجري ذلك في دفع الوجهين الاولين ايضا قوله لنا انه ثبت ان النهي للدوام اه اذا قلنا بكون النهي موضوعا لطلب ترك الطبيعة وقلنا بكون ذلك مستلزما بالدوام لزمه الفور قطعا وهو ظاهر واما اذا قلنا بدلالة صيغة النهي على جواز التراخي ووجوبه كما قد يقال بذلك في الامر كما مر فلا منافاة بينه وبين القول بدلالتها على الدوام فانها انما تفيد الدوام على حسب الطلب الحاصل في المقام فاذا كان الطلب على سبيل التراخي جوازا او وجوبا كان الدوام الملحوظ فيه كذلك ايضا سيما اذا قلنا بكون دلالتها على الدوام على سبيل الالتزام فان دلالته على التراخي بحسب الوضع فيكون الدوام المعتبر فيه تابعا للطلب الحاصل فما ذكره من ان القول بدلالتها على الدوام مستلزم للقول بالفورية على اطلاقه قوله ومن نفى كونه للتكرار لا يخفى انه لا ملازمة بين الامرين المذكورين فما ذكره من ان الثاني للتكرار فانه للفور وان اراد به انه يلزم منه ذلك حسبما ذكره في الصورة الاولى فهو واضح الفساد ودعوى وضوح الوجه فيه اوضح فسادا وان اراد كون النافي للتكرار نافيا للفورية على سبيل الاتفاق ففيه ايضا انه خلاف الواقع اذ الشيخ ره من النافين لدلالتها على التكرار ويقول بدلالتها على الفور كما ذهب اليه الاول بل قال في غاية المأمول ان من قال بان النهي للمرة قال بالفورية كما هو من كلام بعضهم حيث صرح بان النهي لا يفيد الا الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي انتهى قوله الحق امتناع توجه الامر والنهي اه هذه المسألة ايضا من المسائل المتعلقة بالاحكام ولذا ذكرها هنا جماعة من الاعلام فلا ربط لخصوصية الامر والنهي بمحل الكلام وانما مناط البحث في المقام باجتماع الوجوب والتحريم مدلولي للامر والنهي على نحو غيرهما من المفاهيم المتقدمة فالكلام في جواز اجتماع الوجوب والتحريم باي لفظ ورد وهذا بالنظر الى الكلام في الجواز العقلي واما بالنسبة الى الفهم العرفي الذي هو احد المعاني الذين وقع البحث فيهما فانما يتقوم البحث في الظواهر والاطلاقات دون النصوص والتصريحات وسيجيء الكلام ايضا في اجتماع ساير الاحكام بعضها مع بعض واجتماع كل منها مع كل من الوجوب والتحريم ونحن نفصل القول في جميع ذلك في اخر المسألة ان شاء الله تعالى ثم نقول ان الامر والنهي اما ان يتعلقا بشيئين او بشيء واحد وعلى الاول فاما ان يكونا متباينين او متساويين او يكون بينهما عموم وخصوص مطلق مع تعلق النهي بالاخص او الاعم او عموم من وجه وعلى الاول فاما ان يكونا متلازمين بحسب الوجود او متفارقين او يكون المأمور به ملازما للمنهي عنه او بالعكس او تكون الجهة المأخوذة في المأمور به تقييدية وعلى الثاني فاما ان يكون تعلق الامر والنهي من جهة واحدة او من جهتين والجهتان اما ان تكونا تعليليتين او تقييديتين

او يكون الجهة

او يكون الجهة المأخوذة في المأمور به تقييدية والاخرى تعليلية او بالعكس ثم ان الجهتين اما ان تكونا متباينتين او متساويتين او يكون بينهما عموم مطلق او من وجه وعلى فرض التباين يجري فيهما التلازم من الجانبين او من جانب واحد والتفارق حسبما مر ثم الملحوظ في متعلق الامر والنهي اما ان تكون شخصية او نوعية او جنسية والوجوب والتحريم المتعلقين بالشيء الواحد او الشيئين اما ان يكونا نفسيين او غيريين او الوجوب نفسيا والحرمة غيرية او بالعكس واما ان يكونا اصليين او تبعيين او الوجوب اصليا والحرمة تبعيا او بالعكس واما ان يكونا تعيينيين او تخييريين او الوجوب عينيا والحرمة تخييرية او بالعكس وكذا يجري الكلام بالنسبة الى العيني والكفائي فههنا مسائل الاولى منها ما لا اشكال فيه اصلا ومنها ما يقع فيه الاشكال وان كان خارجا عن محل البحث في المقام ونحن نشير الى الحال في جميع ذلك فنقول الصورة الاولى تعلق الامر والنهي بشيئين متباينين متفارقين في الوجود ولا اشكال في جوازه سواء كانا متعاندين كالصلوة والزنا او غير متعاندين كالصلوة والنظر الى الاجنبية ومنها ان يتعلقا بامر واحد جنسي بالنظر الى فردين متنوعين له كعبادة الله تعالى وعبادة الصنم وهذا مما لا خلاف في جوازه ومرجعه الى الصورة الاولى ومنها ان يتعلقا بامر واحد نوعي باعتبار فردين صنفيين له او شخصيين ولا تامل عندنا في جوازه ومرجعه الى القسم الاول الا انه قد يجيء على قول من يجعل الحسن والقبح ذاتيين للافعال غير مختلفين بحسب الاعتبارات المنع من ذلك كما سيجيء الاشارة اليه في كلام المص وهو قول ضعيف كما فصل الكلام فيه في محله ويتفرع ذلك غيره كما سنشير اليه ان شاء الله ومنها توجههما الى شيء واحد شخصي من جهة واحدة ولا اشكال في المنع منه كما سيشير اليه المص ره وكذا الحال في الواحد نوعيا وجنسيا من جهة واحدة فان مآله الى التوجه الى الواحد الشخصي ومنها تعلقهما بشيئين متساويين ولا تامل ايضا في المنع منه فان ما يجب على المكلف بحسب الخارج المتعلق هو ايجاد المأمور به وترك المنهي عنه والمفروض اتحادهما بحسب الوجود فيتحد متعلق الطلبين مضافا الى عدم امكان الخروج عن عهدة التكليفين ومنها ان يكون بين متعلقيهما عموم مطلق مع تعلق الامر بالاخص لعدم امكان الخروج عن عهدة التكليفين لما عرفت من توقف ترك المنهي عنه على ترك جميع افراد الاعم فيجب ترك الاخص ايضا فيرجع الامر الى تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين متلازمتين ومنها تعلقهما الى شيء واحد شخصي او نوعي او جنسي من جهتين متلازمتين وان كانت الجهتان مميزتين لمتعلق الامر والنهي اذ عدم الانفكاك بينهما في الوجود يقضي بامتناع الخروج عن عهدة التكليفين فيكون توجيه الخطابين الى المكلف من قبيل التكليف بالمحال اذ لا فرق في استحالة التكليف بالمحال بين التكليف الواحد والتكاليف العديدة ومنه يظهر الحال في امتناع تعلقهما بشيء واحد من جهتين مع ملازمة جهة الامر لجهة النهي لا لاستحالة الخروج عن عهدة التكليفين كما اشرنا اليه وكذا الحال في تعلقهما بشيئين متلازمين او بملازم المأمور به منهما للمنهي عنه ومنها تعلقهما بشيء واحد من جهتين تعليليتين وان امكن تفارق الجهتين فان تعدد العلة لا يقضي باختلاف المتعلق فلا فرق اذن بين الواحد الشخصي وغيره ثم ان ما ذكرناه من المنع ظ بالنسبة الى الوجوب العيني التعييني سواء كان نفسيا او غيريا اصليا او تبعيا نعم لو كان وجوبه مشروطا بخصوص الحرام المفروض فيما اذا تعدد المتعلق فلا مانع حسبما مر من الاشارة اليه واما بالنسبة الى الوجوب التخييري او الكفائي فقد يقع فيه الاشكال سيما فيما اذا كان الوجوب تبعيا او غيريا او هما معا خصوصا اذا كان التحريم كذلك ايضا والحق فيه ايضا المنع كما سنفصل القول فيه ان شاء الله تعالى وبعض الصور المذكورة هو موضع البحث في المقام على ما ذكره جماعة من الاعلام وستعرف حقيقة الحال فيه هذا وبقية الوجوه المذكورة مما يقع الكلام في جوازها ومنعها ونحن بعد ما نفصل القول في المسألة نبين الحال في كل من الوجوه المذكورة ان شاء الله تعالى قوله الوحدة قد تكون بالجنس اه المراد بالجنس هنا ما يعم النوع كما مثل له بين علماء المنقول ويشير اليه مقابلته بالوحدة الشخصية قوله وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف اه الظ انه مبني على القول بكون حسن الافعال وقبحها ذاتيا لها غير منفك عنها حسبما عزي الى قدماء المعتزلة لا بحسب الوجوه والاعتبارات فاذا ثبت الحسن او القبح لطبيعة في ضمن بعض الافراد كان منوطا بنفس الذات اعني الطبيعة النوعية فلا يمكن انفكاكه عنها بالعوارض الصنفية والشخصية لان ما بالذات لا يزول بالغير ومنه يعرف اختصاص المنع بالوحدة النوعية ولا يجري في غيرها لكن المبنى المذكور ضعيف جدا فان التحسين والتقبيح العقليين يدوران غالبا مدار الوجوه والاعتبارات كما سيجيء الكلام فيه مفصلا ان شاء الله تعالى ومع الغض عن ذلك وتسليم كونهما ذاتيين للافعال فليس الامر والنهي دائرين مدار ذلك قطعا لوجوب الامر بافعل المهم ح عنده ودوران الامر بينهما فاي مانع اذن من ان يكون بعض اصناف الطبيعة المنهي عنها مأمورا به فيرتفع النهي بالنسبة اليه لدوران الامر بين ارتكاب القبيح الحاصل فيه وما هو اقبح منه وان لم يقل بانقلاب القبيح حسنا ان شاء الله تعالى قوله ومنعه بعض المجوزين لذلك نظرا الى انه اه يمكن ان يقرر كونه تكليفا محالا لا تكليفا بالمحال من وجوه احدها ان الوجوب مشتمل على جواز الفعل وعدم جواز الترك والحرمة مشتملة على جواز الترك وعدم جواز الفعل فجواز الفعل يناقض عدم جوازه كما ان جواز الترك يناقض عدم جوازه فجنس الوجوب يناقض فصل الحرمة كما ان جنس الحرمة يناقض فصل الوجوب فيكون ذلك في اجتماع الحكمين في محل واحد من جهة واحدة اجتماع النقيضين من وجهين ولو لوحظ اجتماع المجموع مع المجموع اعني فصل الحكمين كان من اجتماع الضدين ويدفعه ان معنى الوجوب ليس الا مطلوبية الفعل على سبيل الحتم كما ان معنى الحرمة هو مطلوبية الترك على الوجه المذكور ومن البين انه لا منافاة بين الطلبين من حيث نفسهما واستلزام مطلوبية الفعل لجوازه بحسب الواقع ومطلوبية الترك كذلك اول المسألة والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول به فانه انما يجاب للشارع للفعل يفيد حسنه ونهيه عنه يفيد قبحه فيلزم من اجتماع الامر والنهي كذلك اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو جمع بين الضدين ويضعفه انه انما يتم عند العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين واما الاشاعرة المجوزون للتكليف بالمحال فلا يقولون به وليس معنى الحسن عندهم الا ما تعلق به امر الشارع والقبح الا ما تعلق به نهيه لا يتفرع على امره ونهيه ثم حسن عقلي للفعل ولا قبح كذلك فانه كما ينكر الحسن والقبح العقليين مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه كذا ينكرهما بعد تعلق الامر والنهي ايضا بل يكون ذلك لو على فرض تسليمه للاول حيث انه يمنع وجوب شكر المنعم الحقيقي على فرض تسليم الحسن والقبح العقليين فلا يحصل للفعل من تعلق امر الشارع به الا كونه مأمورا به ولا من تعلق النهي به سوى كونه منهيا عنه وهو معنى الحسن والقبح الشرعيين عنده ومن البين انه لا تضاد بين الامرين المذكورين بحسب انفسهما ليلزم القائل بجواز التكليف بالمحال بالمنع منه نعم لا يمكن ذلك عند العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين فانهما ان اجتماع الامر والنهي

علمه مر

اجتماع الضدين بالنظر الى الامر فان الامر مريد للفعل كما ان الناهي مريد للترك واجتماع الارادتين بالنسبة الى شيء واحد في زمان واحد اجتماع للضدين و
يدفعه انه انما يتم اذا قلنا باشتمال الامر والنهي على ارادة الفعل والترك وليس الحال كذلك عند القائل المذكور اذ ليس الامر والنهي عندهم الا نوعين من
الطلب والطلب عندهم يغاير الارادة النفسية اذ ليس الطلب عندهم الا نفس الاقتضاء الانشائي الحاصل بالامر والنهي دون الارادة النفسية اذ ليس الطلب
الحاصل مع قطع النظر عن الامر والنهي وقد مر بيان ذلك في مقامات عديدة هذا على مذهب هؤلاء الجماعة وقد عرفت ان التحقيق عندنا اتحاد الطلب و
الارادة الفعلية التي يعبر الحاصلة بانشاء الصيغة واثبات التضاد بين هاتين الارادتين محل نظر الا على قواعد العدلية من ثبوت التحسين والتقبيح
العقليين فظهر مما قررنا انه لا مانع من اجتماع الحكمين المذكورين في شيء واحد من جهة واحدة على قواعد الاشاعرة فالذي ينبغي ان يقع على اصولهم
هو الجواز فما عزي الى جماعة منهم من القول بالمنع غير متجه على اصولهم واما على اصول العدلية فلا يجوز ذلك مع قطع النظر عن امتناع التكليف بالمحال عندهم
لكونه تكليفا بالمحال ايضا لما مر من الوجهين الاولين اذ لا مجال للمناقشة فيهما على اصول الجماعة نعم لا يتم الوجه الاخر على اصولهم ايضا الا مع القول باتحاد الطلب
والارادة النفسية كما هو الظاهر من كلام بعضهم كما مر الا انه موهون بما فصلنا القول فيه في محله قوله لان معنا الحكم بان الفعل يجوز الخ كانه اشارة الى الوجه الاول وهو
اجتماع النقيضين في شيء واحد فان حكم الشارع بالجواز وعدمه في شيء واحد يقتضي ثبوتهما بحسب الواقع لعدم جواز الكذب عليه تعالى فيلزم الجمع بين الضدين
واستشهد بانه بعد تسليم ارجاع الامر والنهي الى الحكمين الخبريين انهم لا يثبتون الكذب عليه تعالى بناء على اصولهم فلا يقتضي حكمه ثبوت الضدين وجودهما
بحسب الواقع ليلزم المحال وقد يقال ان المراد لزوم حكمنا بثبوت الجواز وعدمه بمعنى ان اللازم من اجتماع الامر والنهي ثبوت المتنافيين حسبما اشرنا اليه سابقا
على الوجه الاول وقد عرفت ما فيه قوله فهو محل البحث في المقام لا يخفى انه لا فرق في ذلك بين تعلقهما بواحد شخصي او كلي اذا لم يكن هناك ما يميز مورد الامر
عن مورد النهي بان يجعلهما شيئين ومرجع ذلك الى الواحد الشخصي كما مر الاشارة الى نظيره ثم ان المحكي عند جماعة من المتأخرين في تحرير مورد النزاع
حسبما يستفاد من الدليل الاتي ان البحث في تعلق الامر والنهي بكليين يكون النسبة بينهما عموما من وجه وان ذلك هل يقتضي تقييد احدهما بالاخر
فيكون المامور به والمنهي عنه غير مورد الاجتماع او انه لا حاجة الى التزام التقييد بل يؤخذ بمقتضى الاطلاقين غاية الامر اجتماع المامور به والمنهي
عنه في مورد اجتماع الطبيعتين واما توارد الامر والنهي على خصوص الفرد فلا يصح ولو تعددت جهتا الامر والنهي اذ بعد فرض تعلقهما بخصوص الشخص
لا يجدي تعدد الجهة ولذا نص بعضهم بابتناء النزاع في المقام على تعلق الامر والنهي بالطبايع او الافراد فقال بالجواز على الاول ويتعين المنع على الثاني
وعلى هذا يشكل الحال فيما قرره المصنف في بيان محل النزاع الا ان ما ذكره موجود في كلام جماعة من الاصوليين منهم السيد والقاضي عبد الوهاب في جمع
الجوامع والزركشي في شرحه والامدي والعضدي حيث حرروا محل النزاع على الوجه المذكور وقد يمكن الجمع بين الوجهين وارجاع احدهما الى الاخر بان يكون
المقصود من تعلق الامر والنهي بالواحد الشخصي من جهتين هو تعلق التكليفين المفروضين بالفرد بملاحظة الجهتين الحاصلتين فيه فيكون المطلوب
بالذات فعلا او تركا هو نفس الجهتين ويكون الفرد مطلوبا بالتبع بملاحظة حصول الجهة المفروضة فيه وانطباقهما عليه سراية من الجهة المفروضة الى الفرد
وهذا بعينه مقصود الجماعة من المتأخرين من تقرير النزاع في بقاء الاطلاق للتكليفين عند تعلقهما بالطبيعتين الكليتين بينهما عموم من وجه لاجتماع الامر
والنهي حينئذ في الفرد الذي يكون مصداقا للطبيعتين من الجهتين المفروضتين فان شئت قلت انه هل يجوز تعلق الامر والنهي بالفرد الواحد من جهة تعلقهما
بالجهتين الحاصلتين فيهما اعني الطبيعتين المفروضتين اولا وان شئت قلت انه لو تعلق الامر بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه فهل يبقيان على الاطلاق
ليكون المكلف اتيا بالمامور به والمنهي عنه معا في مورد الاجتماع اولا ويبقى الفرق بين ظاهر التعبيرين المذكورين في موارد منها ان تعبير المصنف يعم ما اذا كان
الامر والنهي متعلقين بالفرد صريحا او من جهة تعلقهما بالطبيعتين بخلاف التعبير الاخر لاختصاصه بالاخير ثانيها ان التعبير المذكور يعم ما اذا تعلق الامر والنهي
المعينين بالفرد من جهتين حاصلتين فيه والظاهر انه لا كلام في المنع منه بناء على امتناع التكليف بالمحال ولا يبعد ان يكون من محل كلامهم على عبرة هذه الصورة كما هو صريح ما ذكره في
مورد الاجتماع من سوء اختيار المكلف بل الظاهر ان مرادهم من تعلق الامر والنهي بالفرد تعلقهما به من جهة الطبيعة سواء قلنا بتعلق الاوامر حقيقة بالطبايع او الافراد
الا ما اذا فرض تعلقهما صريحا بخصوص الفرد فلا فرق بين التعبيرين المذكورين في ذلك ثالثها ان التعبير المذكور يعم ما لو كانت النسبة بين الجهتين العموم المطلق
او من وجه بل التساوي ايضا وما اذا كانت الجهتان متلازمتين او كانت جهة الامر ملازمة لجهة النهي وبالعكس ولا ريب في خروج صورة التساوي والتلازم وملازمة
جهة الامر لجهة النهي عن محل الكلام لوضوح امتناعه بناء على استحالة التكليف بالمحال كما مرت الاشارة اليه واما العموم المطلق فالذي يقتضيه كلام الحاجبي ظاهرا
والعضدي والابهري والزركشي والاصفهاني على ما نقل الكرماني من كلامه في جواب القاضي هو خروجه عن محل البحث والظاهر مما نقل عن القطب نسبته الى الجمهور وصرح
الفاضل الشيرازي بدخوله في محل البحث واعترض على العضدي في قوله بتخصيص الدعوى وهو الظاهر من جماعة المحققين وغيرهم والاظهر خروجه عن محل البحث حسبما
ذكره الجماعة المذكورة ويستفاد من فحاوى كلماتهم عند تحرير الادلة مضافا الى ان العرف اقوى شاهد هناك على التقييد اذ حمل المطلق على المقيد مما لا مجال
للريب فيه فلا فائدة في البحث عنه في المقام وان كان ما ذكروه من الوجه العقلي جاريا في العموم المطلق ايضا على بعض الوجوه كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله تعالى ثم ان الظاهر
تنزيل اطلاق المصنف وغيره على ذلك ثم ان ما ذكرناه من خروج الكلام المذكور في العموم المطلق انما هو فيما اذا تعلق الامر بالاعم والنهي بالاخص واما لو كان بالعكس
فلا مجال للكلام فيه حسبما نعم لو كان الامر والنهي حينئذ تخييريا فربما يقع الكلام فيه وسيجيء الاشارة اليه انشاء الله تعالى فان قلت اذا التزم الفرق في المحرم بين
ملاحظة التعبيرين المذكورين ومن اعاد محل البحث لتعلق الامر والنهي بطبيعتين يكون النسبة بينهما هو العموم من وجه من الظاهر ان بقاء التكليفين حينئذ ليس الا تكليفا
بالمحال قلت قد عرفت خروج الجهتين المتلازمتين عن محل النزاع وقد نص عليه بعضهم ايضا والجهتان المفروضتان وان امكن انفكاك احديهما عن الاخرى
في نفسهما الا انه لا يمكن الانفكاك بينهما بالعارض ومن البين ان المخرج عن محل البحث هو الاعم من الوجهين لاتحاد العلة الباعثة عليه قوله فمن احال
اجتماعهما ابطلها فقد يحتمل عدم بطلانها مع استحالة الاجتماع بناء على كون الغصب امرا خارجا عن الصلوة غير متحد معها فانما هو متحد مع الكون الذي هو من

مقدمانهما

الكلام

مقدماتها كما قد يستفاد من كلام بعضهم وهو ضعيف جدا وقد يحتمل البناء على الصحة من جهة تغليب جانب الامر كما حكي القول به عن بعض المحققين و
ايده لك بما ورد من ان للناس من الارض حالا لاجل الصلوة وفيه ايضا ضعف كما سيجيء انشاء الله تعالى قوله ومن اجازه صححها لا ملازمة بين الامرين بل القول
بالفصل بينهما مختار غير واحد من افاضل المتأخرين نظرا الى الاجماعات المحكية على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة وقد علق المصنف بطلان بعض الردايات الماثورة
وكان بناء الحكم فيها على هذه المسئلة حسبما ذكره كان معروفا منهم حيث ان الاصحاب حكموا بالبطلان من الجهة المذكورة كما يقتضيه تعليلاتهم حسبما اشرنا
اليه واكثر العامة حكموا بالصحة نظرا الى بنائهم على الجواز قوله لنا ان الامر اقول يمكن الاحتجاج لما صرنا اليه من المنع بوجوه احدها ان متعلق الوجوب
والتحريم هو ايجاد الفعل وتركه ايجاده لا نفس الطبيعة من حيث هي والطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود في المقام فيتحد متعلق الوجوب والتحريم
وحيث ان الحكمين المذكورين متضادان يستحيل اجتماعهما في شيء واحد يستحيل من الحكيم انشائهما والمقدمة الاخيرة ظاهرة على اصول العدلية
البناء وانما الكلام في المقدمتين الاوليين اما المقدمة الاولى فيدل عليها امور منها ان متعلق الطلب في الامر هو ايجاد الفعل ومتعلقه في النهي عدم ايجاده
كما عرفت من كون المطلوب بالنهي هو العدم والمضاف اليه للعدم هو الوجود في الحقيقة وان اضيف الى نفس الماهية في الظاهر فان قلت ان متعلق الاوامر والنواهي
انما هو الطبايع المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء كما مر مرارا حسبما يظهر من الرجوع الى التبادر ويومي اليه كون الافعال مشتقة من المصادر الخالية عن اللام
والتنوين الموضوعة بازاء الطبيعة المطلقة كما نصوا عليه والطبيعتان المفروضتان شيئان متغايران غاية الامر ايجاد المكلف اياهما في مصداق واحد ليس خصوص
المصداق متعلقا للتكليف ليلزم اجتماع المتنافيين بل محل الحكمين نفس الطبيعتين وقد اختار المكلف لسوء اختياره ايجادهما بوجود واحد في ضمن مصداق
واحد قلت ان متعلق الامر والنهي وان كان نفس الطبيعة المطلقة حسبما ذكر الا ان متعلق الطلب في الامر هو ايجاد تلك الطبيعة كما ان متعلقه في النهي عدم
ايجاده اذ مفاد هيئة الامر هو طلب الايجاد كما ان مفاد هيئة النهي بضميمة حرف النهي هو طلب عدم الايجاد ومفاد المادة المعروضة لهما هو نفس الطبيعة وملاحظة
التبادر اقوى شاهد على ذلك وقد يقال ان معنى الوجود والايجاد ماخوذ في المصادر ايضا اذ معنى ضرب ويضرب بعد الحكم بايجاد الضرب في الماضي او المستقبل
وفيه ان دلالة الحمل على الوجود انما هي من جهة اشتمالها على النسبة فان مناط النسبة الايجابية هو الوجود كما ان مناط النسبة السلبية سلب الوجود وتلك النسبة
في الاخبار انما خبرية وفي الانشاء انما انشائية حاصلة باستعمال الصيغة في معناها ومفاد ذلك في المقام ايجاد الطلب الحقيقي لا ايجاد المطلوب فلا دلالة
في نفس المبدأ على الوجود وانما يستفاد كون الطلب متعلقا بالوجود من جهة الوضع الهيئي حسبما ذكرنا فيكون متعلق الامر والنهي نفس الطبيعة المطلقة لا
ينافي كون متعلق الطلب هو الايجاد وعدم الايجاد كما هو المدعى ومنها ان الاحكام الشرعية من الوجوب والندب والحرمة وغيرها انما يتعلق بالمهيات مقيسا
الى الوجود الخارجي فان الوجوب رجحان ايجاد المهية على عدمه رجحانا مانعا من النقيض والحرمة بالعكس وهكذا اذ لا يعقل اتصاف المهية مع قطع النظر عن الوجود
بشيء من الاحكام الشرعية فظهر بذلك ان متعلق الرجحان والمرجوحية هو الوجود دون نفس الماهية ومنها ان الوجوب والحرمة وغيرهما من الاحكام الشرعية
من عوارض الوجود الخارجي لافعال المكلفين دون الوجود الذهني ولا نفس الماهية ضرورة انه لا يتصف بالوجوب والحرمة الا فعل المكلف في الخارج فعلا او
تقديرا اذ من الواضح ان تصور فعله لا يتصف بالوجوب حتى يكون من عوارضه ... ولا من عوارض الوجود الذهني واذا كانت الاحكام المذكورة من عوارض الوجود
الخارجي كان المتصف بها انما نفس الوجود الخارجي والماهية الموجودة بذلك الوجود وعلى التقديرين يتم المقصود واما المقدمة الثانية فلان المفروض اتحاد
الطبيعتين المفروضتين في المصداق وهو لا يكون الا مع اتحادهما في الوجود مع تعددهما وتميزهما بحسب الخارج كليا لا تكون النسبة بينهما الا تباينا كليا الا
عموما من وجه كما هو المفروض في محل البحث فان قلت كيف يصح القول باتحادهما بحسب الوجود مع ان المفروض كون النسبة بين الكليين عموما من وجه ومقرر في
محله استحالة اتحاد الكليين المفروضين بحسب الوجود لئول الامر في تركيبهما الى الوحدة الحقيقية بل لا يمكن اتحاد الكليين بحسب الوجود الا اذا كان بينهما عموم
مطلق ليكون احدهما جنسا والاخر فصلا واما غيرهما فهما متغايران بحسب الوجود عند التحقيق قطعا وان اتحدا ايجادا عرضيا ويعدان بحسب العرف واحدا كما هو
المفروض في محل البحث فان هذا الوجه من الاتحاد غير مانع من تعددهما بحسب الواقع وهو كاف في تغاير الموضوعين قلت هذا اولا ان ما ذكر انما يتم بالنسبة الى
الماهيات المتأصلة في الخارج بحيث يكون ما بازائهما موجودا في الخارج واما الامور الاعتبارية المنتزعة من الوجود الخارجي مما لا يكون الموجود المتأصل في الخارج
الا ما ينتزع منها فلا مانع من ذلك اذ يمكن اتحادهما في الوجود الخارجي ايضا من جهة اتحاد ما ينتزع منها وح فيكون ذلك الوجود الواحد واجبا محرما من الجهتين
المفروضتين فيهما وثانيا بعد تسليم تعدد الامرين المذكورين خارجا بحسب الواقع وتغايرهما في الوجود فلا شك في اتحادهما ايضا بحسب الواقع من جهة لما يصح
حمل احدهما على الاخر ويكون النسبة بينهما العموم من وجه من تلك الجهة فهناك جهة اتحاد بين الامرين المذكورين وجهة مغايرة بينهما والنسبة بين الكليين
المفروضين بالملاحظة الاولى عموم من وجه لتصادقهما على مصداق واحد وبالاعتبار الثاني مباينة كلية فان كان تعلق الحكمين المذكورين بهما بالملاحظة
الثانية فلا مانع منه وهو خارج عن محل النزاع اذ لا يرجع بين مورد الحكمين عموم من وجه بل هي مباينة كلية وان كان تعلقهما بالملاحظة الاولى كما هو المفروض
في موضع النزاع لم يجز ذلك لاتحادهما اذن في مورد الاجتماع نظرا الى الوجه المذكور ويكون الامر والنهي متعلقين بهما من حيث كونهما متحدين في الوجود حسبما
قررنا وسيجيء لهذا مزيد توضيح انشاء الله تعالى ثانيها ان الاحكام الشرعية انما يتعلق بالمهيات من حيث حصولها في ضمن افرادها فالحكم على الماهية انما يرجع
الى الحكم على افرادها كما نصوا عليه في تقرير دليل الحكمة لارجاع المفرد المحلى باللام الى العموم فصرحوا بان الطبيعة من حيث هي لا يعقل ارادتها من المفرد المعرف اذ لا تعلق
لها باحد الاحكام الشرعية كيف ومن المقرر ان القضية الطبيعية غير معتبرة في شيء من العلوم اذ المقصود منها معرفة حال ما وجد او يوجد في الخارج ولا يستفاد من القضية
الطبيعية حال الطبيعة في الخارج اصلا ولو على سبيل الجزئية ولذا لم يتوهم احد ارجاع القضية الطبيعية الى الجزئية كما ارجعوا المهملة اليها وليس المقصود بذلك
تعلق الاحكام بخصوص الافراد ابتداء بل المدعى تعلق الحكم بنفس الطبيعة من حيث حصولها في ضمن افرادها وهناك فرق بين لحاظ الافراد ابتداء كما هو مقتضى القول بتعلق الاوامر بالافراد وبين اناطة الحكم بالطبيعة من حيث حصولها في ضمن الافراد كما في تعريف الجنس في نحو قولك البيع حلال فان المراد منه

الطبيعة

تسلم نهما

الطبيعة على ما هو ظاهر اللفظ لكن لا من حيث هى بل من حيث حصولها فى ضمن الافراد واتحادها بها وانما يتعلق الحكم المذكور بها من تلك الجهة لهو فى الحقيقة قضية مهملة الا انه يرجع الى العموم بملاحظة الحكمة وليس المراد بتعريف الجنس فى الغالب الا ذلك دون ما يكون المراد به تعريف نفس الطبيعة من حيث هى كما فى القضية الطبيعية نحو الرجل خير من المرءة فان ذلك لا يفيد الا حكم تلك الجملة من غير ان يفيد حكم الافراد الا ان ذلك غير معهود فى المخاطبات العرفية ثم بل الملحوظ عندهم فى الغالب بيان حكم الافراد وسيجيئ تفصيل القول فى ذلك فى محله ان شاء الله تعالى اذا تمهد ذلك فنقول ان كلا من الماهيتين المفروضتين ان تعلق بها الامر والنهى من حيث حصولها فى ضمن جميع الافراد كما هو ظاهر الاطلاق وان كان تعلق الامر بها فى ضمن اى فرد منه على سبيل العموم البدلى والتخيير بين الافراد وتعلق النهى به من حيث حصوله فى ضمن كل منها على سبيل التعيين والعموم الاستغراقى امكن القول بما ذكر من حصول الامتثال من جهة والعصيان من اخرى لو انه يجوز الاجتماع الا انه لا يصح للقول به لاتحاد الكليين ح فى المصداق فيلزم ان يكون ذلك الفرد الواحد مطلوبا فعله وتركه معا وهو جمع بين المتنافيين فلا بد اذن من التزام عدم شمول الامر او النهى للفرد المفروض وهو المدعى نعم لو صح القول بثبوت الاحكام لنفس الطبايع من حيث هى حتى يكون القضايا المشتملة من الشريعة قضايا طبيعية لم يكن هناك مانع من اجتماع الطبيعة المطلوبة مع المبغوضة ولو نقض ذلك بارتكاب المقيد فى شئ من الجانبين ولا يلزم منه اجتماع المتنافيين فى الفرد لما تقرر من عدم استفادة حكم الافراد من القضايا الطبيعية ح فقد يكون حكم الفرد المفروض خارجا عن كل من الحكمين المفروضين وقد يثبت له احد الحكمين دون الاخر كما اذا رجح الشارع ح جانب التحريم فحكم بحرمة الفرد فانه لا ينافى وجوب الطبيعة على الوجه المفروض بل لا حكم بوجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة المفروضة فى ضمنه فان ثبوت شئ لشئ من جهة لا يستلزم ثبوته له فى الواقع حتى ينافى ثبوت التحريم له الا ترى ان خيرية طبيعة الرجل من طبيعة المرءة لا ينافى خيرية كل من افراد المرءة من كل من افراد الرجل غاية الامر ان يكون كل من افراد الرجل من حيث كونه رجلا خيرا من كل من افراد المرءة من حيث كونه مرءة وهو لا يستلزم خيريته منه بالنظر الى الواقع فالقول باجتماع الامر والنهى على الوجه المذكور مما لا مانع فيه اصلا الا انك قد عرفت انه لا ح لتوهم تعلق الاحكام الشرعية بالطبايع على الوجه المذكور وربما يستفاد من كلام جماعة من المجوزين للاجتماع توهم كون المسئلة من قبيل المذكور وهو بمكان من الضعف وسيجيئ زيادة بيان لذلك ان شاء الله تعالى نعم ثالثها ان الامر اذا تعلق بطبيعة فان كانت تلك الطبيعة على اطلاقها متعلقة للامر من غير ان يكون تعلق الامر بها مقيدا بقيد قضى ذلك فى حكم العقل بوجوب كل واحد من افرادها على سبيل التخيير ضرورة انطباقها على الواجب عليه وكذا الحال اذا تعلق النهى بها على الوجه المذكور قضى بالمنع من كل واحد من افرادها على سبيل الاستغراق او العموم حسبما عرفت وح فنقول ان الامر والنهى المتعلقين بالطبيعتين المفروضتين ان قيد احدهما بالاخر فهو المدعى اذ لا اجتماع ح وان بقيا على اطلاقهما كما هو مقصود الخصم لزم ان يكون الفرد الذى يجتمع فيه الطبيعتان واجبا محرما معا غاية الامر ان يكون وجوبه على سبيل التخيير وتحريمه على وجه التعيين وهما متنافيان فان قلت ان الامر والنهى انما يتعلقان بالطبيعة دون الافراد فيكون خصوصيات الافراد مقدمة لاداء الواجب عنى الطبيعة فلا يشملها الامر المتعلق بالفعل غاية الامر ان تكون واجبة من باب المقدمة ان قلنا بوجوبها وهو فى محل المنع فلا اجتماع هناك للوجوب والتحريم قلت ولو سلم ذلك فانه لا يفيد الامر اجتماع الوجوب والتحريم فى المقدمة فلا مانع كما مرت الاشارة اليه فى كلام المص حيث قال ان الوجوب فيها ليس على حد غيرها من الواجبات اه ولو سلم المنع منه فغاية الامر ان تكون خصوصية الفرد محرمة محضة لا واجبا وهو ينافى وجوب اصل الطبيعة كما هو المدعى اذ تحريم المقدمة يجامع وجوبها مع عدم انحصارها فى الحرام كما هو المفروض فى المقام فغاية الامر ان تكون المقدمة المحرمة مسقطة للواجب كما هو الحال فى قطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فانه يسقط الواجب بالاتيان به على الوجه المفروض وصح الاتيان بالحج فكذا فى المقام فيكون الاتيان بالخصوصية المحرمة مسقطا للتكليف باحدى الخصوصيات المحللة مما يتوقف عليها اداء الطبيعة ويكون الطبيعة التى يتوصل بها اليها واجبة حسنة على نحو الحج فى المثال المفروض قلنا اما ما ذكر من منع وجوب المقدمة فضعيف وقد عرفت وهنه فى محله مضافا الى منع كون الخصوصية مقدمة كما سنشير اليه ان شاء الله واما ما ذكر من اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة وانه ليس الوجوب هنا على حد غيره من اقسام الوجوب فقد عرفت وهنه كيف والقائل بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة انما يقول بتنافى مطلق الوجوب والتحريم كما هو مقتضى دليلهم وح فلا فرق فى ذلك بين اقسام الوجوب من الوجوب النفسى والغيرى والاصلى والتبعى والعينى والتخييرى و غيرها نعم هنا كلام بالنسبة الى اجتماع الوجوب والتحريم الغيرى وسيجيئ الاشارة اليه واما ما ذكر من كون الحرام ح مسقطا للواجب من غير ان تكون تلك الخصوصية واجبة اصلا ففيه اولا ان الخصوصية متحدة مع الطبيعة بحسب الخارج فكيف يعقل كون الخصوصية مقدمة لايجادها بحسب الخارج مع وضوح قضاء التوقف بمغايرة الموقوف للموقوف عليه فى الخارج وكون الوجود فى احدهما نفسيا وفى الاخر غيريا فرع تغاير الوجودين دون ما اذا اتحدا كما هو الحال فى المقام حسبما فرض من اتحاد الطبيعتين فى المصداق غاية الامر مغايرة الخصوصية للماهية فى التحليل العقلى وهو لا يقتضى كونها مقدمة لها فى الخارج موصلة اليها كيف ولو سلم التوصل الخصوصية المفروضة عين الوصول الى الطبيعة فظهر بذلك ان دعوى التوقف الخارجى بينهما غير ظاهرة وقضية اتحادهما فى الوجود وجوب الخصوصية بوجوب الطبيعة فى الخارج فهذه الصورة المتحدة مع الواجب الوجود فكيف يبقى بعد وجوب الخصوصية اصلا نعم غاية ما يقال اختلاف الحيثية فى الوجوب فان الخصوصية انما يتحد لاتحادها مع الطبيعة فى الخارج لا بملاحظة نفسها بخلاف نفس الطبيعة وكذا الحال فى تحريم الخصوصية بالنسبة الى تحريم الطبيعة واذا كان الحال على ما ذكر فكيف يعقل القول بوجوب الطبيعة خاصة وتحريم الخصوصية واما ثانيا فبان تسليم حرمة الفرد والمنع منه من غير ان يتعلق الوجوب به فلس بعدم تعلق الامر بالطبيعة من حيث هى بل من حيث حصولها فى ضمن غيره من الافراد لو كانت الطبيعة مطلوبة على اطلاقها لزم وجوب الفرد المذكور من حيث انطباق الطبيعة عليه حسب ما ذكرنا فيكون اذن واجبة قطعا غاية الامر عدم وجوب الخصوصية فى حد نفسها ولا ينافى ذلك وجوبها من الجهة المذكورة اللازم من تعلق الامر بالطبيعة الحاصلة بها الا مع التزام التقييد حسبما ذكرنا فيثبت به ما اخترناه هذا ولو قيل بعدم اتحاد الطبيعتين المفروضتين فى الوجود اتجه ما ذكر من اطلاق ثبوت كل من الحكمين لكل من الطبيعتين الا انه لا ربط له بالكلام المذكور وهو ايضا مدفوع بما مرت الاشارة اليه فى توضيح القول فيه ان شاء الله تعالى ثم رابعها ان ما يجب على المكلف من الافعال سواء كان من العبادات وغيرها لا بد ان يكون فعله راجحا بحسب الواقع على تركه راجحا مانعا من النقيض ولا يمكن اتصاف شئ من الافعال

منه

بالاجتماع

بالرجحان على حسب الواقع الا اذا كانت جهة رجحانه كذلك خالية عن المعارض او غالبة على غيرها من الجهات الحاصلة فيه اذ لولا ذلك لم يكن الفعل الصادر عن المكلف راجحا على عدمه بل قد يكون عدمه راجحا على وجوده وما يكون كذلك يستحيل ان يكون مرادا للشارع مطلوبا حصوله من المكلف بناء على القول بالتحسين والتقبيح العقليين فان قلت ان القدر اللازم فى حقيقة الواجب على قواعد العدلية ان تكون حقيقة الفعل وطبيعته مما يرجح وجودها على عدمها رجحانا مانعا من النقيض فرجحان وجود نفس الطبيعة بملاحظة ذاتها كاف فى كونها عبادة راجحة مطلوبة للشارع وان انضم اليها من القيود والخصوصيات المرجوحة ما يقابل ذلك الرجحان بل ويزيد عليه بحيث يجعل الفرد الحاصل فى الخارج مرجوحا راجحا عدمه على وجوده رجحانا مانعا من الوجود اذ لا ينافى ذلك رجحان نفس الطبيعة المعتبرة فى تعلق الامر بها قلنا اذا كان الامر على ما ذكر لم يكن الطبيعة الحاصلة فى الخارج متصفة بالرجحان بحسب الواقع اذ المفروض انضمام القيود الخارجية عنها اليها الباعثة على مرجوحية وجودها الغالبة على جهة رجحان نفس الطبيعة الحاصلة لها بملاحظة ذاتها فيزول عنها الرجحان بسبب انضمام ما دعى المرجوحية اليها اذ ليس ذلك الرجحان من لوازم ذاتها ليستحيل انفكاكه عنها بل انما يدور مدار الوجوه والاعتبارات الحاصلة لها واذا كانت الطبيعة الحاصلة فى الخارج خالية عن رجحان بل ومرجوحة استحال ان تكون مطلوبة للحكيم مرادة له فان قلت لا ريب ح فى رجحان نفس الطبيعة الحاصلة فى الخارج بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن الخصوصيات المنضمة اليها فليس الرجحان مسلوبا عنها بالمرة حتى لا يصح تعلق الامر بها على قواعد العدلية اقصى الامر ان تكون المرجوحية الحاصلة للخصوصيات غالبة على رجحانها بعد ملاحظة المعارضة بين الجهتين ولا يكون ذلك مانعا من تعلق الامر بنفس الطبيعة غاية الامر حصول الجهتين فى الفرد فيكون المكلف عند اختيار الفرد المذكور مطيعا عاصيا من جهتين لاتيانه بالراجح والمرجوح كذلك فان مكافئة مرجوحية الخصوصية لرجحان الطبيعة او غلبتها عليه لا يرفع رجحان اصل الطبيعة فالحيثيتان حاصلتان بحسب الواقع تكون احديهما مصححة للامر والاخرى للنهى نظير ما نفضله جهة المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية لرجحان الحاصل بنفس الطبيعة كما فى الاتيان بالمحرم لاداء الواجب مع تعدد الفعلين بحسب الخارج فكما لا يمنع ذلك من تعلق الامر والنهى بهما فكذا لا يمنع هذا من تعلق الامر والنهى بالجهتين اذا تقارنتا فى الوجود بسوء اختيار المكلف قلت رجحان وجود الطبيعة بملاحظة ذاتها لا يستلزم رجحان وجود الطبيعة بحسب الخارج فان الاول قضية طبيعية لا تقتضى الا ثبوت الحكم المذكور فى الاعتبار المفروض كما ان خيرية طبيعة الرجل من طبيعة المرءة لا يستلزم خيرية افراد الرجل من افراد المرءة بحسب الواقع غاية الامر ان يقضى بخيريتها من الجهة المذكورة من جهة الاولوية فثبوت شئ لشئ باعتبار مخصوص لا يقتضى ثبوته له بحسب الواقع الا ترى ان قولك الماء بارد بملاحظة ذاته و طبيعته لا ينافى كونه حارا بالعارض بمجاورة النار فظهر من ذلك ان قياس الفعل الواحد على الفعلين بين الفساد لوضوح الفرق بين الامرين بما قررناه ان ثبوت الرجحان للطبيعة على الوجه المذكور لا يفيد الا كون الرجحان من شأن الطبيعة الموجودة لا ثبوت الرجحان لها بحسب الواقع اذ قد يتبين بكون فى الفرد ما ينافى ذلك ومن البين ان المعتبر على قواعد العدلية رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع فى تعلق الامر به ومرجوحيته كذلك فى تعلق النهى فبعد اجتماع الجهتين المفروضتين فى الفرد اما ان يتساويا او يترجح جانب الامر او جانب النهى وعلى كل حال فلا يكون واجبا محرما كما هو محصل القائل باجتماع الامرين فتدبر ان ذلك كله انما يتم مع عروض الرجحانية والمرجوحية المفروضتين لمعروض واحد اما مع عروض كل منهما لشئ واتحادهما فى الوجود بالنسبة الى الفرد المفروض فلا مانع منه اذ لا مانع من اتصاف الشئ مثلا بالرجحان واتصاف بعض اعراضه بالمرجوحية من غير تدافع بين الامرين قلنا ليس الحال فى المقام على النحو المذكور اذ المفروض اتحاد الكليين المفروضين فى الوجود وبحسب المصداق وقد نص جماعة بتسليمه من المجوزين للاجتماع وانما قالوا ان ذلك لا يقضى بعدم تمايز الطبيعتين فى انفسهما وقال بعض الافاضل منهم ان متعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهى طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره فى شخص واحد فان ذلك قاض بتسليمه اتحاد الطبيعتين فى الوجود والمصداق غير انه يدعى ان ذلك لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين وقد نص الفاضل المذكور بعد ذلك بانه لا ريب فى تعدد الطبيعتين مع اتحاد الفرد وانه لا ينفى احدى الحقيقتين فى الخارج بحسب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا اه بل هما متغايران فى الحقيقة متحدتان فى نظر الحس فى الخارج وانت خبير بان اتحاد الطبيعتين فى الوجود لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين لكن يخرجهما عن كونهما شيئين فى الخارج فاذا كان الاتصاف خارجيا لم يفد بيان كونهما حقيقتين ايم فى ثبات المقصود لا ثبتنا الى ذلك فى رفع الاشكال وهو موجود كما انه يتحصل من عدم اتحاد الطبيعتين فى المصداق وتعددهما بحسب الوجود بناء على ما هو التحقيق عندهم من عدم امكان اتحاد الماهيتين الكليتين بينهما عموم من وجه بحسب الوجود حسبما مرت الاشارة اليه فان ذلك انما يتم اذ لم يكن بينهما اتحاد فى الخارج ح وليس الوجه المذكور مما يفيد خلاف ذلك فما قضى ما يستفاد منه عدم اتحاد الماهيتين بحسب الذات واما مع اتحادهما فى بعض مراتب الواقع فلا مانع منه كيف ولا اتحاد بين الشيئين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو حاصل هنا قطعا اذ هو المأخوذ فى محل النزاع فان حيثية تعلق الامر والنهى بالطبيعتين هنا انما هى بملاحظتهما على وجه متحد فى الخارج ولذا كانت النسبة بينهما عموما من وجه حسبما قرر فى بيان محل النزاع ومع الغض عن جميع ذلك فنقول ان ما ذكر انما يتم لو قلنا بكون الحسن والقبح الحاصلين للافعال مقصورا على الذاتى المستند الى ذواتها واما لو قلنا باستنادهما الى الوجوه والاعتبارات كما هو الحق فتكون جهة الحسن والقبح عارضية غير متحد مع الذات اتحادا ذاتيا لا يقضى بعدم عروض الحسن او القبح للذات من جهتها بل قضيته ذلك اتصاف الذات بالحسن او القبح مع كون الجهة عارضية مغايرة للذات كما هو الحال فى المقام اذ المفروض حسن الكون الواحد وقبحه من الجهتين المفروضتين وان كانت احدى الجهتين ذاتية والاخرى عرضية او كانتا عرضيتين فلا بد من ملاحظة المعادلة او الترجيح بين الجهتين المذكورتين فتعدد الجهتين وتكثرهما فى حد انفسهما لا يبيح اتصاف الكون الشخصى فى المثال المشهور بالحكمين المتنافيين فان الكون الذى يجتمع فيه الجهتان المذكورتان ان كان بملاحظة تينك الجهتين متساوى وجوده وعدمه لم يتصف بوجوب ولا تحريم وان كان تركه راجحا على سبيل المنع من النقيض كان محرما خاصة وان كان بالعكس كان واجبا خاصة واتصاف فعل واحد بهما مما غير معقول نعم يمكن اتصافه بهما على سبيل الشأنية بمعنى اتصافه بالوجوب بملاحظة الجهة الموجبة خاصة او التحريم بملاحظة الجهة المحرمة من دون ملاحظة لكل من الجهتين والمعادلة الحاصلة فى البين فصار المتحصل ان الامر الحاصل من المكلف فى احد المقام قطعا كما ينهبه الفرد وهو الكون الخاص فى المثال المفروض وله حال

واحد

واحد بحسب الواقع من الحسن والقبح والرجحانية والمرجوحية بعد ملاحظة ذاته وعوارضه الحاصلة له كما هو مقتضى اصول العدلية فكيف يعقل القول
بحصول كل من الحكمين المتضادين في المقام بالنظر الى كل من الجهتين نعم يمكن حصولهما معا بملاحظة القضية الطبيعية المفيدة لثبوت الحكم المذكور
للكون المفروض لولا قيام المانع منه وهو خارج عن محل الكلام اذ مع ذلك لا يحصل شيء من الحكمين للفرد المفروض او يثبت له احدهما خاصة من غير ان ينافي
ذلك ثبوت كل من الحكمين بملاحظة خصوص كل من الجهتين مع قطع النظر عن الاخرى اذ لا يستفاد من تلك القضية الا ثبوت الحكم المذكور للفرد كما لا يخفى وقد
الجهة غير مجداه او ورد عليه بوجهين احدهما ان ما لا يجدي في المقام هو تعدد الجهة التعليلية اذ المانع هو اجتماع المتنافيين في موضوع واحد اخلا
الفكر غير مفيد مع فرض الاجتماع واما تعدد الجهة التقييدية فيجدي في ذلك حيث ان ذلك قاض حقيقة بتكثر الموضوع وتعدده بحسب الواقع والظاهر ان الحاصل
في المقام من قبيل الثاني فان متعلق الوجوب وموضوعه في المثال المفروض هو مطلق الكون من حيث هو كونه مطلق ومتعلق الحرمة وموضوعها هو
خصوصية الكون وتشخصه وهما امران يمكن الانفكاك بينهما وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره غاية الامر ان يكون احد الموضوعين عارضا للاخر
الغصبية عارضة لمطلق الكون ومعروضها متعلق للوجوب والعارض المفروض متعلق للحرمة ولا يتصور فيه المانع المذكور اصلا اذ ليس ذلك من اجتماع المتعلق
في شيء واورد عليه بان جعل متعلق الوجوب مطلق الكون خروج عن ظاهر كلام المصرح فان الظاهر من عبارته كون متعلق الوجوب والتحريم هو الكون الخاص حيث
ذكر ان الكون المفروض مما هو مامور به من حيث انه احد اجزاء الصلوة ومنهي عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فالاتحاد المفروض في كلامه هو الاتحاد الشخصي
لا الاتحاد الحاصل بين المطلق والمقيد وفيه انه ليس في كلام المصرح ما يفيد كون متعلق الامر بحسب الحقيقة هو الكون الخاص كيف والمفروض فيه تعلق الامر
بمطلق الصلوة فيكون الواجب هو مطلق الكون غير ان ذلك المطلق لما كان حاصلا في ضمن الفرد المفروض كان ذلك الفرد واجبا من حيث حصول الطبيعة
في ضمنه وانطباقها معه وكان بعينه محرما من جهة الخصوصية ولا يبعد حمل العبارة على ذلك بوجه من الوجوه مع موافقته لما هو الواقع اذ الحال في المقام على
الوجه المذكور وح يرد عليه بعد التامل في حقيقة الحال ما ذكره المورد من ان وجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة به انما هو لقيام الوجوب بالطبيعة وتحريمه لاجل
الخصوصية انما هو لقيام الحرمة بالخصوصية وهما متحدان موضوعا متعددان بحسب الواقع حسب ما ذكره ولو سلم عدم انطباق ما عليه فلا يقضي ذلك بدفع
الايراد المذكور بل غاية الامر ح منع ما ادعاه من تعلق الامر والنهي بشيء واحد عند التحقيق اعني خصوص الكون المفروض وانما يتعلق الامر بالكون المطلق والنهي
بالخصوصية حسب ما قررناه ثم انه قد يدفع مع تعض عما ذكره وتسليم تعلق الامر والنهي بالكون الخاص في الجملة الا انه لا شك في اختلاف جهتي الامر والنهي فان ذلك
الفرد انما يكون مامورا به من حيث كونه جزءا من الصلوة ومنهيا عنه من حيث كونه غصبا فهناك طبايع ثلثة مشتركة كون وصلوة وغصب حاصلة بالكون المفروض
وح فاما ان يق بكون الفرد المذكور ملتئما من الماهيات الثلث المفروضة حتى تكون تلك الماهيات متحدة بحسب الخارج في الشخص المفروض او يق بان هناك
افراد ثلثة للطبايع الثلث المفروضة متميزة بحسب الخارج غاية الامر ان يكون بعضها عارضا للبعض بان يق مثلا بعروض الصلوة والغصب للكون الحاصل المفروض
فذلك الكون فيه من حيث كونه فردا من الكون معروض للامرين المذكورين وهما شيئان متعددان بحسب الخارج عارضان له لا سبيل الى الوجه الاول لما تقرر عندهم
من استحالة التيام الطبيعة من جزئين يكون بينهما عموم من وجه كما اشرنا اليه فتعين الثاني وح فيكون معروض الوجوب والحرمة بالذات هو العارض المذكور
ويتصف معروضهما بالامرين على سبيل التبعية ولا مانع منه لعدم كون الاتصاف حقيقيا لكنك بعد التامل فيما قررناه تعرف ضعف الايراد المذكور حسب ما فصل
القول فيه وسيجيء ايضا مزيد توضيح له انشاء على انه قد يق بكون الجهتين في المقام تعليليتين لا تقييديتين وتوضيح ذلك في المثال المفروض انه لا شك ان
الحاصل من المكلف في الخارج كون شخصي خاص حاصل في المكان المغصوب وليس الحاصل هناك كونان في الخارج كما تشهد به ضرورة الوجدان وذلك الكون المفروض
متحد مع الصلوة والغصب معا فهو بملاحظة وجوب الصلوة وكونه جزءا منها يكون واجبا وبملاحظة كونه عين الغصب وجزءا منه يكون محرما فليس الواجب
والحرام ح بحسب الخارج الا شيئا واحدا وعلى هذا فلا يكون الجهتان المذكورتان الا تعليليتين بيان ذلك ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات قد تكون مميزة لما اعتبرت
فيه بحسب الخارج بان يكون المحيث باحدى الحيثيتين مغايرا في الوجود للمحيث بالاخرى كما في ملاحظة الحيوان من حيث كونه ناطقا وملاحظته من حيث كونه
ناهقا او صاهلا فانه من حيث كونه ناطقا ومن حيث كونه صاهلا وح فلا مانع من اتصاف المحيث بالحيثيتين بالمتضادين من الجهتين المذكورتين لتغاير
المتعلقين وكون الوحدة الملحوظة في الموضوع من قبيل الوحدة النوعية وقد تقرر انه لا اشكال في جواز اتصافه بالحكمين المذكورين وقد لا يكون مميزة لذات
ما اعتبرت فيه من غيره بحسب الخارج بل الذات المحيثية بالحيثيتين امر واحد في الخارج وح فان ثبت الوصفان المتضادان لنفس الجهتين فلا مانع ايضا كما تقول ان
العلم صفة كمال والفسق صفة نقص ولا مانع من قيام الوصفين بموضوع واحد كالعالم الفاسق فيتصف بالكمال بملاحظة الجهة الاولى والنقص بملاحظة
الثانية على نحو ما ذكر في الاحكام الثابتة للقضايا الطبيعية فانها تسري الى افرادها على الوجه المذكور لا بملاحظة الواقع ولو اريد ملاحظة ثبوت الكمال
للفرد بحسب الواقع وعدمه فلا بد من ملاحظة حال الصفتين فان تساويا في القوة فلا كمال في ذلك الفرد بحسب الواقع بعد ملاحظة جميع صفاته وقطع الجهة
والا كان الفرد تابعا للاقوى منهما ويجري ذلك بعينه فيما نحن فيه ايضا اذ لا مانع من القول بكون الكون المفروض واجبا من جهة كونه جزءا من الصلوة مع قطع
النظر عن كونه غصبا وكونه محرما من حيث كونه غصبا مع قطع النظر عن كونه جزءا من الصلوة لكن لا يفيد شيء منهما حال الفرد المذكور بحسب الواقع فان
اريد ملاحظته على الوجه المذكور فلا بد من ملاحظة حال الجهتين في القوة والضعف فان تساوت مصلحة الوجوب والتحريم في القوة كان الفعل مساويا
للترك وح فلا امر ولا نهي ولا تعلق به ما يتفرع على الجهة الغالبة وان اريد اثبات الوصفين المتضادين للمحيث بتلك الحيثيتين بحسب الواقع نظرا الى تعدد
الجهتين كما هو الملحوظ في المقام فهو بين الفساد واصل محل الصفتين خصوص متعلق الحيثيتين والمحيث والحيثية معا اما الاول فواضح والحيثية ح
تكون تعليلية نظرا الى كون الحيثية المذكورة علة لثبوت الحكم في المحيث بها واما في الثاني فلقيام الضد ايضا بالمحيث المفروض في الجملة الا انه اذا كان
الاتيان بالكون المفروض من حيث كونه صلوة واجبا والاتيان به من حيث كونه غصبا حراما فنفس الكون المحيث بالحيثيتين مشترك بين الواجب والحرام بعضا

من كل منهما

من كل منهما فيكون واجبا محرما من حيث كونه محصلا للواجب والحرام على ان الكلام في الاتصاف بالصفات الخارجية وهي في الحقيقة عارضة لذوات
الموضوعات اذا اتصلت معها تلك الحيثيات الا ترى انه لو قال المولى الماء طاهر والملاقي للنجاسة نجس لم يكن المقصود بذلك ان طبيعة الماء من حيث هي طاهرة وطبيعة
الملاقي من حيث هي نجسة بل المقصود منه ثبوت الحكم لافراد الماء وافراد الملاقي حسب ما عرفت وح فالمتصف بالطهارة والنجاسة انما هو من حيث كونه فردا
من الماء وفردا من الملاقي فلا يصح اتصافه بهما واقعا ولو مع تعدد الحيثيات والجهات المعتبرة في كل من الحكمين نعم يتم اتصافه بهما على سبيل التاثير
ما يعطيه ثبوت الحكم على سبيل القضية الطبيعية كما اشرنا اليه الا انه غير مقصود في هذه المقامات فيرجع الحال في هذه الصورة ايضا الى الصورة الاولى وتكون
الحيثية ايضا تعليلية بالملاحظة المذكورة وكانه الى ما قررنا نظر المحقق الداماد حيث قال قدس سره في السبع الشداد ان الوجوب والحرمة
والحيثيات المتقابلة بالذات فلا يصح اجتماعهما في ذات فعل واحد بالتشخص كذا الكون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين لكونه جزءا من الصلوة
بها وكونه تصرفا قاعدا واينا في الدار المغصوبة بل لا بد من اختلاف حيثيتين تقييديتين يجعل اولا نفس ذلك الكون التشخصي الموصوف بالوجوب والحرمة
كونين ثم يعرض الوجوب والحرمة لهما من تلقاء الاستناد الى تينك الحيثيتين التقييديتين انتهى كلامه ره قوله احتج المخالف بوجهين اه نقد اعليه
بعض المتاخرين وجها ثالثا وربما يستانس له بوجوه اخر وسنشير الى الجميع انشاء قوله ان السيد اذا امر عبده اه يمكن ان يقرر هذه الحجة تارة بارجاعها
الى التمسك بحكم العرف فانه اذا امر السيد عبده بالخياطة ونهاه عن الكون في مكان خاص فاتى بها فيه عد مطيعا وعاصيا فدل ذلك على جواز حصول
الاجتماع فان الاطاعة هنا بموافقة الامر والعصيان بمخالفة النهي واخرى بارجاعها الى التمسك بحكم العقل فانه بعد ورود الامر والنهي على المذكور يقطع
العقل بحصول الطاعة والعصيان بالخياطة المفروضة الكاشف عن تعلق الامر والنهي به وكان هذا هو مقصود المستدل اذ الوجه الاول غير نافع مع
اثبات الجواز عقلا كما هو المفروض في محل البحث اذ لا يتم الاستناد فيه الى حكم العرف لامكان الغلط في شانهم بالنسبة الى الامور العقلية نعم انما يتم
الرجوع اليهم في المداليل الوضعية المفاهيم اللفظية فيصح الاستناد الى الوجه المذكور بعد اثبات الجواز العقلي عند بناء عدم فهم التقييد عرفا و
عدم الحاجة الى حمل احد الاطلاقين على الاخر وتقييده به حسب ما ياتي الكلام فيه انشاء قوله اذ لا اتحاد في المتعلقين اه قد يق ان هذا مناف لما قرره في تحرير
محل النزاع لتقرير الخلاف هناك في تعلق الامر والنهي بشيء واحد شخصي من جهتين لما ذكره من عدم تعلق الامر والنهي بشيء واحد في المقام يقضي بخروج
ذلك عن محل الكلام ويدفعه ما عرفت من ان المراد من تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين كون الامر والنهي بحسب الحقيقة متعلقا بالجهتين ويكون
اجتماعهما في الفرد لاجل حصول الجهتين فيه فحصول الاجتماع في محل واحد انما هو بتلك الملاحظة وهذا هو محل البحث في المقام ومورد النفي والاثبات
المنع يتخيل ان ذلك قاض باجتماع الحكمين حقيقة في الفرد المفروض والقائل بالجواز يتخيل عدم اجتماع الحكمين في محل واحد في دقيق النظر
به اي الاجتماع في جليل النظر والامتناع الناشي من حكم العقل انما يتبع الحقيقة دون ظاهر الحال ولا اجتماع في المقام بحسب الحقيقة لقيام الحكمين
حقيقة بنفس الجهتين وهما شيئان متعددان لا اتحاد بينهما بحسب الحقيقة كما مر الكلام فيه نعم لا يجري الدليل المذكور فيما اذا تعلق الامر والنهي بنفس الفرد
الجهتين المفروضتين من غير ان يتعلق الامر بنفس الجهتين فيكون كل من الجهتين المفروضتين واسطة في ثبوت الحكم المفروض لا في عروضه وقد مر انه ليس
على التطبيق بين الوجهين المذكورين في تحرير محل النزاع يقضي باخراج ذلك عن محل البحث وقد يجعل الاستناد الى الدليل المذكور شاهدا عليه كما
اشرنا اليه ومما قررنا يظهر ضعف ما قد يتوهم في المقام من ان من يلتزم باختلاف متعلق الامر والنهي فيما يتخيل فيه الاجتماع قائل في الحقيقة بعدم جواز الاجتماع
والخلاف ثم مع القائل بالمنع في اصل المسئلة وانما كلامه في خصوص الامثلة ولذا تخيل بعضهم عد بعض من هؤلاء من القائلين بمنع الاجتماع فليس المخالف
في المسئلة الا من يقول بجواز الاجتماع في الواحد الشخصي من جهتين ووهنه ظ بعد التامل في كلماتهم كيف ومعظم المصرحين بجواز الاجتماع معترفون بما ذكرناه من
اختلاف المتعلق مستندين اليه ولو صح ما ذكر لارتفع الخلاف في المسئلة بحسب المعنى ولكان البحث في خصوص الامثلة بان الحال فيها من قبيل الاجتماع او لا و
ليس كذلك قطعا فالمناط في الاجتماع الماخوذ في مورد البحث هو ما ذكرناه دون الاجتماع الحقيقي وانما يؤخذ ذلك وجودا وعدما دليلا على المنع والجواز ثم
ان هذا الوجه هو الاصل فيما ذهب اليه القائلون بجواز الاجتماع وهو عمدة ما استندوا اليه في المقام فلنفصل القول في بيانه وفي دفعه ان تبين الحال
فيه بما قررناه في الاحتجاج على المختار فنقول توضيح الاستدلال ان المفروض في محل النزاع تعلق كل من الامر والنهي بطبيعة غير ما تعلق به الاخر فهناك طبيعتان
مختلفتان يتعلق الامر باحديهما والنهي بالاخرى غاية الامر ان يكون المكلف وجدهما في مصداق واحد فان بينهما في الوجود بسوء اختياره ولا مانع من ذلك الا من
جهة قيام الضدين بامر واحد اذ المفروض قيام الحكمين بالطبيعتين وهما امران لا اتحاد بينهما في لحاظ الطبيعة الذي هو المناط في تعلق التكليف فان المكلف
به هو الطبيعة المطلقة اعني لا بشرط شيء حسب ما قرر في محله وهما متغايران بهذا اللحاظ قطعا لا اتحاد بينهما اصلا اذ ليس في المثال المشهور انه ليس طبيعة
الصلوة غصبا ولا طبيعة الغصب صلوة غاية الامر انهما يتصادقان على مصداق واحد ومن ذلك يظهر انه لا مانع من جهة الارادتين من المكلف ايضا نظرا
الى اختلاف المرادين ولا من جهة لزوم ارادة القبيح من الحكيم لعدم تعلق الامر الا بالطبيعة لا الجزئية الخالية عن الوجه المقبح ولا من جهة لزوم التكليف بالمحال
ضرورة امكان الانفكاك بين الامرين وانما جمع المكلف بينهما لسوء اختياره وقد يقرر الاحتجاج المذكور بوجه اخر قدمنا الاشارة اليه وهو انه قد تقرر في محله
ان الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لا يمكن اتحادهما بحسب الوجود لان مصداق كل منهما يغاير مصداق الاخر عند التحقيق واذا كان الحال في الطبيعتين
المفروضتين في المقام على الوجه المذكور فلا اجتماع للامر والنهي بحسب الحقيقة ليلزم قيام الوجوب والتحريم بشيء واحد لاختلاف المتعلقين بحسب الوجود
غاية الامر حصول اتحاد بينهما بالعرض على بعض الوجوه والمفروض انفكاك كل من الطبيعتين عن الاخرى وانتفاء الملازمة بينهما وكون الجمع بينهما من سوء
اختيار المكلف فلا يلزم التكليف بالمحال ايضا والجواب اما عن التقرير الاول فبما عرفت من ان متعلق الامر والنهي انما هو الطبايع من حيث الوجود اذ لا يتعلق
الطلب بنفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود فتغاير المهيتين في حد ذاتهما لا يفيد شيئا في المقام مع اتحادهما في الوجود الذي هو متعلق التكليف

ومتعلق

وستغافله مع الغفلة عنه فليس الوجوب والحرمة واخواتهما الا من عوارض الوجود لا من عوارض المهية فلا يتصف بها الماهية الا من حيث وجودها في الخارج
اما محققا او مقدرا والمفروض اتحاد المهيتين بالنظر الى الوجود الذي هو مناط الاتصاف فان قلت ان المطلوب انما هو وجود المهية دون الخصوصية والمفروض
رجحان وجود الماهية على عدمها وان لم يكن الاتيان بالمهية الاخرى راجحا بل كان مرجوحا فالوجود المفروض اذا نسب الى المهية الراجحة كان راجحا على عدمه وان
نسب الى المهية الاخرى كان بالعكس فاي مانع من اجتماع الراجحية والمرجوحية على الوجه المذكور في شيء واحد نظرا الى اختلاف الجهتين قلت من البين امتناع
اتصاف الوجود الواحد بالرجحان والمرجوحية بحسب الواقع وان امكن حصول الجهتين المذكورتين فيه فغاية الامر رجحانه بالنظر الى احديهما ومرجوحيته بالنظر
الى الاخرى وهذا غير رجحان ايجاده على عدمه ومرجوحيته بحسب الواقع اذ لا بد من ملاحظة النسبة بين الجهتين والاخذ بالراجح او الحكم بالمساواة والتكافؤ
ولو جاز حصول الوصفين في الواقع نظرا الى اختلاف الجهتين فاما ان يتفرع عليهما التكليف بالايجاد والترك معا فيلزم التكليف بالمحال او يتعلق باحدهما فلا اجتماع
للحكمين فان قلت انا نقول بوجوب ايجاد الطبيعة المطلقة من غير ان يتعلق الوجوب بشيء من خصوصيات افرادها اذ لا يتعلق الامر بشيء منها على ما هو الحق في محله اقصى
الامر انها لما توقف ايجاد الطبيعة على ايجاد واحد من الافراد اذ لا يمكن ايجاد الكليات الا بايجاد افرادها كان الاتيان باحد الافراد واجبا من باب المقدمة وهي تحصل
في ضمن الحرام ايضا سواء قلنا بامكان اجتماع الوجوب التوصلي مع الحرام او قلنا بقيام الحرام مقام الواجب فيها فيكون الاتيان بالمحرم مسقطا للتكليف المتعلق
بالمحلل لحصول التوصل بالحرام كما هو المختار حسبما مر القول فيه وح نقول بتحريم الفرد المفروض وحصول التوصل به الى اداء الطبيعة الواجبة كذا يتلخص من كلام بعض
الافاضل في المقام قلت لا ريب ان الماهية متحدة مع الفرد بحسب الخارج وليس الاتيان بالفرد في الخارج الا عين الاتيان بالطبيعة وليس الامتياز بينهما الا في
تحليل العقل فكيف يعقل ان يكون مقدمة موصلة اليه بل ليس الاتيان بالفرد الا عين الاتيان بالطبيعة فيكون بذلك اداء لنفس الواجب غاية الامر ان عنوان الخصوصية
اذا ميز في نظر العقل من عنوان الطبيعة لم يحكم بوجوبه لنفسه بل من حيث اتحاده مع الواجب في الخارج اذ توقف حصول الواجب في الخارج على اتحاده معه وكون الشيء
بالنظر الى بعض عناوينه مقدمة لعنوانه الاخر في لحاظ العقل لا يقضي بكون وجود ذلك الشيء في الخارج من باب المقدمة حتى يمكن القول بصحته وسقوط الواجب
باداءه اذ قد يكون ذلك الشيء بعينه واجبا نفسيا بملاحظة صدق ذلك العنوان عليه فلا يمكن الحكم بتحريمه كما هو الحال بالنسبة الى الطبيعة والخصوصية بل قد يكون الشيء
بملاحظة بعض عناوينه مباحا او مكروها مثلا ويكون بملاحظة عنوان اخر واجبا فلا يصح القول بالاباحة في الواقع لوضوح غلبة جهة الوجوب على غيرها الا ان
يتصف الفعل بالوجوب بحسب الواقع كما هو الحال في جميع الواجبات لعدم وجودها بجميع العناوين الصادقة عليها وهو ظ والحاصل انه لا مجال للقول بكون الاتيان
بالفرد اتيانا بالمقدمة الموصلة الى الواجب اذ النفس الواجب بل ليس اتيانا بعين الواجب بل بملاحظة كونه الطبيعة المامور بها كيف ولولا ذلك لما كان الصادر
عن المكلفين الا المقدمات دون نفس الواجبات اذ ليس الحاصل منهم في الخارج الا الافراد وهو واضح الفساد وح فتسليم حرمة الفرد في المقام والحكم بعدم وجوبه
مع الحكم باداء الطبيعة الواجبة واتصافها بالوجوب كما ترى ومن العجيب ما ذكره الفاضل المذكور في المقام حيث قال قلت كاشفا للحجاب عن وجه لطف واضحا للنقاب
عن السر المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبتي ولا ارضى ايجادها في ضمن هذا الفرد لكن لو عصيتني واوجدتها فيه اعاقبك لما خالفتني
في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة
مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فاني كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان
بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد الخاص لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه انتهى كلامه رفع مقامه فانه بعد تسليم كون ايجاد الطبيعة في
ضمن الفرد المفروض عصيانا باعثا على استحقاق العقاب لا يعقل القول بكون الطبيعة الحاصلة في ضمنه مطلوبة للامر مرادة له فانه ان كان ايجاد تلك الطبيعة
باي ايجاد كان مطلوبا له لم يتصور معه القول بحرمة الايجاد المفروض والمنع منه وان لم يكن ايجادها كذلك مامورا به بل كان المطلوب ايجادها بغير الايجاد المفروض لم
يعقل القول بحصول الامتثال بالايجاد المفروض ولو من جهة حصة الطبيعة به اذ ليس في ذلك الايجاد الا عصيانا محضا لا يثوب به شائبة الطاعة والانقياد فان قلت
ليس المقصد شيء من الوجهين المذكورين بل المدعى كون المطلوب ايجاد نفس الطبيعة لا بشرط العموم ولا التخصيص ولا شك في حصول اللابشرط في ضمن الفرد المذكور
فاي مانع من جهة ذلك لا ايجاد الخاص ومطلوبية مطلق ايجاد الطبيعة اللابشرط فيكون الاتي بذلك الخاص مطيعا بالنظر الى الاتيان بالطبيعة اللابشرط عاصيا
من جهة الخصوصية وهذا هو المقصد من هذا المعنى بقوله فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد وقوله ان قصد التقرب
انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص قلت ان ما ذكر خيال ظاهري لا يكاد يعقل حقيقة بعد التامل فيه
فانه ان اريد بذلك بقاء مطلوبية الطبيعة اللابشرط على حالها مع فرض مطلوبية ترك ايجادها على الوجه الخاص فهو واضح الفساد ومن البين انه مع مطلوبية
ايجادها على الوجه الخاص يكون المطلوب ايجادها على غير ذلك الوجه فلا يكون اللابشرط مطلوبا بل يكون المطلوب ايجادها على خلاف ما هو المفروض وح فلا يعقل حصول
الامتثال مع اتيانه بغير ما طلبه الامر وان اريد به ان مطلوبية الطبيعة وان قيدت بايجادها على غير الوجه المذكور ولا تقييد بعدم مطلوبية الاتيان باصل الطبيعة الراجحة
بالايجاد المفروض اذ قد يكون ذلك من جهة المرجوحية الحاصلة في الخصوصية فرجحانية الطبيعة ومطلوبيتها من حيث هي على حالها الا ان الجمع بين ذلك
والاجتناب عن المرجوحية الحاصلة لاجل الخصوصية يقتضي تقييد الامر بايجاد الطبيعة بغير الصورة المفروضة فلا يدل ذلك على عدم مطلوبية اصل الطبيعة
فلو فرض انه عصى باقدامه على الايجاد المفروض فانما يكون عاصيا من جهة اقدامه على الخصوصية المرجوحة لا بتركه ايجاد اصل الطبيعة فهو ايضا فاسد فانه بعد
تقييد الامر المتعلق بالطبيعة بغير الصورة المفروضة لا يعقل وجه لحصول الامتثال باداءها وكون النهي المتعلق بها الا من جهة ملاحظة نفس الطبيعة بل لاجل
الخصوصية لا يقيد شيئا في المقام اذ لا يعتبر في تحريم الفعل ان تكون العلة في تحريمه ذات ذلك الفعل بل لا اشكال في صحة اتصافه بالتحريم لعلة خارجة عن
ذاته كما في كثير من المحرمات فان التحسين والتقبيح غالبا انما يكون بالوجوه والاعتبارات ومنه المفروض في المقام وح فكيف يعقل حصول الامتثال مع تقييد
الامر المتعلق بالطبيعة بالنهي المفروض الا ان لا يلتزم ح بتقييد الامر بل يبقى بتعلق الوجوب والتحريم معا بالايجاد المفروض بالنظر الى اختلاف الجهتين اعني ملاحظة

كونه ايجاد

كونه ايجادا للطبيعة المطلقة وكونه ايجادا للخصوصية وهو مع وضوح فساده للزوم اجتماع الضدين في محل واحد مخالف لما هو بصدده من البيان اذ لا بد لك
دفع لزوم اجتماع الضدين اعني الوجوب والتحريم في شيء واحد بالتزام حصول التحريم خاصة في المقام دون الوجوب وان حصل به اداء الواجب حسبما زعمه اما
الجواب عن الفرد الثاني فمن وجوه احدها ان الطبايع المقررة في الشريعة كالصلوة والغصب في المثال المفروض من الامور الاعتبارية بحسب الخارج لا وجود لها الا
بوجود ما ينتزع منها والمفروض ان ما ينتزع منه الامران المذكوران في الوجود فان نفس الكون في المكان المغصوب ينتزع منه الصلوة والغصب فكانت حقيقة
كونه صلوة مغايرة بالاعتبار لحيثية كونه غصبا فليس للصلوة وجود متميز من الغصب بل الحاصل من المكلف في الخارج امر واحد هو الكون المفروض ينتزع
منه الامران المذكوران فكل من الامرين المذكورين في وجوده الاعتباري مغاير للاخر لكن لا وجود لشيء منهما في الخارج استقلالا وانما الموجود منشأ انتزاع
الامرين فالطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود الخارجي التبعي نظرا الى اتحاد ما ينتزعان منه لما عرفت ان المكلف به هو ايجاد الماهية وح فايجاده
لزم اجتماع المتنافيين في تكليفه بايجاد منشأ انتزاع الامرين وتركه لا لان الاتيان بواحد من القوم ولا نامر بالفاسق يمكن ابقاء التكليفين على
الحالة فيهما فان المامور بالاتيان به والمنهي عنه بحسب الحقيقة انما هو من ينتزع منه الوصفان المذكوران لا تجرد الاتيان بالواحد من حيث انه واحد
مفهوم الفاسق من حيث هو وتجرد تغاير الوحدة للفسق بحسب الاعتبار لا ينفع في المقام مع اتحادهما في الخارج بحسب ما ينتزعان منه ويرد عليه ان منشأ انتزاع
الامرين المذكورين وان كان امرا واحدا في الخارج الا ان كلا منهما مغاير للاخر بحسب وجود الضعيف الاعتباري اذ من البين ان انتزاع العقل الشيء من شيء
يتفرع على نحو وجود لذلك الشيء في المنتزع منه والا لكان الانتزاع بمحض التعمل من غير ان يكون له حقيقة اصلا ومن البين ايضا ان ذلك الوجود ليس عين وجود
المنتزع منه بملاحظة ذاته بل هو من توابعه ولواحقه فاذا تقرر ذلك ظهر ان اتحاد منشأ انتزاع الامرين لا يقضي باتحادهما بحسب الوجود الخارجي ليكون وجود
منشأ انتزاعهما عين وجود الامرين المذكورين في الخارج نعم تابعة الامرين يكون وجودهما تابعا لوجوده فاذا كان هناك شيئان موجودان في الخارج ولو بحسب الوجود
الضعيف فاي مانع من قيام الضدين بهما نظرا الى تغاير محلهما اقصى الامر توقف وجودهما على وجود ما ينتزع منه ولا ربط له بلزوم المانع المذكور نعم يتم الكلام
المذكور على قول من يرى عدم وجود الامور الاعتبارية في الخارج اصلا ويجعل وجودها في الخارج بمعنى وجود ما ينتزع منه فيرجع التكليف بايجادها عنده الى
التكليف بايجاد ما ينتزع منه وح يتم المدعى ثانيها ان التكاليف المتعلقة بالطبايع المنتزعة من الافعال انما يتعلق حقيقة بتلك الافعال التي
ينتزع منها الطبايع المفروضة لا بمجرد تلك الطبايع من حيث هي فاذا امر بالصلوة فهو الاتيان بالفعل الذي ينتزع منه تلك الطبيعة فالمطلوب هو
نفس الحركات والسكنات مثلا الصادرة عن المكلف نظرا الى انتزاع الصلوة منها الا ان المامور به هو تلك الامور المنتزعة من غير ان تكون نفس الافعال
الصادرة مطلوبة للامر وانما تكون مطلوبة تبعا من جهة ايصالها الى المطلوب نظرا الى قيام المطلوب بها وتبعيته لوجودها بل هي مطلوبة بعين مطلوبية
الفعل المنتزع منها ويشهد له العرف فيتم ما عدا على ذلك الا ترى انه لو قال ايتني باخي زيد وابي عمرو كان المفهوم منه هو الاتيان بالذات التي يثبت له المفهوم
المذكور اعني المصداق المشهور دون المصداق الحقيقي وح فنقول ان ما ينتزع منه المامور به والمنهي عنه امر واحد في الخارج قد عرفت تعلق الطلب به فعلا وتركا
فيلزم اجتماع الضدين بالنسبة اليه حسبما قررناه ثالثها ان المفروض في محل البحث كون النسبة بين الطبيعتين هو العموم من وجه فقضية ذلك اجتماع الطبيعتين
المفروضتين في المصداق كيف ولو لم تجتمعا في المصداق وكان مصداق كل منهما مغايرا للاخر لكانت النسبة بينهما تباينا كليا فيتغاير كل من الطبيعتين للاخر
بحسب الوجود بملاحظة ذاتيهما حسبما قرر لا ينافي اتحادهما ولو بالعرض من بعض الوجوه الا ترى ان الحيوان والاسود متباينان على شيء واحد بحمل الذي عليه مع كون
مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود ولا ينافيه كون وجود ذلك المصداق في نفسه مغايرا لوجود السواد في نفسه على الاسود بما هو اسود بينهما جهة اتحاد في الخارج
جهة مغايرة وانما يصح الحمل بملاحظة الجهة الاولى دون الثانية ولذا لا يصح حمل السواد على الجسم ويصح حمل الاسود عليه اذا تقرر ذلك فنقول ان ما يتعلق به
الامر والنهي من الماهيات الملحوظة في المقام انما اعتبرت بالجهة الاولى اذ المفروض كون النسبة بين المامور به والمنهي عنه هي العموم من وجه ولو كانت ملحوظة بالاعتبار
الثاني لكانت النسبة بينهما المباينة الكلية الا ترى ان تصادق الصلوة والغصب انما هو بالاعتبار الاول وهي الجهة التي يتعلق بهما الامر والنهي بالنظر اليها
ولذا فرض تصادق الطبيعتين في الفرد الواحد كما هو المفروض في محل البحث واما مع ملاحظتهما بالاعتبار الثاني فلا ريب في تصادقهما وتباينهما في المصداق
اذ لا شيء من حيثية الصلوة بغصب ولا من حيثية الغصب بصلوة وح فنقول انه على القول بجواز اجتماع الامر والنهي يلزم اجتماع الضدين في الشيء الواحد
المفروض اتحاد الطبيعتين بحسب الواقع في ذلك الاعتبار وثبوت الحكمين المذكورين لهما بتلك الملاحظة فلا فائدة في تغايرهما وتباينهما من جهة اخرى
رابعها ان وجود الطبيعة علة لوجود الفرد فتكون جهة تعليلية وواسطة في ثبوت الوجوب له لا تقييدية وواسطة في العروض فالمتصف بالوجوب هو نفس الفرد
وانما يجب من اجل حصول الطبيعة به كما الحال في التحريم فيجتمع الحكمان في الفرد فان قلت ان اريد بذلك كون وجود الفرد معللا بوجود الطبيعة بان
يكون هناك وجوبان يتعلق احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد ويكون وجوب الفرد معللا بوجوب الطبيعة حاصلا لها من ذلك فالوضوح انه ليس هناك الا
ليكون المكلف بذا الفرد اتيا بواجبين بل ليس الواجب الا نفس الطبيعة ويكون الفرد واجبا بوجوب الطبيعة نظرا الى اتحادهما في الخارج وان تغايرا في ملاحظة
العقل وان اريد ان وجوب الفرد معلل بنفس الطبيعة بمعنى ان حصول الطبيعة في ضمن الفرد هو الباعث على وجوبه انما يجب الاتيان به لاجل حصول الطبيعة
ضمنه من غير ان يتعلق الوجوب بنفس الطبيعة بل انما يتعلق بالفرد ويكون الطبيعة الحاصلة به علة لثبوت الوجوب له فهو وان صح به ما ذكر من لزوم اجتماع
المتنافيين الا ان مبنى الكلام المذكور كون متعلق الامر والنهي في خصوص الافراد دون نفس الطبايع غاية الامر ان تكون الطبيعة جهة تعليلية في وجوب
الفرد وهذا القول مرغوب عنه لا معول عليه كما مر الكلام فيه فلا يتم المدعى واقصى ما يتحصل في المقام انه لو ان الحاصل هناك وان كان وجوبا واحدا الا انه
ينتسب ذلك الوجوب اولا وبالذات الى الطبيعة وثانيا بالعرض الى الفرد نظرا الى اتحاده معها وح فنسبة الوجوب الى الفرد معلل بوجوب الطبيعة في نظر العقل
اذ لم يكن هناك واجبان بحسب الخارج وبينا ان الطبيعة ح تكون واسطة في العروض لثبوت الوجوب للفرد فلا تكون الجهة ح الا تقييدية بحسب الخارج لا تعليلية

كما ادعى بان ان الواجب هو افراد الطبيعة من حيث انطباق الطبيعة عليها وهو نظير ما ذكرناه من تعلق الامر بالطبائع من حيث الوجود لا من حيث هي على نحو القضية الطبيعية فان الطبيعة بملاحظة وجودها في الخارج عين الفرد اذ ايجاد الطبيعة انما يكون بايجاد فرد منها ولا ينافي ذلك ما ذكرناه من كون الجهة تعليلية لما عرفت من ان التعليل المذكور انما هو في لحاظ العقل بعد ملاحظة الاعتبار لان في الخارج فلا تميز بينهما حسب ما عرفت فلا يلزم ان يكون هناك وجوب يتعلق احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد كما يقتضيه ما يتراءى من اعتبار الحيثية في المقام تعليلية مع تعلق الوجوب او لا بنفس الطبيعة ولا ان تكون الطبيعة واسطة في العروض تكون الجهة تقييدية وذلك لتعلق الحكم بحسب الذات بالافراد فان الحكم على الطبيعة بالوجوب حكم على افرادها غاية الامر ان يكون ذلك بتبعيته من الطبيعة لها وبه يفرق بين تعلق الاوامر بالافراد وتعلقها بنفس الطبائع كما مرت الاشارة اليه وسيجيء بيانه ايضا ان شاء الله وكون الجهة هنا تعليلية انما هو من جهة النسبة المفروضة فتحصل مما قررنا انه ليس وجود الفرد حاصلا بالعرض اذ ليس هناك وجود للطبيعة في الخارج الا عين وجود الفرد الا ان تتصف الطبيعة من حيث هي بالوجوب كما عرفت وانما تتصف من حيث الوجود وهو عين الفرد الا ان كلا منهما غير الاخر بحسب الاعتبار في لحاظ العقل غير الاخر وانشاء الوجوب الثاني يستقل بانشاء الاول لحاظ ايجاد الطبيعة يتوقف على ايجاد الخصوصية فلو لم نقل بكون خصوصية الفرد لا حقة متحدة مع الطبيعة بحسب الوجود بل مغايرة لها في الوجود عند التدقيق فلا ريب في توقف حصول المهية في الخارج على انضمامها اليها فاذا كانت تلك الخصوصيات مقدمة لحصول الواجب كانت واجبة لما تقرر من وجوب مقدمة الواجب فيكون وجود الطبيعة مقدمة لثبوت الوجوب للخصوصية علة مقتضية له كما ان وجود الخصوصية مقدمة لوجود الطبيعة والمفروض ان تلك الخصوصية محرمة اذ مفاد النهي عن الشيء تحريم جزئياته المندرجة تحته فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي غاية الامر ان يكون الوجوب غيريا تخييريا والتحريم نفسيا تعيينيا وقد يورد عليه بوجوه احدها ان وجوب المقدمة حسبما ذكره غيري تبعي ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة العينية اذ المقصود من ايجاب المقدمة هو الايصال الى ذيها وهو حاصل بالحرام ايضا ويدفعه ما عرفت من عدم الفرق بين وغيره من اقسام الوجوب وان السبب القاضي بامتناع الاجتماع في غيره قاض بذلك بالنسبة اليه ايضا ثانيها ان القدر المسلم هو وجوب المقدمة الجائزة واما المقدمة المحرمة فليست بواجبة وانما هي مسقطة للواجب لحصول الغرض بها كما في قطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فلا تكون تلك الخصوصية المحرمة واجبة فيدانه اذا لم تكن تلك الخصوصية واجبة اصلا لم يعقل تعلق الوجوب بالطبيعة الحاصلة بها فان تلك الخصوصيات وان كانت خارجة عن نفس المهية مغايرة لها الا انها متحدة معها بنحو من الاتحاد في وجودها الشخصي فانها انما تكون شخصا بعد انضمام العوارض المشخصة اليها ففي محصلها التشخص متقومة بتلك الخصوصية وان لم تكن متقومة بها في حد ذاتها فهي بهذا اللحاظ متحدة مع الخصوصية وان تغايرت في لحاظ اخر ولا تقوم للطبيعة بها بالنسبة الى تلك الملاحظة فاذا فرض كون الخصوصية حراما محضا كان محصلها التشخص محرما ومعه لا يمكن ان يكون الطبيعة المتحدة معها الحاصلة بتلك الخصوصية واجبا حسبما يقتضيه الجواب المذكور بالاعتراف به والحاصل انه اذا كان الشخص المفروض من الطبيعة محرما غير واجب كان ايجاد تلك الطبيعة في ضمن غير ذلك الشخص وح فيكون ذلك مقيدا لاطلاق الامر نعم لو لم يكن بين الطبيعة والخصوصية اتحاد اصلا ولم يكن هناك الا توقف وجود الطبيعة على وجود الخصوصية صح ما ذكر من القول بوجوب نفس الطبيعة الحاصلة وسقوط المقدمة الواجبة باداء المحرم لكن ليس الحال في المقام على ما ذكر حسبما قرر في محله ثالثها مع كون الخصوصية مقدمة لاداء الطبيعة وانما هي من لوازم وجودها فالامر متعلق بايجاد نفس الطبيعة غاية الامر ان يستلزم ذلك احدى الخصوصيات الحاصلة اذ لا يمكن وجود المطلق على اطلاقه بل اذا وجد لزم الخصوصية وبه يظهر ان ذلك لو تم لرجح الطبيعة الباعثة على وجود المحرم فان تحريم اللازم يستدعي تحريم الملزوم فيعود المحذور فان قلنا انه لا نقول ح بكون ايجاد الطبيعة مستلزما لايجاد تلك الخصوصية بل نقول ان الطبيعة والخصوصية متلازمان في الوجود قلنا ان المتلازمين اما ان يكونا علة ومعلولا او معلولي علة واحدة وعلى الاول فالامر كما قلنا وعلى الثاني يكون وجود الطبيعة مستلزما لوجود علتها وحرمة المعلول الاخر مستلزمة لحرمة علته فيلزم المحذور المذكور بالنسبة الى تلك العلة فان قلنا انا نقول ح بوجوب الطبيعة دون علتها المحرمة وانما الواجب الاتيان بغيرها من عللها الباقية غاية الامر ان يكون الاتيان بالمحرمة مسقطا لما هو الواجب قلنا ان حصول الطبيعة بالخصوصية المفروضة غير حصولها بخصوصية اخرى فان تلك الخصوصيات جهات مكثرة للموضوع فان كانت الطبيعة مطلوبة على اطلاقها من غير ان يتقيد بغير النحو المفروض لزم وجوب الحصة الحاصلة بالخصوصية المفروضة فيلزم ان يكون تلك الخصوصية واجبة ايضا وان قيل بتقييد الطبيعة المطلوبة بغير تلك الصورة لم يكن الاتيان بها واجبا كما هو المدعى هذا وربما يقال ان كون الوجوب والتحريم ضدين لا يجوز تنافيهما بشيء واحد وغاية ما يلزم من التقرير المذكور تغاير الطبيعتين المفروضتين بحسب الوجود لكنهما في محل واحد اذ المفروض كونهما حلالين لا ضدين فيلزم ايضا قيام الضدين بالمحل المفروض بتوسط الحلالين القائمين به ويدفعه انه ان كان الحلالان متضادين في ثبوت الضدين للمحل المفروض كان الحال على ما ذكر واما ان كانا واسطتين في عروضهما فلا مانع منه كما في قيام الحسن والقبح المتقابلين بالفعلين القائمين بالفاعل قوله وقد اختار المكلف جمعهما اه الظ انه اراد بجمعهما في الوجود ايجادهما بوجود واحد حسبما ذكر في التقرير الاول فالمراد بقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اه ان الاتحاد في الوجود لا يقضي باتحاد الطبيعتين لوضوح ان الطبيعتين بما هما طبيعتان اثنان لا اتحاد بينهما في لحاظ الطبيعة والمفروض ان هذه الجهة هي جهة تعلق الامر والنهي فانهما انما يتعلقان بالطبائع من حيث هي وربما يحمل كلامه على التقرير الثاني فيكون المراد بجمعهما في الوجود هو الاقتران بينهما في الوجود مع تعددهما وتميزهما في ذلك وهو بعيد عن العبارة الا انه لا يلائمه قوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اه قوله ان الظ في المثال اه لا يخفى ان الكلام المذكور انما يتم لو كان المستدل في مقام اثبات فهم العرف بان يقال بعد تسليم جواز الاجتماع عقلا ان فهم العرف ح ايضا يساعد ذلك كما هو الحال في المثال المذكور فيصح الجواب بان فهم العرف انما يسلم مع قيام الشاهد على كون الطبيعة متعلقة للامر مطلوبة على اي نحو كان واما مع الاخلال فلا اذ من الواضح ان الفرق بين العموم والاطلاق انما هو بحسب دلالة الالفاظ واما في حكم العقل فلا فرق بين الوجهين اصلا لوضوح انه مع استحالة الاجتماع عقلا لا يجوز عند العقل تصحيح الامر باداء الطبيعة على اي وجه كان فما ذكره في الجواب لا يدفع الاستدلال بل يثبته ويؤكده حيث سلم جواز الاجتماع مع اداء

النهي وهو كاف في اثبات الجواز العقلي وقد يجاب عنه بان مراده بذلك بيان حصول الغرض بالاتيان بالفرد المفروض حيث ان مقصود المولى حصول الخياطة وقد انفقت وليس الغرض بيان حصول معنى الطاعة والامتثال في العبادات لئلا يحصل باداء المنهي عنه حسب ما نقول به فيكون ما ذكره مبنيا على الفرق بين اداء المقصود وحصول الامتثال وهذا الوجه مع بعده عن ظاهر العبارة لا يلائمه اخر كلامه كما سيشير اليه ويمكن دفعه ايضا بان المقصود المنع من اجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور بالنسبة الى كلام الحكيم العالم بحقائق الاشياء ولا يجوز الاجتماع في الجملة مما لا مجال لانكاره فلا يصح جميع الاوامر الصادرة من المعرفة باشتمالها كيف وربما ان القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي يجوزون منهم صدور التكليف على الوجه المذكور وغايته انه لا يترتب على امرهم الا الوجوب والتحريم الانشائيين الحاصلين في نظرهم دون الواقعيين ولو فرض كون الانشاء الصادر منهم باعثا على الوجوب والتحريم الواقعي فلا يترتب على ذلك واقعا الا على احدهما وكيف كان فحصول ما يتصور على الوجه المذكور فاعتبر حصول الطاعة والعصيان من الوجهين فالحكم بحصول الطاعة والعصيان على فرض امر السيد بالخياطة كيف ما اتفقت لا يفيد جواز الجمع بينهما في نظر العقل عند صدور التكليف من الحكيم وما يتراءى من كلام بعض الاعلام من عدم الفرق وانه اذا ثبت ذلك في حق غيره تعالى ثبت الجواز بالنسبة اليه ايضا اذ المقصود جواز اجتماع الامر والنهي من غير نظر الى خصوص المادة ليس على ما ينبغي نعم مع ملاحظة الحكمة والعلم بالحقيقة لا فرق بين المقامين قوله سلمنا لكن التعلق فيه مختلف اه قد يورد عليه تارة بان المراد بالكون في المقام اما نفس الاين والكون في المكان او خصوص الحركة والسكون على حسب ما يظهر من المعروف فان اريد الاول كان ذلك من لوازم الفاعل والفعل وكان خارجا عن حقيقة الفعلين وان اريد الثاني لم يعقل خروجه عن حقيقة الفعل في شيء من المقامين فان ذلك من اجزائهما واركانهما سيما بالنسبة الى الخياطة اذ ليست الخياطة سوى الحركات الخاصة الصادرة من الخياط فكيف يقع الاختلاف في المتعلق هنا دون الصلاة وتارة بعد تسليم خروج الحركات المذكورة عن مفهوم الخياطة فلا شك في كونها من مقدماتها العقلية وعللها الاعدادية فتكون واجبة من باب المقدمة فيجتمع الحرمة النفسية مع الوجوب الغيري وهو كاف في المقام لما عرفت من عدم الفرق واخرى بان ذلك كله بعد تسليمه انما يكون مناقشة في المثال فيدفع بايراد مثال اخر وهو ان يامر السيد عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم وينهاه عن الدخول في الحرم فيمشي الخطوات المامور بها في الحرم فانه ايضا يعد مطيعا عاصيا على نحو ما ذكر في مثال الخياطة من غير فرق ويمكن دفع الجميع اما الاول فبعد اختيار ان المراد بالكون هو الحركة والسكون بان مقصود المولى من الامر بالخياطة هو الخياطة الحاصلة بالصفة لا نفس الحركات المعينة ولو فرض تعلق الامر بنفس الحركات فليست مقصودة الا من باب المقدمة وليس المامور به على الحقيقة الا تحصيل الخياطة بالمعنى الاول كما هو ظ من ملاحظة المقام ومن البين ان الحركات المخصوصة ليست داخلة في حقيقتها بخلاف الصلوة واما الثاني فبالمنع من اجتماع الامر والنهي هنا في المقدمة اذ ليست المقدمة في المقام الا المحرمة غاية الامر انه يحصل بها التوصل الى الواجب فيسقط به ما هو الواجب من المقدمة المحللة كما هو الحال في ركوب الدابة المغصوبة الى الحج ثم واما الثالث فيجاب بان الكلام المذكور بعينه بالنسبة الى المثال المفروض ايضا فان الدخول والكون المطلق من مقدمات المشي لا نفسه لوضوح كون الحركة في المكان مغايرة للكون فيه وانما المثال الموافق للمقام ان يفرض امر السيد بمشي خمسين خطوة ونهيه عن المشي في دار مخصوصة فاتفق مشي خمسين خطوة هناك وكذا لو امر بخياطة الثوب المعلوم ونهاه عن الخياطة في بيت معلوم فاتى بخياطة الثوب المعين في ذلك المكان ومن البين انه لا يعد مطيعا باداء المامور به على الوجه المذكور ولا اقل من منع ما ادعوه من الحكم بحصول الاطاعة لو لم نقل بثبوت خلافه قوله سلمنا لكن نمنع اه قد يقال بانا نقطع بان العبد انما يستحق العقوبة لمخالفة النهي لا لمخالفة الامر مع اتيانه بالخياطة لا وجه لعقوبته عليها ولو عاقبه المولى على ذلك لذمه العقلاء وعد سفيها فهو شاهد على حصول الاطاعة من الجهة المذكورة ولذا يصح ان يقول العبد انه عصيتك بالكون في المكان المخصوص فقد اتيت بمقصودك من الخياطة وفيه ان عدم استحقاق العبد للعقوبة على ترك المامور به لا يفيد اداء المامور به حتى يصح عده مطيعا من تلك الجهة بل قد يكون ذلك من جهة سقوط المامور به باداء غيره وذلك لا يقضي بمخالفة الامر كما هو ظ وقد مرت الاشارة اليه في المباحث المتقدمة والحاصل ان سقوط المامور به قد يكون بعصيانه وقد يكون باداءه او يكون باشتغاله على الامر او عدم بقائه متعلقا وسقوط الامر على الوجه الثاني لا يقضي بحصول العصيان كما هو ظ من ملاحظة انتفاء الغرض على الوجه المحرم فانه قد يكون ذلك الغرض تمام الشارع به لكنه مسقط للتكليف بالامر لانتفائه فلا امتثال ولا عصيان نعم لو علم تعلق غرض الامر بخياطة الثوب في غير المكان المفروض تفرع عليه العصيان من تلك الجهة ايضا الا انه مخالف لظ الاطلاق وان قلنا بتقييد جانب الامر بالنهي فان ذلك التقييد انما يجيء من جهة النهي المفروض والجمع بينه وبين الامر لا لتعلق غرض بخصوص الخياطة الحاصلة في غير ذلك المكان قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت هذا ايضا ناظر الى ما هو لغة من الجواب المتقدم من جواز اجتماع الطاعة والعصيان مع كون جهة الامر مطلقة ليتعلق الطلب بالفعل كيفما اتفق وقد عرفت وهنه وانه مخالف للمامور به قصده وبه يبعد انه ايضا من النوبة الاولى قوله فاذا وجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي قد يقال انه اذا كان الكون المفروض من افراد مطلق الغصب وكان النهي المتعلق بنا متعلقا بحقيقة تلك الافراد كان الكون المفروض متعلقا للنهي سواء وجد المكلف كلي الغصب في ضمنه اولا اذ ليس ايجاد المنهي عنه سببا لتعلق النهي به فلا يتجه ما ذكره من انه اذا اوجد المكلف مطلق الغصب في ضمن الكون الخاص صار متعلقا للنهي ويمكن دفعه بان متعلق الامر والنهي انما هو نفس الطبيعة لكن لا من حيث هي بل من حيث الوجود وقضية ذلك ان تتصف ما في ضمن افراد الطبيعة مما يتحقق ايجاد تلك الطبيعة في ضمنه بالوجوب او التحريم وفي صورة النهي انما يكون الواجب او المحرم ايضا امرا واحدا وهو الطبيعة المطلقة من حيث الوجود فليس في ذلك تجميع الافراد تارة كلا واجبا مستقلا ولا تارة كلا محرما كذلك كما قد يتوهم ذلك بناء على القول بتعلق الامر والنهي بالافراد سيما بالنظر الى النهي لقضائه بتحريم الجزئيات المندرجة في المهية المنهي عنها اذ في تعدد المحرمات ما لا يخفى فعلى ذلك انه مع اتيانه بفرد من الحرام يكون ذلك الفرد متعلقا للنهي قطعا لاتحاد الطبيعة المحرمة به وكون ايجاده عين ايجاد المحرم واما مع ترك الجميع فلا يتصف شيء من تلك الخصوصيات بالتحريم وانما المحرم هو الطبيعة من حيث الوجود نعم يصح الحكم على افرادها بالتحريم من حيث اتحادها مع الطبيعة الا انه لا يتصف من ذلك بكثرة من التحريم بل نفس الطبيعة بحسب الواقع وتوضيح المقام ان هناك فرقا بين اتحاد الطبيعة مع خصوص الفرد بحسب الواقع وبين اتحادها معها على فرض وجودها من غير ان يتحقق هناك اتحاد بينهما في الواقع فان الاول يقضي بحرمة الفرد قطعا بخلاف الثاني اذ لا يثبت التحريم هناك بحسب الواقع الا لنفس الطبيعة دون افرادها غاية الامر انها على فرض وجودها انما هي متحدة مع الطبيعة

يكون متصفة بالتحريم ولا يقتضي ذلك باتصافهما بالحرمة قبل اتحادها مع الطبيعة ووجود الطبيعة في ضمنهما والحاصل ان النهي انما يتعلق بنفس الطبيعة
وهي المتصفة بالحرمة بملاحظة ذاتها واتحادها مع الفرد قاض بثبوت التحريم لخصوص الفرد المتحد بها انما يحصل السبب المذكور اذ ليس الحكم بثبوت الحرمة
لخصوصيات الافراد نعم يصح الحكم عليها بالتحريم على فرض وجود ما نسب ما ذكرنا فظهر مما قررنا صحة ما ذكره المص ره من التعبير بقوله يتعلق الامر بالحقيقة
انما هو الفرد اه فقد يستشم من البيان المذكور سيما من هذه العبارة ذهاب المص ره الى تعلق الاوامر والنواهي بالافراد وهو قول مرغوب عنه عند المحققين
انما المحتاج عندهم تعلقهما بالطبايع وقد نص عليه المص فيما مر وفيه ما عرفت من ان الحكم بتعلقهما بالافراد انما هو تبعية الحكم من الطبيعة لا انهما بنفسهما
يتعلق بها الاوامر والنواهي من اول الامر كما هو ظاهر القائل بتعلقهما بالافراد والظاهر ان المحتاج عند المحققين هو تعلقهما بالطبايع من حيث الوجود وهو
يرجع الى مطلوبية الفرد فان وجود الطبيعة في الخارج عين وجود الفرد فيكون الامر بالطبيعة على الوجه المذكور عين الامر بالفرد لكن لا مط بل من حيث انطباق
الطبيعة عليه وهذا هو الفرق بين القولين حسبما فصلنا القول فيه في محله ولا يذهب عليك ان ما قرره المص هنا يوافق القول بتعلقهما بالطبايع على الوجه
الذي قررنا وليس مبنيا على اختيار تعلقهما بالافراد بل ربما ينافيه حسبما اشرنا اليه قوله باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية اه يريد ان الفرد انما
يؤمر به من جهة الحصة الحاصلة في ضمنه من الطبيعة الكلية بناء على القول بوجود الكلي الطبيعي خارجا في ضمن الافراد على بعد الرأيين فيه واما على القول الاخر
وهو وجوده بعين وجود افراده فالامر اظهر وانت خبير بان القول بوجود الكلي الطبيعي في ضمن الفرد وان اريد به ان وجود الفرد بحسب الحقيقة ملتئم من وجودين
او اكثر اعني وجود الطبيعة وساير العوارض المكتنفة بها لما تقرر من انه لا اتحاد بينهما بملاحظة وجود كل منهما في حد ذاته فيكون الطبيعة موجودة في ضمن الفرد
بهذا المعنى وان كانت تلك الطبيعة عين تلك العوارض في بعض الاعتبارات لاتحادهما بحسب الوجود ايض اتحادا عرضيا فيكون الطبيعة عين افرادها
بتلك الملاحظة فليس هذا ابعد الرأيين في وجود الكلي الطبيعي وح انما يجيء البطلان من جهة اتحاد المأمور به للمنهي عنه لو كان الاتحاد الحاصل بينهما عرضيا
لا ذاتيا حسبما مر بيانه وان اريد به ان وجود الكلي الطبيعي انما يكون في ضمن الفرد من غير حصول اتحاد بينه وبين العوارض اللاحقة له بل يتلفق الفرد من
جزئين خارجيين او اجزاء احدها الطبيعة والباقي غيرها من الامور اللاحقة لها ففيه مع وضوح فساده ووضوح صحة الحمل القاضي بحصول الاتحاد على فرض
صحته لا يتجه معه البناء على المنع اذ مع حصول الطبيعة في ضمن الفرد انما يتعلق الامر بتلك الحصة الحاصلة لا بمجموع الفرد الملتئم منها ومن غيرها غاية
الامر ان يتعلق الامر بالفرد على سبيل المجاز بان يكون مطلوبيته بمعنى مطلوبية جزئه فالقول بتعلق الامر بالفرد على سبيل الحقيقة ليتفرع عليه المنع من
الاجتماع بناء على الجزئية ايض ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك على القول بكون وجود الكلي متحدا مع الفرد في الجملة حسبما مر تفصيل القول فيه قوله وان اراد انهما
باقيان على المغايرة اه يريد ان القائل بجواز الاجتماع يجعل متعلق كل من الامر والنهي نفس الطبيعة من حيث هي ولا ريب ان كلا من الطبيعتين من الحيثية المفروضة
مغايرة للاخرى لا اتحاد بينهما غاية الامر ان يكون المكلف بسوء اختياره اوجدهما في ضمن فرد واحد ليس الفرد عند القائل المذكور متعلقا للتكليف حتى يلزم
اجتماع الحكمين في شيء واحد وانما مورد الحكمين هو الطبيعتان وهما شيئان متغايران في حد نفسهما بل يمكن ان يقرر تغايرهما بحسب الوجود ايض بان مغايرتهما
للكون الخاص في المقام فان الكون الحاصل من حيث انه لا يكون صلوة ولا غصبا فالصلوتية والغصبية من الامور الطارية على الكون الخاص بحسب الاعتبار
ومن البين ان العارض غير المعروض فهناك امور ثلثة موجودة اعني الكون الخاص من حيث ذاته وما ذكر من عارضيه ومتعلق الامر والنهي خصوص العارضين
المفروضين وهما متغايران وجودا ومتغايران لمعروضهما كل حسبما مرت الاشارة اليه في تقرير دليل الخصم لكنك قد عرفت ما يرد على الوجهين المذكورين بما
لا مزيد عليه هذا الوجه الثالث للقائل بجواز الاجتماع ما اشار اليه بعض المتأخرين بتقرير انه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي التحريمي لما جاز اجتماعه مع النهي
التنزيهي اذ المسئلتان من قبيل واحد فان جاز الثاني جاز الاول وان امتنع الاول امتنع الثاني اذ لا مانع هناك سوى لزوم اجتماع الضدين والاحكام باسرها متضادة
لا يمكن الاجتماع بينها على سبيل الحقيقة فان كان المفروض في المقام من قبيل اجتماع المتضادين لم يجز في المقامين والا جاز فيهما لكن جواز الاجتماع في الثاني
معلوم كما هو ظ من ملاحظة العبادات المكروهة مثل الواردة في الشريعة كالصلوة في الحمامات وفي معاطن الابل وفي الاوقات المكروهة والصيام المكروه ونحوها وهذا النوع
وان لم يكن نظير ما هو المبحوث عنه في المقام اذ الكلام هنا فيما اذا كان المنهي عنه بالنهي التحريمي اعم من وجه من المأمور به والمنهي عنه هنا اخص مطلقا منه الا انه
يثبت المدعى بطريق اولى اذ مع القول بالجواز في العموم والخصوص المطلقين لا مناص من القول بجوازه في العموم من وجه ايض قلت ويمكن التنظير بما هو من قبيل
المقام ايض وذلك كالصلوة في دار الغير مع ظن غصبيته والوضوء والغسل من ماء وهبه له ظالم مع ظن الغصبية ونحو ذلك فان يد المسلم وان كان طريقا
شرعيا لجواز التصرف الا ان التصرف فيه مرجوح لما ذكر فيجتمع ح مرجوحية التصرف فيما ذكر مع وجوب التصرف الخاص والجواب اما عما ذكرناه من جواز اجتماع الكراهة
والوجوب فيما هو من قبيل محل النزاع فبان اقصى ما يقتضيه تلك مرجوحية تلك النفقة فان بالنظر الى كونها هي لا ينافي رجحانها من جهة اخرى نظرا الى نوعها
جزء من العبادة الواجبة وح يقع التعارض بين الجهتين ومن البين ان مرجوحية المكروه لا يوازي رجحان الواجب فغاية الامر ان يحصل هناك نقص في ثواب الواجب
ويكون الفعل بعد ملاحظة الجهتين راجحا لا مكروها بمعناه المصطلح نعم يثبت له الكراهة بالمعنى المذكور بالنظر الى ذاته وذلك لا يستدعي ثبوت الكراهة له في
خصوصيات الموارد مط اذ قد يعرضه ما يحصل بسببه رجحان يوازي تلك المرجوحية ويزيد عليها فيرتفع الكراهة بالمعنى المذكور عن ذلك الفعل غاية الامر ان يكون
اقل ثوابا عن العاري عن تلك المنقصة نعم لو قلنا ح ببقاء المرجوحية بالمعنى المذكور صح ما ذكره من النقض الا انه ليس كك ومن ذلك يظهر الجواب عما ذكره من
ثبوت الكراهة لبعض العبادات فان الكراهة هناك ليست بمعناها المصطلح بل بمعنى اقلية الثواب كما نص عليه جماعة من علمائنا وقد اشار اليه هنا جماعة من
الافاضل جوابا عن الايراد المذكور واورد عليه انه يلزم ح ان يكون معظم العبادات مكروهة اذ ما من عبادة الا وهو اقل ثوابا من الافضل كالصلوة في البيت بالنسبة الى
الصلوة في مسجد المحلة والصلوة في مسجد المحلة بالنسبة الى الصلوة في مسجد الجامع وهكذا مع انه لم يتوهم احد عد شيء من ذلك من جملة المكروهات والجواب انه ليس
المراد مجرد اقلية ثوابها بالنظر الى غيرها بل المقص كونها اقل ثوابا بالنظر الى ما عده من الثواب لتلك العبادة في حد ذاتها فقد يجيء هناك ما يوجب زيادة ثوابها

عن ذلك كما

عن ذلك كما في الصلوة في المسجد الجامع ونحوها وقد يجيء هناك ما يوجب النقص عنه كما في الصلوة في الحمام فكراهة الصلوة في الحمام نظرا الى نقص ثوابها عن الصلوة في البيت
كما ان ذلك يقتضي زيادة ثواب فهذا يقتضي نقصا فيه فالمطلوبية تركها على الوجه المذكور انما هو من جهة النقص الحاصل فيها فالغرض من النهي المفروض تخلية
الفعل عن تلك المنقصة بان يترك الفعل المشتمل عليها ويأتي بالخالي عنها لا ان ذلك الفعل المشتمل عليها خال عن الرجحان بالمرة ليكون المطلوب حاصلا من
الخصوصية مساوية وما ارجح من اصل الطبيعة وزائدا عليها وعلى هذا فيكون المباح على طبق المعنيين المذكورين هو ما لا يكون فيه زيادة ولا نقيصة بالنسبة الى
اصل الطبيعة كالصلوة في البيت فرجحان الفعل مع عدم المنع من النقيض على الوجه المذكور بكونه تخييريا ومساواته لا ينافي بوجه من الوجوه وجوب
الفعل ورجحانه على تركه رجحانا مانعا من النقيض وما ذكره بعض الافاضل من ان ما ذكر لا يسمن ولا يغني من جوع فان مطلوبية الترك المتعلق بهذا التشخص
الناشئة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع مطلوبية الفعل من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك قد عرفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود
عن اصل العبادة مع هذه المنقصة اما ان يطلب فعلها بدون تركها او تركها كذلك او كلاهما فانه لا يمكن بحسب الواقع خلوه عن احد الوجوه الثلثة وعلى
الاول يلزم انتفاء الكراهة وعلى الثاني انتفاء الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور بين الاندفاع ونحن نقول اذا اردت بكون المطلوب فعلها دون تركها ان
يكون فعل العبادة على الوجه الناقص مطلوبا على سبيل المنع من تركها بالمرة اعني اعم من اتيانها على الوجه الناقص او الكامل على ما هو الشأن في المنع
من الترك المأخوذ في الواجبات التخييرية فانه انما يؤخذ على الوجه الاعم من ترك ذلك الفعل وبدله حسبما مر بيانه في محله فنختار ان هذا الوجه هو المقصود
في المقام قولك انه يلزم ح انتفاء الكراهة مدفوع بانه ان اريد به لزوم انتفاء الكراهة بمعناها المعروف فمسلم وعليه مبنى الجواب المذكور وان اريد انتفائها
بالمعنى الذي ذكرناه فمم اذ لا مانع من ان لا يكون ترك الفعل من اصله على وجه يعم ذلك غيره من ابداله مطلوبا بالالتفات الى بدله فيراد تركه لاختيار بدله نظرا
الى اشتماله على المنقصة وخلو البدل عنها فانه لا تضاد بين الوجوب والكراهة بالمعنى المذكور وانما المقابلة بينه وبين الكراهة بمعناها المشهور وان اردت بكون
المطلوب فعلها دون تركها ان لا يكون الترك مطلوبا اصلا ولو على الوجه الذي قررنا فلنا نختار الوجه الثالث قولك فيلزم المحذور قلنا ممنوع وانما يلزم
لو قلنا بكون الترك بالمرة مطلوبا واما لو كان الترك في الجملة مطلوبا على الوجه الذي ذكرنا فلا محذور اصلا حسبما قررناه فغاية المحصل ان الفعل المذكور
راجح على تركه لكنه لما كان مشتملا على المنقصة بالنسبة الى الرجحان الحاصل لاصل تلك العبادة نهى الشارع عنه ارشادا لتلك المنقصة وتحريضا على الاتيان
بالفرد الاخر الخالي عنها من غير منافاة بين الراجحية والمرجوحية المفروضتين اصلا نظرا الى اختلاف النسبة فان رجحانه بالنسبة الى الترك بالمرة ومرجوحيته
نظرا الى اشتماله على النقيصة المفروضة بالنسبة الى ما قرر لاصل تلك العبادة فطلب تركه لتخلية العمل عن تلك الوصمة وما يقال في المقام من ان هذا الجواب لا
ينفعهم ولا يدفع الايراد المذكور على مذاقهم اذ مدار كلامهم على تعلق الاحكام بالافراد بخصوصها وان كان تخييرا وما ذكر انما يناسب مختارنا من تعلق الحكم
بالطبيعة مدفوع ايض اذ لا تدافع بين الراجحية والمرجوحية على الوجه المفروض اصلا وان قلنا بتعلق الاوامر بخصوص الافراد بل لا مانع من تعلق الامر التخييري
بخصوص الفعل على الوجه المذكور ثم يتعلق به النهي التنزيهي بالمعنى الذي بيناه كما لا يخفى وح فيكون الملحوظ في الثواب المعد لاصل العبادة هو المعد لخصوص
افرادها الغير المشتملة على المزية او النقيصة ونقول ان لتلك الافراد من حيث انطباق الطبيعة عليها ثوابا ورجحانا انه ينقص عنه من جهة الاشتمال على الخصوصية
المرجوحة او يزيد عليه من جهة الاشتمال على الخصوصية الراجحة فالمقيس عليه هو الرجحان الثابت لها في تلك الملاحظة واي ربط لذلك بتعلق الاوامر
بالطبايع المطلقة كما توهم مضافا الى ان القائل بامتناع الاجتماع لا يلزم تعلق الاوامر بخصوص الافراد بل اقصى الامر ان يقول بتبعية الحكم من الطبيعة الى
الفرد من حيث انطباق الطبيعة عليه وهو غير القول بتعلقها بخصوص الفرد كما عرفت تفصيل القول فيه فالكلام المذكور ساقط من اصله وكذا ما يقال من انه
يرد على هذا الجواب عليهم ان يلتزموا ان الصلوة في البيت التي هي احد الافراد المطلوبة مباحة وهو ايض فاسد اذ كما لا يكون العبادة مرجوحة لا يكون مباحا
ايض والقول بان المباح ايقاعها في البيت لا نفسها جار فيما نحن فيه فلم لا يقولون ان المكروه هو فعلها في الحمام لا نفسها وان الحرام هو فعلها في الدار لا نفسها
الغصبية فذلك بعينه رجوع الى ما ذكرنا وذهبنا اليه فاذا بطل الجواب على مذهبهم بقي الايراد بحاله فلا تغفل واغتنم هذا التحقيق واضبطه فانه ظاهر الاندفاع
بعد التأمل فيما قررناه فان المباح بالمعنى الذي ذكرناه لا ينافي رجحان الفعل ووجوبه وانما المباح بمعناه المعروف هو الذي ينافيه والمقصود باباحتها هنا
في البيت ان خصوصية الايقاع في البيت لا رجحان فيه ولا مرجوحية وان كان نفس طبيعة العبادة راجحة ولذا كان الفرد المطابق لها راجحا من حيث انه فرد من
تلك الطبيعة كما ان خصوصية الايقاع في الحمام مرجوحة باعتبار نقص العبادة عما هي عليه من الرجحان وخصوصية الايقاع في المسجد راجحة باعتبار زيادة الفضيلة
فليس المراد بان خصوصية الايقاع في البيت مباحة بالمعنى المصطلح كيف وهو متحد مع الايقاع المطلق واذا وجب المطلق وجب افراده حسبما عرفت فلا يعقل
القول باباحة الواقعة بذاته الامر نعم ان تلك الجهة ليست جهة وجوب بل جهة اباحة من حيث انه انما يجب الفرد من حيث كونه ايقاعا للصلوة لا من جهة خصوصية
وقوعه في البيت لكن لا يجري ذلك بالنسبة الى ما ذكر من المكروه اذ ليست تلك الخصوصية مكروهة في نفسها بل هي جهة تعليلية في كراهة العبادة المتحدة بها اذ ليس
نفس الكون مكروها بل الصلوة الملابسة له مكروهة من جهته نعم يمكن القول به فيما ذكرناه من المثال المطابق لما نحن فيه كالكون في مكان يكره نفس الكون
فيه حسبما سلمنا الا انه بعد اتحاده مع الواجب ومصادمته لجهة الوجوب لا يبقى مكروها بمعناه الاصطلاحي لرجحان جهة الوجوب على جهة الكراهة حسبما بيناها
ولو اجري نظير ذلك بالنسبة الى الحرام لم يحصل ايض اجتماع بينه وبين الواجب لملاحظة الترجيح بين الجهتين او المغلوبية ويكون الحكم الثابت له على حسبه
فلا معنى ايض لاجتماع الحكمين وقد يورد ايض في المقام انه اذا فسر الكراهة بالمعنى المذكور لم يكن المقصود من النهي طلب الترك بل كان كناية عن بيان حال الفعل بانه
اقل ثوابا من غيره فلا يلزم ح ثبوت اجتماع الامر والنهي وهو مع بعده وكونه تعسفا بحتا لا يجدي بالنظر الى الواقع فان ذلك الفعل اما ان يطلب ايجاده او
تركه او هما معا ويجري فيه الكلام المتقدم الى اخره ويستفاد ان مجرد الخروج عن الظاهر لا يقتضي جواز المجاز فان مبنى على التوجيه التزام التأويل وكونه تعسفا
غير ظ بعدما نبهوا على الاعلام فيه الاظهر حمله على ارادة الطلب منهما المكروه فيه ذلك حسبما بينا واما مع عدم امكانه كما في بعض المقامات فالحمل على ما ذكر

ليس بالبعيد بل يتعين الحمل عليه بعد القول بامتناع اجتماع الحكمين اما لو قلنا بجواز الاجتماع لم يكن هنا باعث على التزام التوجيه كان ارتكابه تعسفا بحتا الا ان ذلك راجح والجواب المذكور مبنى على خلافه وما ذكره من عدم اجدائه بالنظر الى الواقع فاسد لان المحتاج مطلوبية الفعل المفروض واللازم منه انتفاء الكراهة بمعنى ما المعرفة فلا يقتضى قلة الثواب فى نسائى لزوم انتفاء الكراهة فى المقام بالمعنى المذكور حتى يجعل ذلك ايرادا فى المقام كيف وبين الجواب المذكور انتفاء الكراهة بهذا المعنى وهم مصرحون بذلك ومع ذلك كيف يعقل الايراد عليهم بلزوم انتفاء الكراهة الحقيقية نعم لو اريد بذلك لزوم انتفاء الكراهة فظهر حتى يقتضى قلة الثواب صح ما ذكر الا ان ذلك من الوهن بمكان غنى عن البيان هذا ويمكن الجواب ايضا عن الدليل المذكور بوجهين اخرين احدهما ان النواهى المتعلقة المتعلقة بالعبادات ليست متعلقة بنفس العبادة او جزئها وانما هى متعلقة بحكم الاستقراء بامور خارجة عنها فلا اتحاد فى متعلق الامر والنهى مثلا النهى عن الصلوة فى الحمام انما يتعلق حقيقة بالتعرض للرشاش والنهى عن الصلوة فى معاطن الابل انما يتعلق حقيقة بانفارها والنهى عن الصلوة فى البطايح انما يتعلق بالتعرض للسيل واورد عليه بوجوه منها ان ذلك خروج عن ظواهر النواهى من غير دليل والاستدلال المذكور انما يناط بالظاهر وبه يتم الكلام فى المقام فى الجواز العقلى ولا ريب ان مجرد الظاهر لا ينهض فى مقابلة من يدعى الامتناع نعم لو لم يقم دليل على المنع لما صح الاستناد اليه لمجرد الخروج عن الظاهر لا يدفع التوجيه المذكور فان بناء التوجيه على الخروج من الظاهر لعدم امكان الاخذ بها ومنها ان معنى كراهة تعرض الرشاش الكون فى معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو الكون الحاصل فى الصلوة فيعود المحذور وبتقرير اخر ان التعرض للرشاش بحسب الحقيقة مغاير للكون وانما الكون من مقدماته فلا وجه لتفسير التعرض به بالكون فى معرض الرشاش غاية الامر حصول التعرض للرشاش بالكون فى معرضه فلا اتحاد بين متعلق الامر والنهى نعم يمكن ان يقال ان الكون فى معرض الرشاش سبب للتعرض له فمع مرجوحية التعرض له يكون السبب المفضى اليه مرجوحا فيعود المحذور المذكور الا ان يقال انه لا مانع من اجتماع الكراهة الغيرية مع الاستحباب او الوجوب النفسيين كما تحقق بالنسبة الى الوجوب النفسى والحرمة الغيرية حسبما يأتى الاشارة اليه وقد يشكل ذلك بانا لو قلنا بجواز اجتماعهما فى الجملة فجريانه فى المقام محل تامل كما سيظهر الوجه فيه انشاء الله ومنها انه لا كراهة فى التعرض للرشاش فى نفسه والا لكان الكون فى الحمام مكروها فى غير حال الصلوة ايضا وانما المكروه التعرض له فى حال الصلوة فيفيد ان الصلوة فى الحمام منهى عنها لكونها فى معرض الرشاش فيتعلق النهى بالصلوة ايضا ويعود المحذور وفيه انه لو كان التعرض للرشاش مكروها حال الصلوة لم يلزم منه ان يكون نفس الصلوة مكروهة اذ لا اتحاد بين الصلوة والتعرض المفروض فى الوجود غاية الامر ان يكونا متقارنين فكيف يصح القول بكون متعلق الكراهة التعرض للرشاش فى الصلوة كراهية نفس الصلوة لاجل العلة المذكورة وكون النهى عن التعرض له لاجل الصلوة لا يقتضى تعلق النهى بنفس الصلوة غاية الامر ان يكون ثبوت الكراهة الحقيقية الثابتة للتعرض معللا بتسبيبه نقصانا فى الصلوة فعلى هذا يكون كراهة التعرض للرشاش معللا بالصلوة لا العكس ومنها ان ذلك لا يجرى فى كثير من الحمامات وفى كثير من الاوقات وتخصيص الكراهة بغير تلك الصورة فى غاية البعد ثم انه لا يجرى الجواب المذكور فى جميع موارد الكراهة مما عدا الامثلة المذكورة كما يظهر بالتامل فيها قلت ان كان مقصود المجيب جريان الجواب المذكور فى جميع المكروهات من العبادات فلا يخفى ما فيه لظهور عدم جريانه فى جملة منها وان اراد بذلك جريانه فى جملة منها ويجاب عن غيرها بوجه اخر فلا باس بما ذكره من الجواب وما ذكره من الايراد بين الاندفاع وبذلك يندفع ما قد يورد ايضا فى المقام من ان مثل الصلوة فى مواضع التهمة مما هو من جزئيات المفروض فى هذه المسئلة لا يجرى فيه الكلام المذكور لتعلق الكراهة هناك بفعل اخر متحد مع الصلوة حسبما هو المفروض فى محل النزاع فلا وجه للقول بتعلق النهى التنزيهى بامر سوى العبادة المفروض اتحاده معها فكما لا يجوز اتحاد الواجب مع الحرام نظرا الى تنافى الاحكام كذا لا يجوز اتحاده مع المكروه على الوجه المذكور فلا بد من القول ببطلان العبادة او الحكم بارتفاع الكراهة وكل من الوجهين فى غاية البعد بل لا يظن التزام احد بلزومه بهما لظهور انه لا مجال للتامل فى صحة العبادة وكراهة ذلك الامر المتحد معها واذا كان الحال هناك على الوجه المذكور لا جرم صح القول به فى المقام لاشتراك العلة والمجوز له هناك فامن بجوازه هنا ايضا لاتحاد المناط ويمكن دفع ذلك تارة بان مرجوحية الكون فى موضع التهمة مما لا كلام فيها ولا نقول بانتفاء تلك المرجوحية الا انا نقول بمعارضتها برجحان الصلوة الواقعة فى ذلك المكان وبعد حصول الجهتين نقول برجحان الصلوة لخصوص جهة المرجوحية لا يستلزم ثبوت المرجوحية والكراهة واقعا بالنسبة الى الفعل الذى تحصل فيه تلك المرجوحية وما يعارضها من الجهة الراجحة بل لا بد من موازنة الجهتين فلا يتم الايراد الا بعد ثبوت رجحان جهة الكراهة حتى يكون الكون المذكور مما يطلب تركه ولو مع اتحاده بالصلوة فيكون تركه راجحا على ايجاده مط وهو فى محل المنع اذ يمكن ان يترجح رجحان الفعل على الترك بعد ملاحظة الجهتين وان كان فيه منقصة من جهة حصول المرجوحية نعم لو ثبت مرجوحية الكون المذكور مع ملاحظة كونه جزءا من الصلوة امكن الايراد المذكور وانى لهم باثباته وتارة بالتزام مرجوحية الكون فى ذلك المكان ورجحان تركه مط الا انه لا يستدعى بطلان الصلوة ومرجوحيتها اذ مرجوحية الجزء وكراهته لا يستلزم مرجوحية الكل فالكراهة انما تتعلق بالكون المذكور والاستحباب او الوجوب انما يتعلق بالكل ولا اتحاد فى متعلقيهما حتى يلزم اجتماع الضدين غاية ما يلزم ح ان يتصف ذلك الجزء بالرجحان الغيرى من جهة توقف حصول الكل عليه والمرجوحية الذاتية بحسب ما فرض ولا تنافى بينهما وياتى بيانه انشاء الله ولذا امكن ان يتصف مقدمة الواجب بالكراهة الحقيقية مع انا نقول بوجوبها الغيرى ولا يجرى ذلك بالنسبة الى الحرام الجزء فان وجوب الكل واستحبابه يستلزم جواز الجزء قطعا والاجماع على تحريمه ووجوب الكل وجوازه حسبما ظهر من البيان المتقدم وينبغى التنبيه لامور احدها انه هل يجوز اجتماع الوجوب الغيرى والحرمة النفسية ام لا والذى يظهر من المص هو القول بجواز الاجتماع فيه ظ كلامه وان كان ما ظ حيث قال انه ليس على حد غيره من الواجبات فيجوز ان يجتمع مع الحرام الا ان الظ انه انما يقول بجواز الاجتماع اذا كان وجوبه الغيرى تخييريا واما الوجوب العينى الغيرى مع الحرام العينى فاجتماعهما فرض بالتكليف بالمحال كما لا يخفى وكيف كان فحجته على الجواز ان الغرض من الوجوب الغيرى هو التوصل الى الغير لا تعلق الامتثال ولا انقياد به حتى لا يمكن حصول الحج وهو مما يحصل بالحرام ايضا كما فى الوصول الى الحج بالدابة المغصوبة وفيه ان غاية ما يلزم من البيان المذكور حصول التوصل بالحرام واداء الغرض به وذلك لا يستدعى تعلق التكليف به فانه انما يقتضى ذلك تعلق التكليف به اذا لم يكن هناك مانع من تعلقه به لتعلق الوجوب نظرا الى حصول العلة الموجبة لكن اذا حصول المانع من جهة تعلق الحرمة به فغاية الامر ترتب تلك الثمرة الموجبة للفعل عليه من غير تحقق الوجوب بالنسبة اليه لما عرفت والحاصل ان حصول

Margin: انتفاء الكراهة [uncertain]

الغرض مقتضى

الغرض مقتضى لوجوبه عليه وهو انما يتفرع عليه الوجوب مع انتفاء المانع وهو موجود فى المقام كيف ولو جاز تعلق الامر به لحصل الامتثال والانقياد بفعله فاى فرق بين ما يراد به الامتثال والانقياد او ما يكون المقصود منه اداء الفعل اذ لو تعلق الامر به حصل به الامتثال والانقياد ايضا فترك تعلق النهى به مانع من تعلق الامر به فى المقامين غاية الامر تفرع الثمرة الثانية بالوجوب على الحرام ايضا من غير ان يكون سببا لايجابه نظرا الى حصول المانع منه على انه لو تم ذلك لما اختص بالواجبات التوصلية بل جرى فى غير العبادات من الواجبات اذ المقصود فيها حصول الفعل وهو مما يحصل بالحرام ايضا بغيره من غير فرق بينها وبين الواجبات التوصلية فالقول بجواز الاجتماع فيه ضعيف جدا وكان مقصود المص هو حصول الثمرة المطلوبة من الواجب الحاصل فيسقط التكليف به فى الحرام كما يسقط باداء الواجب بخلاف ما يكون المقصود منه الامتثال دون مجرد حصول الفعل ثانيها انه هل يجوز اجتماع الوجوب النفسى والحرمة الغيرية ام لا والذى يقوى فى النظر جوازه نظرا الى ان الوجوب النفسى انما يقتضى رجحان الفعل على الترك رجحانا مانعا من النقيض والحرمة الغيرية انما تقتضى مرجوحيته بالنسبة الى الفعل الاخر الذى هو اهم منه مرجوحية ثانية تبعية لتعين الاتيان بالاخر ولا تدافع بين الوصفين اذ لا مانع من رجحان الفعل على تركه ومرجوحيته بالنسبة الى فعل اخر سواء لم تكن الراجحية والمرجوحية مانعة من النقيض كما فى المندوبات المتعارضة او كانت مانعة منه كما فى الواجبات المتعارضة او كانت الراجحية غير مانعة والمرجوحية مانعة كما فى المندوب المعارض للواجب ثم على تقدير ان اخذت الراجحية والمرجوحية فى المقام بالنسبة الى كل من الجهتين المفروضتين فلا مانع من اجتماعهما قطعا الا ان ثبوت الراجحية والمرجوحية انما يكون على نحو القضية الطبيعية من غير ان يكون الصفتان حاصلة فى الخارج على نحو ما يلحظ فى القضية المحصورة ومفاد ذلك اجتماع الجهتين لا اجتماع الحكمين وقد عرفت انه لا مانع منه قطعا بل هو خارج عن محل النزاع ايضا من غير ان يكون هناك تامل فى جوازه وان لوحظ ثبوت الراجحية والمرجوحية المفروضتين بحسب الواقع فيما ثبت من الشارع فى الواقع بعد ملاحظة جميع جهات الفعل الحاصلة له بحسب ذاته وبحسب الخارج ايجاب الفعل وربما ايضا عدم ايجاده فيكون طلبه الفعل وطلبه الترك معا وهو محال حسبما قررناه فى محل النزاع من غير فرق كيف ولا اقل من كونه تكليفا بالمحال لكونه الزاما للمكلف بالضدين والمفروض فى المقام كون التكليف بالاهم مقدما فيسقط التكليف بالاخر ويتعين انه انما يلزم ذلك لو كان التكليفان حاصلين فى مرتبة واحدة واما لو كانا مرتبين فلا مانع منه فيكون مطلوب الامر اولا هو الاتيان بالاهم ولا يكون طالبا فى هذه المرتبة لضده بل يكون الضد مطلوب الترك من حيث ادائه الى الاهم ويكون مطلوبا ثانيا بالاتيان بالثانى على تقدير عدم الاتيان بالاهم ولا مانع من تعلق التكليفين كذلك بالمكلف اذ لا مدافعة بينهما من حيث التكليف ولا الزام لملاحظة الترتيب ولا من حيث اجتماع الحسن والقبح لما عرفت من عدم المدافعة بين الجهتين الحسن والقبح المفروضين وجواز اجتماعهما فى محل واحد وانما يجيء التكليف على الترتيب المفروض من ملاحظة الجهتين والاخذ بمقتضاهما فان جهة المنع من فعل الضد بلحاظ اهمية ضده انما تنافى الزامه بالفعل على تقدير الاتيان بالاهم لا مطلقا وليست تلك الجهة كالجهة المقبحة للفعل بملاحظة نفسه لا يمكن الجمع بينهما حسبما واما الجهة المرجوحة الملزمة للترك من جهة لزوم الاتيان بالاهم انما تنافى الالزام بفعله مع الاتيان بالاهم دون الالزام به على تقدير ترك الاهم حسبما قررنا فظهر بما ذكرنا ان الاهم يتعلق به الامر من غير ان يتعلق به النهى اللازم من الامر بغير الاهم اذ ليس غير الاهم متعلقا للامر فى مرتبة الاهم حتى يكون ايجابه نهيا عن ضده الذى هو الاهم ليلزم اجتماع الامر والنهى بالنسبة اليه فان قلت ان غير الاهم وان لم يكن مطلوبا فى مرتبة الاهم الا ان الاهم مطلوب فى مرتبة غير الاهم ولذا يعاقب على ترك الاهم عند اتيانه بغير الاهم من غير عكس فيلزم ايضا ان يتعلق به النهى اللازم من الامر بغير الاهم لايجاب القول به قلت انما يلزم ذلك فى المقام لو كان وجوب غير الاهم مطلقا واما لو كان مقيدا بصورة ترك الاهم كما هو قضية ما ذكرناه حيث ان المفروض ترتب الامرين فلا يلزم ذلك لان وجوب غير الاهم ح مشروط بترك الاهم فيكون ترك الاهم مقدمة لوجوب غير الاهم وهو من المقدمة عام ووجوب مقدمة الواجب المشروط فلا يكون ترك الاهم واجبا للاداء الى غير الاهم حتى يلزم اجتماع الامر والنهى فى الاهم بل اداء الاهم حرام فغرضه ترتب عليه وجوب غير الاهم وبعد حسبما قررناه فان قلت ان ترك الاهم ان كان شرطا لذلك وجوب غير الاهم كان وجوبه موقوفا عليه فلا بد من حصوله حتى يتفرع عليه وجوب غير الاهم فينبغى ان لا يتحقق التكليف بغير الاهم الا عند مضى زمان الاهم او مضى ما يتمكن من اداء الاهم فيه ليتحقق معه ترك الاهم وليس كذلك فى المقام اذ المفروض اداء غير الاهم فى الزمان الذى يجب فيه اداء الاهم مع التمكن من ترك غير الاهم والاتيان بالاهم فيعتبر هناك الا البناء على ترك الاهم ولا يمكن ان يكون وجوب غير الاهم مشروطا بالبناء المذكور واذ هو غير ترك المفروض ولا يندفع بالتزام اشتراط الوجوب بما ذكر من الايراد بالنسبة الى الاهم لوجوب الاتيان بالاهم عند البناء على تركه ضرورة ان البناء على عصيان الامر لا يسقطه ووجوب تركه ايضا نظرا الى كونه مقدمة لفعل غير الاهم المفروض وجوبه على تقدير البناء على العصيان المفروض وهو عين المفسدة المذكورة قلت انا لا نقول بكون وجوب غير الاهم مشروطا بالبناء على ترك الاهم وانما نقول بانه انما يجب بترك الاهم لكن لا نقول بالتزام كون الشرط سابقا على المشروط بل يمكن تاخره عنه فيناط تحقق المشروط فلا يكون بتمامه حاصلا حين التلبس بالمشروط بل نقول بان وجود ذلك الشرط بحسب الواقع كاف فى وجود المشروط به ان كان تحققه بعد حصول المشروط به كما فى الاجازة اللاحقة للعقد الفضولى بناء على القول بكون الاجازة كاشفة كما هو الاظهر فكذا الحال فى المقام والعلم العادى بعدم وقوع الاهم منه كاشف هو حاصل فى كثير من الاحيان كاشف عن تمامه فيتعلق الوجوب بغير الاهم ويصح الاتيان به فان قلت انه يرد ح لزوم المفسدة المذكورة بالنسبة الى فعل غير الاهم من جهة لزوم المقدمة ح بفعله والزامه به ايضا لكونه مانعا من فعل الاهم الواجب عليه ح ايضا فمرده الى سقوط التكليف بالبدل نظرا الى عصيانه او علم المكلف بعدم اتيانه به وهو عين المفسدة المترتبة على اجتماع الامر والنهى حسبما مر فلا فائدة فيما ذكر من ترتب التكليفين فى تصحيح ذلك قلت انه قد يدفع بان ترك غير الاهم انما يجب من حيث كونه مقدمة لفعل الاهم وقضية ذلك وجوب خصوص الترك الموصل الى فعل الاهم دون غيره حسبما مر فى بحث المقدمة من الاشارة الى ان مقدمية اى من ان الواجب منها خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها والواجب بمقتضى التكليف الثانوى على حسب ما فرض هو الفعل الموصلة به الى الاهم حيث كان وجوبه مبنيا على ترك الاهم فلا يكون فعل شىء واحد متعلقا لواجبين معا ليلزم المحذور بل الترك الواجب هو ما يوصل الى فعل الاهم والترك الحرام هو ما لا يوصل اليه فهما شيئان مختلفان لا اتحاد بينهما حتى يلزم من ذلك التدافع بين الطلبين المذكورين فالواجب فعل الاهم

Margin: مر فى الاجتماع والعموم المخصصين [uncertain]

فصل اخر وقد مرت الاشارة الى ذلك في بحث اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده وفيما عرفت في ذيل بحث مقدمة الواجب من ان تنويع الفعل الى النوعين وكون المقدمة الواجبة هو خصوص الفعل الموصل دون غيره غير متجه بل المقدمة الواجبة ما يتوقف عليه فعل الواجب سواء تحقق به الايصال او لم يتحقق غاية الامر انه مع عدم حصول الايصال به فقد ترك فعل الواجب دون المقدمة المفروضة فلا يكون ترك المقدمة المفروضة مع بنائه على ترك الواجب جائزا غير ممنوع منه عند الامر لم يكن تعلق الامر به منه لوضوح كون ذي المقدمة حين البناء المذكور ممنوعا من تركه فلا ريب في حصول المنع من ترك مقدمته ايضا غير ان منعه من تركه ليس مطلقا ليكون مطلوبا في نفسه واجبا في حد ذاته بل انما يجب بملاحظة ايصاله الى الفعل الاخر سواء تحقق به الايصال او لا دون تعينه بين ما ذكره وما ذكرناه حسبما مر القول فيه في بحث المقدمة ثم لا لزم ح كون ذلك الترك واجبا بخصوصه بملاحظة ايصاله الى الاهم وحراما ايضا بملاحظة تفويته بذلك الفعل في ذاته فيثبت له التحريم والوجوب من جهتين والمفروض عدم اجداء تعدد الجهتين مع اتحاد الفعل حسبما مر القول فيه فلا محيد عن القول بجواز ... تضيق الواجبين اذ القائلون بالاكتفاء بتعدد الجهة لا يقولون به ايضا حسبما مر والتحقيق في الجواب ان يقال ان متعلق الامر والنهي هنا على تقدير الحكم بقضية المقلوب شيء واحد كما هو ظاهر في المقام فان ما يدفعه من ... قد لزم الشارع بتركها وايضا ذلك الترك الى فعل الازالة المفروض تعلق الامر بها ايضا بملاحظة ذاتها وانما يصح ذلك ... ان يجوز ان لا مر والنهي المتعلقين به منه بيانا لا مطلقا فان المفروض ان ترك ذلك الفعل المطلوب في المقام انما هو من حيث ايصاله الى الاهم وفعله انما يطلب من حيث ذاته على تقدير عدم حصول ذلك الترك الموصل اذ لو حصل منه الترك الموصل لم يرد منه ايجاد ذلك الفعل اصلا المانع من كون طلب الثاني انما هو على تقدير خلوه ذلك لزمانه عن ضده المفروض مع الاتيان به ايصاله الترك الثاني الى فعله لا تكليف بالثاني اصلا وانما الواجب هو ذلك الاهم خاصة فالفعل الثاني انما يراد على تقدير عدم حصول ذلك الترك ولا محذور فيه فان قلت ان ايجاب الفعل على الوجه المذكور يكون ايجابا بشرط طلب تركه وهو ممتنع اذ محصله ان يكون وجوبه مشروطا بعد تركه وهو محال اذ لا يعقل ملاحظة الترتيب بين وجوب شيء وعدم حصول تركه حسبما فرض قلت لو كان ملاحظة الفعل والترك مطلقين كان الحال على ما ذكر اذ لا يعقل ايجاب الشيء على تقدير عدم تركه واما لو كان الترك ملحوظا على جهة خاصة فلا مانع منه اصلا وتوضيح الحال ان الترتب المفروض في المقام انما يلحظ ابتداء بين التكليف بالاهم والتكليف بالاهم حسبما قررناه وهو انما يأمره بالثاني على تقدير تركه للاهم لكنه لما كان التكليف بذي المقدمة مستتبعا للتكليف بالمقدمة وكان الامر بالمقدمة من لوازم الامر بذي المقدمة لزم من ذلك حصول الترتيب بين ذلك التكليف والتكليف المتعلق بمقدمة الاهم ايضا لا اللازم من التكليف فيكون التكليف المتعلق بذلك الفعل مترتبا على عصيان التكليف المتعلق بتركه لكن ليس التكليف المتعلق بتركه مطلقا ليلزم المحذور المذكور بل انما يتعلق به من حيث ايصاله الى الاهم وكما يتحقق عصيانه بايجاد الفعل المذكور كذا يتحقق بتركه مع عدم ايصال الترك الى فعل الاهم لعدم اتيانه بالترك من حيث الايصال في الصورتين وح فليس ما رتب عليه التكليف بالفعل مجرد عدم الترك ليتفرع عليه كون وجوب الفعل مشروطا بوجوده بل انما يكون مشروطا بعدم تركه على الوجه الخاص وهو اعم من فعله ومن تركه لا على ذلك الوجه فالمحصل ان اللازم مما ذكر تكليفه بالفعل مترتبا على عدم حصول الترك من حيث ايصاله الى الاهم وهو اعم من عدم تركه مطلقا لحصول ذلك على الوجهين المذكورين ومن البين انه لا مانع من ترتب وجوب الاخص على البناء على ايجاد الاعم ولا مفسدة فيه اصلا فان قلت ان ذلك يتبين الجواب المتقدم فان انتفاء الترك الموصل انما يكون بالوجهين المذكورين اذ انتفاء المقيد قد يكون بانتفاء القيد وقد يكون بانتفاء احدهما فيكون الواجب من المقدمة هو خصوص الترك الموصل ويكون التكليف الثاني مترتبا على عدم حصول ذلك الترك الموصل لا ترك ذلك الفعل مطلقا ليلزم المحذور فيختلف الفعل المتوقف وجوبه مع ما يتوقف الوجوب على تركه وهو عين ما مر قلت ليس الحال على ما ذكر اذ الملحوظ في الوجه الاول اختلاف متعلق التكليفين وتعددهما في الخارج فان المأمور به هو الترك الموصل الى الاهم والممنوع منه هو الترك الغير الموصل اليه ولما كان الجمع بين ذينك التكليفين ممتنعا قيل بكون التكليف الثاني على فرض عصيان الاول وعلى الوجه الذي ذكرناه على هذا فلا اجتماع بين الامر والنهي اصلا ولا يتم ما قررناه من جواز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية حسبما ذكرناه في ذيل ذلك الجواب والملحوظ في الوجه الثاني اتحاد متعلق التكليفين كما هو الواقع في ذلك الفرض فان فعل غير الاهم مطلوب في ذاته وتركه بخصوصه مطلوب من حيث ايصاله الى الاهم حسبما اشرنا اليه فقد تعلق الطلب بشيء واحد لا انهما من جهتين مختلفتين وانما قررنا تنويع ذلك بما عرفت من عدم لزوم اجتماع الضدين في نفس الفعل لعدم المدافعة بين حسن الفعل في ذاته وقبحه بالنظر الى ما هو احسن منه وعدم التدافع بين نفس التكليفين لما عرفت من اعتبار الترتيب بين الامرين فان امتناع التكليف بالضدين انما يجيء من جهة استحالة الجمع بينهما والا فلا استحالة في ذلك التكليف من جهة اخرى ومع كون التكليف بالثاني على تقدير اخلائه لزمانه عن الضد الاخر فلا مانع منه بوجه فالتكليف بفعله من حيث انه مترتب على ترك ما تعلق من التكليف بتركه من جهة ايصاله ولا تحدوث الترتيب المذكور حسبما قررناه ثالثها انه قد ظهر مما قررناه عدم جواز اجتماع الوجوب والاستحباب واجتماع الكراهة والتحريم لما قررناه من اضمحلال جهة الاستحباب والكراهة في جنب جهة الوجوب والتحريم وان الحكم في ذلك يتبع جهة الوجوب والتحريم لا اوليه تلك الجهة الى حد المنع من الترك وعدمه وحصول الجهة الاخرى لها فالرجحان مشترك بينهما وجهة المنع من الترك غالبة على جهة عدم المنع من الترك ان سلم المدافعة بينهما والا فلا عدم المدافعة حيث ان جهة الاستحباب انما يقتضي عدم المنع من الترك لعدم اقتضائها من الرجحان ما يزيد على تلك الدرجة فلا يأبى حصول ذلك الاقتضاء من جهة اخرى وح فيتعين حكمه بالوجوب او التحريم ولا تدافع بين الجهتين وحصول الاقتضائين لكون احدهما وجوديا والاخر عدميا وانما التدافع في المقام بين الحكمين المذكورين لتقوم الوجوب والتحريم بالمنع من الخلاف القاضي بزوال الاستحباب والكراهة المتقومين بعدمه ولا يمكن القول ح ببقاء الاستحباب او الكراهة بالجهة المفروضة وقيام الوجوب والتحريم بالجهة الاخرى لما عرفت من كون ثبوت الاحكام لموضوعاتها على سبيل القضية المحصورة دون الطبيعية ومن البين انه مع اتصاف الفرد بالوجوب والتحريم نظرا الى الجهة المفروضة لا يمكن اتصافه فعلا بالاستحباب والكراهة فيكون ثبوت الاستحباب او الكراهة انما هو للجهة من دون ثبوته واقعا للفرد المطابق لها وهو عين مفاد القضية الطبيعية حسبما عرفت ومن ذلك يتبين عدم جواز اجتماع الوجوب والكراهة حسبما مر نعم قد يشكل الكلام فيه كما في اجتماع الحرمة والاستحباب بل الحال فيه اظهر واما اجتماع الكراهة والاستحباب فالذي يقتضيه النظر

[illegible]

النظر المنع

النظر المنع منه ايضا نظرا الى تضاد الاحكام فكما لا يجوز اجتماع الوجوب والتحريم حسبما قررنا فلا يجوز اجتماع الندب والكراهة للاشتراك في العلة المانعة كيف وقضية الندب رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع وقضية الكراهة رجحان الترك على الفعل كذلك والتدافع بينهما واضح فكيف يعقل اجتماعهما وقد يقال ان رجحان الفعل على الترك انما هو من جهة لا ينافي رجحان الترك على الفعل انما هو من جهة اخرى نعم الممتنع حصولهما من جهة واحدة فاي مانع من القول باجتماعهما من جهتين فان قلت ان اختلاف الجهتين حاصل في الحرام والواجب ايضا كما في الواجب المندوب والحرام والمكروه فكيف لا يقولون به قلت لا ريب ان المنع من الترك والفعل متضادان لا يمكن اجتماعهما في فعل واحد وان كان من جهتين الا على طريقة الثانية بمعنى اجتماع جهتي الحكمين وحصول تينك الجهتين فاذ خرج احدهما يثبت الحكم التابع لها من الاخر والتخيير بينهما فيرتفعان معا ويتخير المكلف في العمل وظاهر انه لا يمكن حصول المنع من ترك فعل والمنع من فعله معا بسبب الواقع كيف وهو تكليف بالمحال لا يمكن القول به عند العدلية وكذا الحال في رجحان الفعل على الترك مع المنع من النقيض ورجحان الترك على الفعل مع عدم المنع من الفعل وكذا عكسه اذ مع حصول المنع من الفعل او الترك يتعين الحكم بالوجوب او التحريم فلا يعقل الحكم بالندب والكراهة اذ لا يجامع المنع من الفعل او الترك بحسب الواقع عدم حصوله لزوم الجمع بين النقيضين وهو واضح نعم غاية الامر هنا ايضا جواز اجتماع الجهتين دون الحكمين حسبما مر واما رجحان الفعل على الترك من دون حصول المنع من الترك ورجحان الترك على الفعل كذلك بحسب الواقع من جهتين فلا مانع منه اذ لا مانع من القول برجحان فعل على تركه انما من جهة ورجحان تركه على فعله كل من جهة اخرى وانما يستحيل حصول الامرين من جهة واحدة فان قلنا ان لوحظ ثبوت الحكمين على نحو القضية الطبيعية بان يثبت الحكمان للجهتين ويكون حصولهما للفرد بملاحظة الجهة من دون ثبوتها للفرد بحسب الواقع فذلك مما لا مانع منه في المقام وغيره من الصور المتقدمة لما عرفت من جواز اجتماع جهتي الوجوب والتحريم وغيرهما وذلك غير اجتماع الحكمين وان لوحظ ثبوتهما بحسب الواقع على نحو القضية المحصورة الظاهر انه فكما لا يمكن اتصاف الفرد واقعا بالوجوب والتحريم كذا لا يمكن اتصافه بالاستحباب والكراهة واقعا اذ كما يثبت التضاد بين المنع من الترك والمنع من الفعل وكذا يثبت بين رجحان الفعل على الترك ومرجوحيته بالنسبة اليه وان خليا عن المنع من الخلاف غاية الامر ان المضادة في الواجب والحرام من جهتين اعني جهة الرجحانية والمرجوحية وجهة الالزام بالفعل والالزام بالترك وهنا انما يكون المضادة من الجهة الاولى خاصة قلت لا ريب ان رجحان الفعل والترك في الواجب والحرام متقوم بالمنع من النقيض كما انه في المندوب متقوم والمكروه بعدمه فالمدافعة الحاصلة بين الرجحان والمرجوحية فيهما حاصلة بحصول المنع من النقيض وحاصلة في المندوب والمكروه لعدم المنع منه الا انه بعد بلوغ رجحان الفعل او الترك الى حد المنع من النقيض لا يمكن تعلق الرجحان بالنقيض الا على نحو الشأنية والقضية الطبيعية بل لا يمكن تعلق اذن الشارع به فضلا عن رجحانه وطلبه من المكلف لوضوح عدم جواز اجتماع المنع من شيء والاذن فيه ولو من جهتين الا ان يكون الجهتان متميزتين لا احدهما عن الاخر في الخارج كضرب اليتيم على وجه التاديب وعلى جهة الظلم وهو خارج عن محل الكلام واما مع عدم بلوغ الرجحان الى حد المنع من النقيض فالاذن في النقيض حاصل بملاحظة رجحانه من الجهة المفروضة ولا ينافي الرجحان المفروض رجحان الخلاف ايضا من جهة اخرى فيجتمع الرجحانان في فعل واحد من جهتين والحاصل ان المنع من الترك او الفعل بحسب الواقع انما يكون بعد ملاحظة جميع جهات الفعل وبحسب الواقع بان يكون الفعل بعد ملاحظة جميع جهاته على الوجه المفروض ممنوعا من تركه او فعله سواء كان الباعث على الحكم المذكور جهة واحدة منها او جهات متعددة الا انه لا بد من عدم مزاحمة غير تلك الجهة او الجهات لحصول المنع المفروض والا لم يتحقق المنع واقعا غاية الامر ان يكون ثبوت المنع من الترك لنفس الطبيعة من حيث هي وحيثية اخرى على النحو القضية الطبيعية من غير ان تسري الحكم الى الفرد وهو خارج عن محل الكلام كما عرفت واما مع عدم تحقق المنع من الترك والفعل فيمكن رجحان كل من الجانبين من جهة بحسب الواقع ولا يلزم في الحكم بذلك الرجحان من ملاحظة جميع جهات الفعل بل لو كان راجحا بملاحظة بعض الجهات صح الحكم برجحانه وان كان مرجوحا من جهة اخرى فلا مانع من تحقق الرجحان من الجانبين بملاحظة الجهتين النقيضتين لثبوت الرجحان في الواقع ح لكل من الجهتين ويكون المصداق الواحد متصفا بكل منهما بحسب الواقع بملاحظة انطباقه بكل من الجهتين فيكون كل من الفعل والترك مطلوبا كل من جهة غاية الامر ان يكون الفعل والترك المفروضان نظير الفعلين اذا لم يمكن التفريق بينهما وكان احدهما مندوبا والاخر مكروها فان تارك ان اتى بالمندوب فقد اتى بالمكروه وان ترك المكروه فقد ترك المندوب وايضا فح ان تعادلا في الرجحان والمرجوحية تخير المكلف بين الوجهين من غير ترجيح لاحد الجانبين على الاخر والا كان الاولى ترجيح الارجح لكن ليس اختيار المرجوح في المقام اذا كان هو الفعل مكروها مطلقا اذ المفروض رجحانه على الترك بملاحظة عنوانه المفروض وانما يكون مرجوحا بالنسبة الى العنوان الاخر فيكون قد اختار الاتيان بالمندوب من جهة والمكروه من اخرى وان كانت جهة الكراهة اقوى وكذا الحال لو تعادلا فيكون المكلف في كل من صورتي الفعل والترك اتيا براجح ومرجوح فان قلت نعم مع تساوي الفعل والترك في الرجحان والمرجوحية عند تعادل الجهتين يكون الفعل متصفا بالاباحة من غير ان يكون هناك مندوب ومكروه ومع ترجيح احدى الجهتين يكون الحكم تابعا للراجح فليس هناك اجتماع الحكمين قلت تساوي الفعل والترك في الرجحان والمرجوحية عند تعادل الجهتين يكون الفعل متصفا بالاباحة من غير ان يكون هناك مندوب ومكروه ومع ترجيح احدى الجهتين يكون الحكم تابعا للراجح على الوجه المفروض لا يقضي باندراجه في المباح فالظاهر من المباح ما لا يكون مصلحة في فعله وتركه ولو فرض وجود المصلحة في فعله على وجه يساوي مصلحة الترك فيهما امكن اندراجه في المباح نعم لتساوي الفعل والترك في المصلحة على ما فرض اما لو تحقق المصلحة الغير المانعة من النقيض في عنوان والمفسدة كذلك في عنوان اخر وتساويا واتفق اجتماعهما في مصداق واحد فاندراج ذلك في المباح غير ظاهر بل قضية ظاهر الخطابين هو الاخذ بمقتضى التكليفين وثبوت الحكم على حسبهما فيكون ذلك المصداق مندوبا من جهة ومكروها من اخرى ولا معارضة بين الامرين حتى يلحظ التعادل والترجيح بينهما بل يثبت له الحكمان بملاحظة العنوانين فمع تعادل الوجهين كما في هذه الصورة يتخير المكلف في الاقدام على اي منهما ومع رجحان احد الوجهين كما في الصورة الاخرى ينبغي ترجيح الراجح وذلك تخيير في الاخذ بمقتضى التكليفين والحكمين من دون ترجيح لاحد الجانبين او معه وهو غير ثبوت حكم واحد في المقام من الاباحة او الاستحباب او الكراهة كما لا يخفى

الى مناسبة ... قلما ... بالنسبة ... منه ... ولا ... الحكم ...

قوله اختلفوا في دلالة النهي ينبغي قبل الشروع في المرام توضيح المقام برسم امور احدها ان الظاهر ان دلالة النهي على الفساد في العبادات ومطلقا على القول بها ليس من جهة وضعه لذلك بل لاستلزام مدلوله ذلك ولفهمه من المقام حسبما يأتي القول فيه انشاء الله كيف وليس مدلول النهي الا مطلق الطلب وخصوص التحريم وذلك معنى غير الفساد من معناه لزم التجوز في كثير من النواهي الشرعية مما لا يتصور فيه الفساد كالنهي عن الزنا واكل الميتة والدم وشرب الخمر ونحوها بل معظم النواهي الجارية في العرف كذلك نعم ربما يتوهم من كلام القائل بدلالة النهي على الفساد شرعا حسبما ذكر في اقوال المسئلة وذهب اليه السيد من علمائنا انه موضوع للفساد في الشريعة وح فاما ان يقول بنقله في الشريعة من الطلب والتحريم الى الفساد اما مطلقا او فيما اذا تعلق بالامور القابلة للفساد وهو واضح الفساد لا يخ لان يتوهم ما في المقام سيما الاخير لمخالفته لما هو المعهود في الاوضاع والظاهر انه مما لا قائل به او يقول بضم معنى الفساد في الشريعة الى الطلب والتحريم فيكون منقولا من معناه الاولى الذي هو مجرد طلب الترك او التحريم الى الطلب والتحريم مع الفساد فيكون مدلوله الاولى جزء من معناه الثانوي وهو ايضا فاسد اذ لو ثبت النقل على الوجه الاول لزم التجوز في كثير من النواهي الشرعية كالنهي عن المحرمات الغير القابلة للفساد وهو ظ الفساد وان قيل به على الوجه الثاني ففيه ما عرفت من عدم معهودية مثله في الاوضاع اللفظية فلو ثبت لوضع له ثبت مط ولزم المفسدة المذكورة والاظهر ان يقال ان مقصودهم من دلالته شرعا على الفساد انها ذلك من ملاحظة المقام في الاستعمالات الشرعية حسبما نقرره انشاء الله والحق فيه ما سنفصله انشاء الله وان كان كلام القائل المذكور مطلقا او يوقع بكون الفساد مما من غلبة استعمال الشارع النواهي الشرعية في مقام ارادة الفساد فيظن من ملاحظة تلك الغلبة كون النهي الوارد من الشارع واردا في مقام ارادة الفساد فيما اذا كان قابلا له من دون ان يكون الفساد مستعملا فيه اللفظ بل لما جرى طريقته على النهي عن العبادات والعقود والايقاعات ونحوها من الامور القابلة للفساد اذا كانت فاسدة فهم منه الفساد بملاحظة تلك الغلبة وهو كاف في استفادته من اللفظ فيكون لازما له من جهة الغلبة ثانيها ان ما يتعلق به النواهي قد تكون قابلة للصحة والفساد كالعبادات والعقود والايقاعات وغيرها من الافعال الموضوعة لترتب آثار معينة كغسل الثياب ونحوها والتذكية وقد لا تكون قابلة لذلك كالنهي عن الزنا والقتل ونحوهما مما اشرنا اليه والثاني مما لا كلام فيه ولا كلام ايضا في عدم خروجه عن حقيقة النهي ومحل الخلاف هو الاول ثم انه قام هناك دليل تام على الصحة او لا ومن المقرر ان الاصل الاصيل في الجميع هو الفساد لوضوح توقف العبادة على تعلق الامر بها وهو خلاف الاصل كما ان ترتب الاثار على المعاملات على خلافه لا ثبات ... فالحكم بصحتها يتبع الدليل الدال عليها من عموم او خصوص وح فان قام دليل على صحة العبادة والمعاملة وتعلق النهي به كان ذلك دليلا على فسادها وخص به الدليل الدال على الصحة بناء على القول بافادته الفساد وان لم يقم دليل على الصحة كان عدم الدليل كافيا في الحكم بالفساد من جهة الاصل والنهي ايضا دليل لفظي دال على فساده والفرق بين الدليلين ظاهر ولا اقل من كونه مؤكدا فتخصيص النزاع بالصورة الاولى كما نص عليه بعض الافاضل مما لا وجه له ثالثها ان المراد بالعبادة ما يتوقف صحته على نية القربة اى يكون المط ايقاعه على جهة الامتثال والطاعة لا ان يكون المقصود مجرد حصول نفس الفعل فلا بد فيها من امر ومن كون المأتى به ايقاع الفعل على تلك الجهة فيخرج بذلك ما لا يتعلق به امر كما هو الحال في معظم العقود والايقاعات او يتعلق به امر لكن لا يتقيد بوقوعه على جهة الامتثال كاداء الدين وازالة النجاسة عن الثوب والبدن ونحوهما وقد يتوقف صحة العمل على مجرد قصد الامتثال والطاعة وان لم يكن في الواقع امر بذلك الواقع منه كما في الوقف والعتق لصحة ما يقع منهما من المخالف والكافر وفي ادراجهما في العبادة بالمعنى المذكور اشكال والمعروف بين الاصحاب ذكرهما في طي المعاملات فالذلك ولكن معظم البحث عنهما من جهة ترتب الاثار لا من جهة ملاحظة الامتثال وقد يراد بالعبادة ما يقع من المكلف على جهة الطاعة سواء كان تشريعه على جهة تحصيل الامتثال واداء الطاعة او يكون اداء المكلف له على جهة الطاعة فيما يتعلق به الطلب على بعض الوجوه فيكون عبادة بالنية والظاهر جريان حكم العبادة فيها بالنسبة الى وقوعها على تلك الجهة ولحوق حكم المعاملات بالنسبة الى نفسها على حسب ما يجيء الكلام فيه انشاء الله رابعها ان الصحة من العبادات على ما فسرها المتكلمون ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء وتظهر الثمرة بين التفسيرين فيمن صلى باستصحاب الطهارة ثم انكشف الخلاف فانها صحيحة على الاول لانها موافقة لامر الشارع حيث جعله متعبدا بالعمل به فاسدة على الثاني لعدم اسقاطه القضاء اقول ان اريد بما وافق الشريعة ما وافقها بحسب الواقع وبما اسقط القضاء ما اسقطه كذلك لم يصح ما ذكر من التفريع لوضوح عدم موافقة ما اتى به من الصلوة للواقع وعدم اسقاطه القضاء كذلك وان اريد به موافقة للشريعة كذا سقاطه القضاء كذلك ايضا اذ لا وجه للتفكيك بين التعبيرين وح فكما يصدق موافقة العمل في الشريعة كذلك يكون مسقطا للقضاء في ظ الشريعة وبعد انكشاف الخلاف كما يتبين عدم اسقاطه القضاء كذلك يتبين عدم موافقته للشريعة نعم فرق بين التعريفين فان قلنا انه اذا فسر ما وافق الشريعة بما وافقها في ظاهر التكليف فيصدق على الفعل المذكور وان انكشف الخلاف بعد ذلك ... بالامر الحاصل حين الفعل وليس كذلك الفعل مسقطا للقضاء في ظاهر التكليف مط غاية الامر اسقاطه له قبل الانكشاف واما بعده ... له على سبيل الاطلاق فلا يكون صحيحا على التعريف المذكور ايضا حسبما ذكره قلنا الظاهر عدم صحتها بعد انكشاف الخلاف على التفسير الاول ايضا فان الامر المتعلق بالفعل حين الاتيان به انما هو من جهة الحكم بكون المأتى به هو الواقع وكون الطريق المذكور موصلا الى الواقع فليست المطلوبية الحاصلة هناك الا من جهة ايصاله الى الواقع وكون المأتى به هو عين الواقع في حكم الشارع لا امر آخر قائم مقامه ليكون واقعيا ثانويا مطلوبا من حيث انه بالبدل مطلوب بعنوان الامر من حيث كونه نفس ما هو الواقع ايضا فيحكم بموافقة العمل للشريعة لحكم الشارع ح بالحكم به ... الخلاف فاذا انكشف الخلاف لم يكن موافقا للشريعة في الظاهر ايضا وان كان موافقا له قبل الانكشاف كما انه كان مسقطا للقضاء ايضا وتوضيح الكلام في ذلك مبنى على تحقيق القول في حكم الامر الظاهري والواقعي وتفصيل الكلام محل آخر فالظاهر من قولهم ما وافق الشريعة ما اتى به على وفق ما قرر في الشريعة واقعا او بالطريق المقرر في ظاهر الشريعة بعد انكشاف الخلاف نعم لو اريد بما وافق الشريعة ما وافقها بحسب الامر المتعلق به في ظاهر الشريعة سواء كشف عن الواقع او انكشف خلافه فينقطع ... الفرق بينهما فان الفعل بعد انكشاف الخلاف قد وقع على وفق الامر المقرر في الشريعة وان لم يكن ح كافيا عن الواقع كان منهما لكنه بعيد عن التفسير المذكور ... حسبما قررنا عدم اختلاف الحد في ذلك فلا فرق بين الحدين من الجهة المذكورة وليس اختلاف الحدين مبنيا على اختلاف الاصطلاح في الصحة حتى يكون الصحيح في

اصطلاح

اصطلاح فاسدا في آخر وانما اعتبر كل من الفريقين امرا في التعريف خلاف ما اعتبره الاخر بما يوافق غرضه والصحة في المعاملات كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثار المطلوبة منه عقودا كانت او ايقاعات او غيرهما والفاسد في العبادات والمعاملات ما ينافي الصحيح المذكور فيختلف بحسب اختلاف الحد المذكور وقد يتراءى من ظاهر كلامهم كون الصحة والفساد مشتركا لفظيا بين الوجهين حيث جعلوا حد الصحة في العبادات مغاير الحد في المعاملات وكذا الظ خلافه فان المفهوم من الصحة معنى واحد وهو امر واحد تتصف به العبادة والمعاملة فلا يبعد ان يكون المطابق الحدين امرا واحدا وهو في الحقيقة مفاد الصحة وان اختلف الحال فيه بحسب اختلاف الموصوف به وانما الاختلاف في اختلاف الحد من تلك الجهة وقد نبه على ذلك بعضهم حيث جعل مفاد الصحة في المقامين كونه بحيث يترتب عليه الثمرة فان كان في العبادات المطلوب منها الانقياد كان اثرها المترتب عليها هو الطاعة والانقياد واداء مطلوب الشارع ويتبعه الاجزاء وسقوط التعبد به ثانيا فقد لوحظ واحد من تلك الامرين في كل من التعريفين على حسب ما يلايم قصد المعرف وان كان في المعاملات كان الاثر المترتب عليها هو ما وضعت لها تلك المعاملات من الاثار المترتبة عليها خامسها ان النهي قد يتعلق بذات العبادة وقد يتعلق بجزئها وقد يتعلق بشرطها وقد يتعلق بامر خارج عنها لازم لها او مفارق عنها والنهي المتعلق بالخارج اما متعلق به لاجل العبادة او لا لاجلها ثم الخارج اما ان يكون مباينا لها او متحدا معها والنهي المتعلق بذات العبادة اما ان يكون متعلقا بها لذاتها او لغيرها سواء كان ذلك الغير جزءها او لا ثم النهي المتعلق اما ان يكون اصليا او تبعيا نفسيا او غيريا والنهي المتعلق بالخارج المفارق المتحد مع العبادة هو بعينه الكلام في المسئلة المتقدمة اعني مسئلة اجتماع الامر والنهي ولذا نص بعض الافاضل باخراج ذلك عن محل البحث وخص البحث بالنسبة الى العبادات في المقام بما اذا كانت النسبة بين المطلوب به والمنهي عنه عموما مطلقا واما اذا كانت النسبة بينهما عموما من وجه كما في الفرض المذكور فهو المسئلة المتقدمة وصرح ايضا بخروج ما يكون النهي متعلقا بامر خارج مفارق مباين للعبادة عن محل النزاع لعدم ارتباط النهي ح بالعبادة كما في الامر بالعبادة والنهي عن النظر الى الاجنبية وفيه انه ان كان النهي عن ذلك الامر الخارج لا لاجل العبادة فالامر كما ذكر وان كان النهي عنه لاجل العبادة فالمتجه ادراجه في المسئلة كالنهي عن التكفير في الصلوة وعن قول آمين ونحوهما وايضا البحث المتقدم انما اذا كانت النسبة بين الكليين عموما من وجه انما كان من جهة حكم العقل حيث ان الملحوظ بالبحث عندهم ولذا ادرج ذلك جماعة منهم في مباحث الاحكام والبحث الواقع هنا من جهة الدلالة اللفظية ويقال ان المبحوث عنه هنا هو حال النهي المتعلق بالعبادة وان كان من جهة خارجة عن ذات العبادة فيستدل هنا على دلالته على الفساد والملحوظ في مسئلة اجتماع الامر والنهي هو المنع من اجتماع الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه اذا كان احدهما متعلقا للامر والاخرى للنهي في مصداق واحد فمرجع كلام المجوز هناك الى عدم تعلق النهي بالعبادة فان كلا من متعلق الامر والنهي انما هو الطبيعة وكل من الطبيعتين مغايرة للاخرى غاية الامر ايجاد المكلف لهما بسوء اختياره في فرد واحد وليس الفرد متعلقا للامر والنهي نعم مرجع كلام المانع كما مر الى كون الطبيعة من حيث الوجود متعلقة للامر والنهي وهما متحدان وجودا فيكون النهي متعلقا بنفس العبادة وان كان من جهة خارجة عن ذاتها وهو لا يقضي ايضا باتحاد المسئلتين اذ يتبع مسئلتنا هذه كبرى للدليل الدال على المنع هناك فلا مجال لتوهم ادراج المسئلة المتقدمة في هذه المسئلة وكونها من بعض جزئياتها حتى يلتزم بالتخصيص هنا في موضوع البحث لذلك تتميما للبحث قوله ثالثها يدل في العبادات الخ المحكي في المسئلة اقوال عديدة احدها القول بالدلالة على الفساد في العبادات والمعاملات لغة وشرعا حكاه الرازي عن بعض اصحابه وحكاه في النهاية عن جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابي حنيفة والحنابلة واهل الظاهر كافة وجماعة من المتكلمين ثانيها القول بعدم الدلالة مط حكاه في النهاية عن جماعة من الاشاعرة كالقفال والغزالي وغيرهما وجماعة من الحنفية وجماعة من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار ثالثها الدلالة فيهما شرعا لا لغة ذهب اليه الحاجبي وعزى الى السيد رابعها الدلالة في العبادات مط دون المعاملات مط ذهب اليه الم ره وجماعة حسبما اشار اليه واختاره الرازي وحكاه عن ابي الحسين البصري خامسها الدلالة فيهما شرعا لا لغة الا اذا رجع النهي في المعاملة الى امر مقارن للعقد غير لازم كالنهي عن البيع وقت النداء يوم الجمعة وحكي القول به عن الشهيد الثاني والشهيد سادسها القول بالدلالة في العبادات مطلقا وفي المعاملات شرعا خاصة اختاره بعض متأخري الاصحاب سابعها الدلالة على الفساد لغة وشرعا في العبادات والمعاملات ان رجع النهي الى العين او الجزء او اللازم وصفا كان او غيره دون الوصف والخارج الغير اللازم وحكي القول به عن الرازي في المعاملة والعبد وعزاه العضدي الى الشافعي وربما يحكى عن الشيخ في العدة ثامنها القول بالدلالة في العبادات والدلالة في المعاملات شرعا بشرط ان يكون تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم دون ما اذا كان لامر خارج مفارق كالبيع وقت النداء ودفع الغاصب اختاره السيد الاستاد قدس سره وحكاه عن الشهيد في القواعد والمحقق الكركي في شرح القواعد قال وكلام الفقهاء هناك في كتب الفروع يعطي ذلك تاسعها الدلالة عليه شرعا خاصة في العبادات والمعاملات ان رجع الى العين او الجزء او اللازم وحكي القول به من البيضاوي في المنهاج عاشرها الدلالة عليه في العبادات شرعا خاصة عزاه ذلك الى اكثر الاصحاب ويدل على المختار اما على عدم دلالة النهي الغيري على الفساد في العبادات فبما عرفت في الوجه قبل الاخير من الصورة المتقدمة نظرا الى امتناع مجامعة النهي للامر على الوجه المذكور واما على عدم دلالته على الفساد في المعاملات فلوضوح عدم المنافاة عقلا بين التحريم وترتب الاثار لا عرفا وشرعا فيما اذا كان المنع حاصلا لاجل الغير واما على دلالة النهي النفسي المتعلق بالعبادات على الفساد اذا تعلق بذات العبادة او جزئها فلوجوه احدها وضوح المنافاة بين الامر والنهي والرجحانية والمرجوحية فاذا تعلق به النهي قضى بارتفاع الامر ومعه يرتفع الصحة عن العبادة اذ الصحة في العبادة بمعنى موافقة الامر او كونها بحيث يحصل بها الانقياد والاطاعة فيها وهو فرع الامر ولا فرق ح بين ان يتعلق النهي بها لذاتها او لامر خارج عنها متحد معها وان كان الحال واضح في الصورة الاولى لوضوح ان ما ذكرناه من ارتفاع الامر فرع تعلق النهي بها وهو حاصل في الصورتين فان قلت ان النهي في الصورة الثانية انما يتعلق حقيقة بالخارج وانما يتعلق بالعبادة من جهة اتحاده معها فاذا لوحظت تلك العبادة بذاتها لم يكن مرجوحية بالنسبة اليها فلا ينافي صحتها قلت المفروض في المقام تعلق النهي بذات العبادة غاية الامر ان لا يكون النهي معللا بنفس الذات والمانع من تعلق الامر هو تعلق النهي بالذات لا تعليل النهي بها وما ذكر من تعلق النهي حقيقة بالخارج فسد اذ الحيثية الملحوظة هنا تعليلية لا تقييدية فالنهي متعلق بنفس العبادة على انك قد عرفت انه مع تعلق النهي اولا بالخارج يرجع الامر الى تعلقه بالعبادة لو من جهة اتحادهما بحسب الوجود والا لم يندرج في موضع النزاع اذ محل البحث انما تعلق النهي بالعبادة ولولا ذلك لرجع الى البحث في المسئلة السابقة حسبما تخيله القائل

المغصوب ونحو ذلك فلم يحكموا بالفساد في شيء منها واورد على ذلك بوجوه احدها انه لا حجة في اقوال العلماء ما لم يصل الى حد الاجماع ودعوى هو
في المقام الى ذلك في حيز المنع بل الظاهر خلافه حيث ان الخلاف والتشاجر في المسئلة من الامور الظاهرة الجلية ثانيها ان احتجاج العلماء بالنواهي على الفساد
في ابواب المعاملات معارض بتصريحهم بعدم دلالة النهي على الفساد حيث اشتهر في السنتهم عدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد واذا كان الحال على ذلك
لم يصح الحكم بدلالتها على الفساد بمجرد حكمهم بفساد عدة من المعاملات التي ورد النهي عنها اذ قد يكون ذلك من جهة قيام ضرورة واجماع او دليل اخر على الفساد
ليصح به الجمع بين الامرين المذكورين ثالثها انه قد يكون استناد الفقهاء في حكمهم بفساد المعاملات المفروضة الى الاصل بعد انتفاء دليل الصحة فيما دل على حل
نوع تلك المعاملة او الامر بايقاعها ونحوهما اذ بعد النهي عن خصوص بعض اقسامها لا يندرج ذلك فيما يفيد الصحة لثبوت المنع منه وقضية الاصل هو الحكم
بالفساد فلا يفيد ذلك دلالة النهي على الفساد كما هو المدعى ويدفع الاول اولا بانه لا حاجة الى اثبات الاجماع عليه فان المسئلة من مباحث الالفاظ
ويكتفى فيها بالظن ومن البين ان اشتهار ذلك في كلامهم خصوصا عند القدماء منهم من اقوى الاسباب على حصول الظن بالاستفادة المذكورة اذ يبعد
جدا استناد معظم الاصحاب في المداليل اللفظية الى ما لا دلالة فيه اصلا كيف ولا يقصر ذلك عن الاستناد الى كلمات اهل اللغة والرجوع الى سائر الامارات
الظنية في اثبات المداليل اللفظية فلا مانع من الاحتجاج به مع عدم البلوغ حد الاجماع المفيد للقطع اذ ليست المسئلة الا من مباحث الالفاظ لا حاجة
فيها الى القطع وثانيا بان دعوى الاجماع في المقام غير مستبعد فان الذي يظهر من تتبع كلامهم في المباحث المتفرقة كون الاستناد الى ذلك معروفا في كلام
القدماء من عصر الصحابة والتابعين وقد نقل علماء الفريقين في المقام وذكروا ان الاستناد الى النواهي في الحكم بالفساد مما اتفق عليه علماء الاعصار في جميع
الامصار والثاني بان اقصى ما يلزم من ذلك وقوع الخلاف في المسئلة وعدم انعقاد الاجماع عليها وقد عرفت انه غير مناف لما هو المقصود من حصول الظن
باستفادة الفساد الا ان يدعى شهرة خلافه بينهم وهو غلط بعد ملاحظة ما قررناه من حمل النواهي على الفساد وما يدعى من اشتهار القول بعدم دلالة
النهي في المعاملات على الفساد على فرض تسليمه يمكن حمله على عدم دلالة مجرد النهي على الفساد وهو كذلك اذ لا نقول بدلالة مجرد النهي على الفساد وانما نستفيد
الفساد من كون النهي لاجل المعاملة فيكون ذلك امارة قاضية بذلك مضافا الى ان وجود الخلاف بل واشتهاره لا ينافي انعقاد الاجماع الكاشف عن
قول الحجة كما هو الحال في عدة من مسائل الاصول وكثير من مسائل الفروع وهو ظاهر وعن الثالث بان الكلام المذكور حجة القول بالتفصيل بين الصورتين
المذكورتين كما هو المحكي عن بعض المتاخرين وستقرر ضعفه الثالث ان ذلك هو المستفاد من تتبع الاخبار فقد روي ووجه الدلالة ان المراد بالتعليل
المذكور انه لم يعص بالنكاح من حيث كونه نكاحا اذ ليس العقد المذكور محرما لاجل كونه عقدا وانما المنع منه من جهة عصيان السيد وايقاع العقد من
دون اذنه ورضاه فهو محرم لامر خارج فليس المراد من نفي عصيانه تعالى نفي عصيانه مطلقا لوضوح كون عصيان السيد عصيانا له تعالى بل المقصود نفي عصيانه تعالى على
الوجه المذكور كما هو واضح بعد التامل في الرواية وح فالمستفاد منها انه لو تعلق النهي بنفس المعاملة من حيث نفسها حتى يتحقق عصيانه تعالى بنفس ايقاع المعاملة
كانت باطلة واما اذا لم يتعلق بها نهي لاجل نفسها وان تعلق بها من جهة خارجية ككونها عصيانا للسيد لم يقض ذلك بفسادها فح ينطبق ذلك على ما اخترناه
من ان النهي ان تعلق بالمعاملة اما بنفسها او بجزئها او بامر خارج عنها لازم لها او مفارق لاجل المعاملة كان قاضيا بفسادها لكون الاتيان بالعقد المفروض
ح مخالفة له تعالى واما اذا تعلق النهي بها على احد الوجوه المذكورة لكن لا لاجل المعاملة بل من جهة خارجية لم يقض ذلك بالفساد وقد يورد عليه بوجوه احدها
ان المستفاد من التعليل المذكور انه لو كان تحريم المعاملة من جهة منعه تعالى وحصول عصيانه تعالى ابتداء من جهة الاتيان بها كان ذلك قاضيا بفسادها سواء
كان ذلك لاجل المعاملة او لغيرها واما ان كان تحريمها لا من جهة منعه ابتداء فحجة التفصيل المذكور واما على عدم الدلالة مع عموم دليل الصحة وشموله
للمحرم وغيره فبما مر من عدم المنافاة بين الصحة والتحريم فلا معارضة بين الامرين حتى يحتاج الى الجمع فلا بد من العمل بهما معا لعدم جواز تقييد الاطلاق
وتخصيص العام من دون حصول المعارضة بينه وبين المقيد والخاص واما على استفادة الفساد مع اختصاص دليلها بالمحلل فلما تقدم لما عرفت من قضاء
الاصل الاصيل في المعاملات بالفساد والمفروض ان دلالة ادلة الصحة غير شامل للمحرم فيكون النهي الدال على تحريمه مخرجا له عن الاندراج فيما دل على
صحة تلك المعاملة وترتب الاثر عليه فيتعين الحكم بفساده اخذا بمقتضى الاصل المذكور ومما ذكرنا ان الثاني انه مناف لما يدعى من عدم شمول الاطلاق لدلالته على
صحة جملة من المعاملات للمتبين وكون دليل الصحة في بعضها منحصرا في المحلل منها لتقيد المنفصل المذكور لاثبات ذلك وبين ما يدل على صحة المنع
ترتب الاثر لما هو الاول قوله تعالى احل الله البيع فان من البين عدم شموله للبيوع المحرمة فلا بد بعد ثبوت التحريم في بعض انواعه من تقييد الاطلاق
المذكور والثاني قوله تعالى اوفوا بالعقود فان مقتضاه صحة العقد الذي يجب الوفاء به والحرام لا يجب الوفاء به لانه يعاقب على فعله فكيف يعاقب على ترك الوفاء
به فان الظاهر ان اهل العرف يفهمون التنافي بين هذين الثالث قوله والكلام فيه نظير الكلام في الاية السابقة الرابع قوله تعالى الا ان تكون تجارة
عن تراض استثنى التجارة عما نهى عنه من اكل اموال الناس فيعلم انتفاء التحريم بالنسبة الى التجارة فهو نص صريح في الحكم بالحلية وبما ذكرنا يرتفع ما يتوهم
من التناقض في كلام الفقهاء فان الموضع الذي يستدلون به على الفساد هو الموضع الذي يكون مقتضى الصحة منحصرا في نحو ما ذكر وما يحكم فيه بعدم الدلالة
على الفساد هو غير ذلك مما يعم فيه دليل الصحة او ان مقصودهم من ذلك عدم دلالة النهي بنفسه على الفساد وانما يأتي الفساد فيما ذكر من جهة الاصل لاختصاص
دليل الصحة لا من جهة النهي والجواب اما عن عدم المنافاة بين الصحة والتحريم فبانه كذلك الا ان هناك فرقا بين النهي المتعلق لاجل المعاملة والمتعلق
بها لامر خارج حسبما بيناه وقد عرفت ان استفادة التحريم من الاول بل لا تامل فالمنافاة بينهما على ما قررناه ظاهرة لا بد من تقييد ما دل على الصحة بذلك
واما عما ذكر من استفادة الفساد مع اختصاص دليل الصحة بالمحلل فبان استفادة الفساد منه من جهة الاصل مما لا تامل فيه الا ان الشان في بيان اختصاص ادلة
الصحة حسبما ذكره فبان اقصى ما يسلم عدم شمول الاية الاولى للبيوع المحرمة واما عن الايات الاخر المتاخرة فما ذكر من الوجه في اختصاصها بالمحلل
غير متجه اما الاولى منها فلان مدلول الاية الشريفة وجوب الوفاء بمقتضى العقود وغاية ما دل عليه النهي هو حرمة نفس العقود ولا منافاة بين الامرين بالذات

الرواية هي ما رواه ثقة الاسلام في الكافي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا تحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجاز فهو له جائز ١٢

بجواز الاجتماع على تلك انه قد عرفت ان الحق هناك هو المنع من الاجتماع وارجاع الامر في الطلبين الى جهة الوجود فعند التحقيق يرجع الامر فيها الى تعلق
النهي بالعبادة وان لم يلتزم به القائل بالجواز حيث توهم تعلق كل من الامر والنهي بطبيعة غير ما تعلق به الاخر فان قلت ان اقصى ما يدل عليه الوجه المذكور
على فرض تسليمه دلالة النهي المتعلق بذات العبادة على الفساد دون المتعلق بجزئها اذ لا يتعلق الامر هناك الا بالكل دون كل من الاجزاء بناء على القول بعدم
وجوب المقدمة فغاية ما يلزم من تعلق النهي بجزء العبادة عدم تعلق الامر بذلك الجزء وهو لا يستدعي فساد الكل اذ لا يتوقف صحة الكل على تعلق الامر بالاجزاء
وانما يتوقف على تعلقه بالكل قلت من البين انه اذا تعلق الامر بالكل كان كل من الاجزاء مطلوبا بمطلوبية الكل واجبا بوجوبه سواء قلنا بوجوب المقدمة او لا
حسبما مر بيانه عند الكلام في مقدمة الواجب وهو لا يجامع تحريمه بنفسه من جهة تعلق النهي به فمع فرض حرمة الجزء لا يعقل تعلق الوجوب بالكل فانه اما ان
يوجب يكون المطلوب هو نفس الاجزاء خاصة فيلزم خروج الجزء بعد تعلق الوجوب بالكل عن الجزئية وهو خلف واما ان يكون المطلوب هو الاتيان بالجميع
وان يكن كل منها مطلوبا مستقلا فهو لا يجامع حرمة البعض والمنع من الاتيان به ومع الغض عن ذلك فلا ريب في استلزام الكل لجزئه وعدم انفكاكه
عنه فاذا فرض كون اللازم حراما امتنع الامر بالملزوم لما عرفت من استحالة تعلق كل من الامر والنهي بالمتلازمين نظرا الى استحالة التكليف بالمحال ثانيها
صحيح فهم العرف في المقام فانه اذا قال للمكلفين صلوا وللحايض لا تصلي فهم التخصيص وخروج الحايض عن متعلق الامر وكذا لو امر بالصلوة المشتملة على
السورة ثم قال لا تقرء سور العزائم في الصلوة دل على كون المطلوب هو الصلوة التي لا يؤتى فيها بتلك السور وهكذا فاذا خرج ذلك عن متعلق الامر حكم
العرف بفساد العمل فان قلت غاية ما يفهم من العبارة المذكورة عدم كون الصلوة التي يقرء احد العزائم مكان السورة الواجبة فيها مطلوبا للشارع فيكون
النهي المتعلق بقراءة العزيمة دالا على عدم الاجزاء بها في الصلوة لا ان الصلوة المشتملة عليها فاسدة وان اتى فيها بسورة اخرى حتى يكون النهي المتعلق بجزء
العبادة قاضيا بفساد العبادة قلت المقصود في المقام من دلالة النهي المتعلق بجزء العبادة على فسادها هو ما لو جعل المنهي عنه جزءا للعبادة واتى به مكان الجزء المطلوب كما في
الصورة المفروضة واما لو تعلق النهي بالجزء مطلقا من غير ان يكون هناك ما يؤتى به مكانه فانه يقضي بفساد اصل العبادة كما اذا طرء مرض في اخرها
بحيث معه الصوم لتهيج عن الامساك فاذا صام على الوجه المذكور فسد صومه حسبما بيناه واما اذا تعلق النهي ببعض اجزاء العبادة مع التمكن من اتيان الجزء على
الوجه الغير المنهي عنه فاتى به على الوجهين لم يفد ما ذكرناه من دلالة النهي على الفساد على فسادها في المقام وذلك يشبه ما لو تعلق النهي بامر خارج عن العبادة
الحاصلة على الوجه المطلوب كالاتيان بفعل منهي عنه في اثنائها توضيح ذلك ان النهي المتعلق بالجزء على الوجه المذكور يخرج الجزء المذكور من كونه جزءا للعبادة
وقد خرج عن الجزئية بتعلق النهي ثالثها انه اذا تعلق النهي بالعبادة فلا بد هناك من مصلحة قاضية به فان فرض تعلق الامر بها ايضا لزم هناك من وجود مصلحة
قاضية بذلك ايضا فاما ان يتساوى المصلحتان او يترجح مصلحة الامر او النهي لا سبيل الى الثالث اذ لا يمكن تعلق النهي بالعبادة مع البناء عليه وح فلا
سبيل الى تعلق الامر به لاضمحلال مصلحة الامر بالنسبة الى مصلحة النهي فلا يكون باعثا على الامر ومع انتفائه يتعين البناء على الفساد واما دلالته على الفساد
اذا تعلق بامر خارج لازم لها فلما عرفت من امتناع تعلق الامر والنهي بالمتلازمين ولا فرق في اللازم بين ان يكون لازما لاصل الفعل او لبعض من انواعه
بل ولبعض افراده لما عرفت من ان الفرد الملزوم للمحرم يكون خارجا عن مورد التكليف فان ايجاده في ضمن ذلك الفرد اذا كان مستلزما للمحرم لم يكن ذلك الايجاد
مطلوبا للامر فينتفي به الطلب المتعلق بالطبيعة فلا يكون الاتيان به مجزيا واما دلالته على الفساد اذا تعلق بامر خارج متحد مع الماهية في الوجود فبما عرفت
من امتناع اجتماع الامر والنهي ورجوع النهي في ذلك الى نفس العبادة وان لم يكن لذاتها حسبما مر تفصيل القول فيه واما دلالته على الفساد اذا تعلق بامر خارج
لاجل العبادة سواء كان وصفا عارضا للعبادة او امرا مباينا مساويا لها فلقضاء ظاهر العرف ح بفهم المانعية وكون ذلك الامر الخارج مخلا باداء المطلوب بل
قد لا يفهم منه حرمة ذلك الفعل وانما يراد منه مجرد بيان كونه مانعا عن حصول ذلك الفعل او عن ترتب اثاره عليه فكما ان اجزاء الفعل وشرائطه يعبر عنها بالاوامر
فكذا موانعه يجري ذلك في التكاليف العرفية ايضا اذا كان للمكلف به اجزاء وشرائط فانهم يفهمون من الاوامر المتعلقة بخصوصيات الافعال والموانع والنهي
عنها اعتبار تلك الافعال وجودا وعدما في صحتها ولا فرق في ذلك بين كون ذلك الامر الخارج شرطا في العبادة ولا الا ان الحكم بالنسبة الى الشرط اوضح لانه
قد يستفاد منه ايضا عدم حصول الشرط بذلك فيفيد الفساد واما عدم دلالته على الفساد اذا لم يكن النهي لاجل العبادة فبانتفاء الملازمة العقلية والدلالة
العرفية ولا فرق ح بين كون المنهي عنه شرطا او غيره فان قلت اذا كان المنهي عنه شرطا دل النهي عنه على عدم وجوبه وهو لا يجامع وجوب المشروط لما عرفت من كون
وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذيها وح فسقوط الوجوب عن ذيها يكون قاضيا بفسادها حسبما مر واما دلالته على الفساد اذا تعلق بذات المعاملة لذاتها
او بجزئها كذلك او بامر خارج عنها لازم لها او مفارق عنها لاجل تلك المعاملة شرطا كان او غيره فلوجوه احدها ان ذلك هو المنساق منها بحسب الاستعمال وان لم يكن
هناك ملازمة عقلية بين التحريم والفساد حسبما قررناه بالنسبة الى العبادات اذ ليست الصحة هنا الا ترتب الاثر ولا مانع من ترتبه على المحرم الا انه لما كان
الغرض الاهم من المعاملة هو ترتب الاثر وكان كمالها الذاتي بتفرع اثارها عليها كان النهي المتعلق بها لذاتها دالا بحسب المقام على نقصها في حد ذاتها وعدم كونها
مثمرة للثمرة المقصودة منها كما يظهر ذلك من التامل في المقام بل لا يبعد استفادة ذلك من النواهي الواردة في العرف ايضا من الموالي بالنسبة الى العبيد او الحكام الى
الرعية ونحوهم في مثل هذا المقام فانه لا ريب في ظهوره بملاحظة المقام في عدم ترتب الاثار المطلوبة من تلك الافعال بل ليس المقصود من تلك النواهي غالبا الا بيان
ذلك فيراد بها في صورة الطلب انما هو بيان ذلك لا لارادة التحريم ولا يبعد القول به في كثير من النواهي الشرعية ايضا مثل النهي عن بيع الامة وعن بيع
الغرر وبيع الملامسة والحصاة ونحوها انما اريد به بيان فساد تلك البيوع لا ان الاتيان بها من المحرمات الشرعية بحيث يترتب عليها مع قطع النظر عن حصول التفريع لما كان
موضعه تأثير النهي مضافا الى ان التفريع غير حاصل في جميع الصور الثاني ان العلماء خلفا عن سلف لم يزالوا يستدلون بالنواهي على الفساد ويستندون
اليها في ابواب البيوع والانكحة وغيرها من مباحث المعاملات اذا تعلق النهي بها على احد الوجوه المذكورة يظهر ذلك من ملاحظة كتب الاستدلال في المباحث المتفرقة
دون ما اذا تعلق النهي بها لا لها لامر خارج عنها كالنهي عن البيع او النكاح في المكان المغصوب او الذبح المتعلق بالحيوان المغصوب او بالالة المغصوبة او في المكان

[illegible]

المغصوب ونحو

لوضوح اختلاف متعلق التحريم والحل ولا بالالتزام فانه انما يتحقق المنافاة اذا قلنا باستلزام حرمة العقد لحرمة الوفاء بمقتضاه اعني الوفاء فانه حينئذ في
ما يستفاد من الحل الا ان ذلك قول بالدعوى ومبنى كلام القائل على عدم المنافاة بينهما حسبما صرح به في القسم الاول واظن ان قوله فان الظاهر ان اهل
العرف يفهمون التنافي رجوع عن حصول المنافاة العقلية حسبما يقتضيه اول الكلام واسناد التنافي الى العرف وانت خبير بان المنافاة العرفية انما هي على
ما ذكرناه من دلالة النهي عن المعاملة على الوجه الذي قررناه على الفساد فانه لما كان مفاد النهي هنا الفساد فالمنافاة بين الحكمين فيهم العرف فهو
ح رجوع الى ما قلناه ومنه يظهر الكلام في الايات الثانية واما الاية الاخيرة فبان استثناء اكل المال من قبيل التجارة من الاكل المنهي انما يفيد تعلق
النهي بالاكل المفروض عدم تحريمه القاضي بحصول الانتقال وهو لا يقتضي جواز التجارة الواقعة واباحتها الا ان يقال ان جواز التصرف في المال الحاصل
بواسطتها يفيد بحسب العرف اباحتها ايض وهو لا يجامع القول بعدم دلالة النهي على الفساد وتوضيح بطلان القول بجواز المعاملة وترتب الاثر عليه وجواز
التصرف في المال ويكون اثباتا على ذلك انه مبنيا على دلالة النهي على الفساد كما هو المدعى وينبغي تتميم الكلام في المقام بذكر امور احدها ان ما عنوناه
من البحث تمام في غير النهي التحريمي واما النهي المستعمل في الكراهة فظاهر انه لا يفيد الفساد في المعاملات لما هو واضح من عدم المنافاة بين
الكراهة والصحة بعد استعماله في الكراهة لا دلالة فيها على الفساد من جهة المقام ايض بل ربما يشير الى الصحة لانه لا يجوز النهي في الصحة واما بالنسبة
الى العبادات فيتعلق بافادته الفساد لما تقرر من اعتبار الرجحان في العبادة لرجوعه الى النهي المفروض بانقص الرجحان المعتبر في مفهومها فيجيء الفساد
من تلك الجهة لكن الذي يقتضيه النظر في المقام ان النهي المفروض اما ان يكون متعلقا بالعبادة او بجزئها او بشرطها او بغيره من الامور الخارجة عنها المتحدة بها
او غيرها وعلى كل حال فاما ان يكون متعلقا بها لاجل العبادة او لامر المتعلق بالعبادة اما ان يكون متعلقا بها لذاتها او لوصفها فان تعلق النهي بذات العبادة
لذاتها اتجه القول بفسادها لخروجها عن مفهوم العبادة وان تعلق بها لوصفها والثاني انك قد عرفت ان دلالة النهي في العبادة على الفساد انما هو من جهة
قضاء النهي بارتفاع الامر لاستحالة كون شيء واحد مامورا به ومنهيا عنه فاذا انتفى عنه الامر قضى بفساده اذ الصحة فيه موافقة الامر حسبما مر فاذا كان الحكم
على وجه يجوز حصول التكليف بالمحال كما اذا كان ذلك بسوء اختيار المكلف بناء على جواز التكليف بالمحال كما اذا توسط المكان المغصوب فانه مامور بالخروج
منهي عن الغصب بالخروج ايض بل لا مانع ح من تعلق الامر به على وجه كونه عبادة ايض ان لو تكن الجهة عبادة لا فرق في دلالة النهي على الفساد بين النهي النفسي و
الغيري والاصلي والتبعي اذ الجهة المذكورة للدلالة عقلية لا يختلف الحال فيها بين الوجوه المذكورة لكن ذلك انما يتم في التكليفين المتنافيين اما لو كان
احد التكليفين مترتبا على الاخر امكن اجتماع الامر المترتب مع النهي الغيري اذا كان التكليف بالاول مترتبا على عصيان الثاني حسبما فصلنا القول فيه في بحث
اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده في الواجبين المضيقين والموسع المعارض للمضيق والمندوب فاذا كان احدهما اهم من الاخر صح المعارض للواجب الذي هو غير
الاهم اذ هو بنفسه منهي عنه من جهة الايصال الى الاهم وكذا الموسع والمندوب بالنسبة الى الواجب المضيق ولا مانع من كونه مامورا به على فرض العصيان بالاخر اذ لا مانع
من الامر بالضد على سبيل الترتيب فلا مانع من اجتماع الامر والنهي في الواجب المذكور فلا يكون النهي المفروض قاضيا بارتفاع الامر كك ولا فرق بين كون النهي
الغيري ح اصليا او تبعيا اذ المنافاة بينهما عقلية لا لفظية فاذا ارتفعت جاز في الصورتين ولا يجري ذلك بالنسبة الى النهي النفسي فان حرمة الشيء في نفسه لا يجامع
وجوبه كك ولو على سبيل الترتب نعم يصح ترتب الوجوب على التحريم لكن بعد حصول الوجوب بحصول المترتب عليه يرتفع عنه التحريم فيخرج عن مورد النهي والفرق
بين النفسي والغيري في ذلك مع اشتراكهما في مطلوبية الترك ان المنهي عنه لنفسه يكون تركه مطلوبا كك فلا يجامع ذلك فعله لا لنفسه ولا لغيره ولا يعقل الترتب
لتسويغ في المقام اذ لا يمكن ترتب وجوب الشيء على وجوده واما لو كان التحريم غيريا كان التحريم المتعلق به انما هو لاجل الغير فاذا فرض عصيانه وتركه لذلك الغير
صح الامر بذلك المنهي عنه فانه انما لا يصح الامر به من جهة استحالة اجتماع الامر بالضدين وهو انما يتم اذا كان في مرتبة واحدة لا مرتبتين ولا يرتفع عنه التحريم
ح لظهور ان عصيان الامر لا يقضي بسقوط التكليف مع بقاء التمكن منه فهو في حال كونه مامورا به منهي عنه ايض من جهة الاداء الى الاخر ولا يحكم بعصيانه
في تلك الحال فان قلت ان تحريم ذلك الفعل انما هو من حيث ادائه الى ترك الواجب فاذا فرض ترك المكلف له وعدم اداء هذا الترك اليه لم يتصف بالتحريم
لوضوح عدم تحريم ذلك في نفسه وانما كان تحريمه لادائه الى فعل الواجب فاذا علم عدم حصول الاداء فلا تحريم اذ ح يصح اتصافه بالوجوب نعم متصف بالتحريم
على تقديره ح لا يتصف بالوجوب وانما يتصف بالوجوب على تقدير اخر ولا يتصف بالتحريم فلا تعلق للنهي بما هو واجب حتى يقضي بفعله الاخر انه قد يكون الشيء
حراما في نفسه واجبا لغيره كالدخول في دار الغير بغير اذنه فانه محرم في نفسه لكن لو توقف حفظ النفس عليه وجب لذلك الغير وجوبه من الجهة المذكورة يرفع تحريمه
لكن من تلك الجهة خاصة لا مطلقا فاذا دخل لا لاجل حفظ النفس كان ماتيا به محرما خاصة وان كان الاتيان به لاجل الحفظ واجبا فكذا الحال في المقام فكون
ترك ذلك الفعل المؤدي الى الواجب الاخر واجبا ويكون فعله ح حراما ولا يكون تركه الغير المؤدي الى ذلك الواجب واجبا فلا يكون فعله حراما فلا مانع من
اتصافه بالوجوب قلت لا يخفى ان تركه الذي لا يؤدي الى فعل الاخر واجب ايض لوجوب ذلك الواجب الفعل ووجوب ذلك الترك للاداء اليه لوضوح ان عصيان
الامر لا يقتضي سقوطه غاية الامر عدم وجوب ذلك الترك في نفسه من حيث انه لا يؤدي الى فعل ذلك الواجب فعدم ادائه بالفعل مع امكان كونه مؤديا
يسقط عنه الوجوب من حيث الاداء غاية الامر انه لا يجعل المكلف مؤديا الى فعل الاخر فذلك الترك حين كونه غير مؤد الى الواجب واجب من حيث اداءه اليه
فما يقتضيه الحيثية الملحوظة انه لا يكون في تلك الحال واجبا الا من جهة الاداء سواء تحقق به الاداء اولا وذلك لا يقتضي بعدم وجوب الترك الغير المؤدي
مطلقا وانما يقتضي بعدم وجوبه من حيث انه لا يؤدي فلا ينافي وجوبه من حيث الاداء وان لم يؤده المكلف اليه لعدم سقوط الوجوب بعد اتيان الواجب
فالفرق بينه وبين المثال المذكور ظاهر حيث ان الدخول في دار الغير بغير اذنه محرم ولا يستثنى منه الا الدخول المؤدي الى الواجب المفروض فغيره يندرج في
الحرام فما تحقق به الايصال او كان ملحوظ الداخل ايصاله اليه وان لم يتحقق به الايصال لطرو مانع بعد ذلك فمتصف بالوجوب فيكون الاتيان به لا لاجل ذلك
محرما غير مستثنى من التحريم فان قلت انه قد يكون الدخول لاجل اداء ذلك الواجب واجبا لكون الدخول مقدمة له فيكون ذلك واجبا من حيث الاداء اليه.

لا هو المفروض

كما هو المفروض في محل البحث و ح لو اتى به لا لاجل الاداء اليه كان محرما فظهر بذلك ان الواجب في المقام هو الدخول المؤدي من حيث ادائه
فالواجب في المقام ايض هو الترك المؤدي من حيث الاداء لا مط من غير فرق بين المقامين فيظهر بذلك كون الواجب هو الفعل الموصل على حسبما مر القول
فيه قلنا الفرق بين الصورة المذكورة وما هو المفروض في المقام ظاهر حيث ان الحكم هنا على عكس ما ذكرناه من المثال فان المفروض في المقام كون الفعل
واجبا في نفسه محرما من حيث ادائه الى ترك الواجب فيكون الترتيب هناك بين وجوب الاهم وتحريم غير الاهم من جهة اداء تركه الى الفعل الاهم وهنا انما يتعين
عليه الواجب الاهم من الحرام ويكون ذلك الحرام واجبا من جهة الاداء اليه ويكون محرما مطلوبا تركه على تقدير ترك الاهم فيكون تحريمه مترتبا على ترك ذلك
الاهم فهو حين ترك الاهم وجب عليه ترك مقدمته المفروض حيث ترتب تحريمه على ترك ذلك الواجب فيكون ذلك الترك حراما واجبا من حيث الاداء الى الواجب
ولا مانع من اجتماعهما من جهة الترتيب على عكس المفروض في المقام ولا دلالة في ذلك على كون الحرام بعد الواجب بل اجتمع الامران على سبيل الترتيب المفروض
فذلك الترك ح واجب وان كان محرما من حيث كونه مانعا عن اداء الواجب فظهر بذلك جواز اجتماع الوجوب الغيري والحرمة النفسية ايضا على وجه الترتيب على
الوجه المذكور كما انه يجوز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية على ذلك الوجه فتدبر في المقام فانه من مزال الاقدام قوله في العموم والخصوص لما كان
العموم والخصوص من عوارض الادلة وكان متعلقا بمباحث الالفاظ كما مر في بحث الاوامر والنواهي عقبوا البحث فيهما بالبحث عن العام والخاص وهو ايض من
المشتركات بين الكتاب والسنة الا انه قد يجري في غيرهما ايضا في الجملة وكيف كان فالاولى ان نقدم تعريف العام والخاص ثم الشروع في مباحث الباب وقد اختلفوا
في تعريف العام وعرفوه على وجوه شتى وذكروا له حدودا مختلفة وليس ذلك مبنيا على الاختلاف في المحدود بل انما هو من جهة المناقشة فيما يرد على
الحدود فاختار كل منهم حدا على حسب ما استجوده احدها ما حكي عن ابي الحسين البصري واختاره جماعة وان اختلفوا في زيادة بعض القيود من انه اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له ويرد عليه امور منها ان اخذ المستغرق في الحد يوجب الدور اذ هو مرادف للعام نعم لو كان التعريف لفظيا جاز ذلك لكنه غير مقصود في المقام
اذ المراد به كشف الحقيقة وضعف بمنع المرادفة بين العموم والاستغراق ومع تسليمه فليس مرادفا للعموم بالمعنى المحدود غاية الامر ان يكون مرادفا للعموم اللغوي
ومنها انه ان اريد بما يصلح له الجزئيات التي وضع اللفظ لما يعمها ويصدق عليها كما هو الظاهر من العبارة لم يكن جامعا لخروج الجمع المحلى باللام والمضاف من الحد
فان المستفاد منهما على المشهور المنصور هو استغراق كل من الاحاد دون المجموع وليس ذلك من جزئيات الجمع انما هو من اجزائه وان اريد به الاجزاء التي
تصلح اللفظ للاطلاق عليها اجمع لم ينطبق على الحد ولا يصدق ذلك على كثير من العمومات فان عمومها من جهة استغراقها الجزئيات دون الاجزاء مضافا
الى عدم كونه مانعا للشمول لسائر الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني المركبة كاسماء العدد بل الاعلام الشخصية بل ويندرج فيه المركبات نحو ضرب زيد عمرا فان
المأخوذ في الحد مطلق اللفظ الشامل للمفرد والمركب مع عدم صدق العام على شيء منها ومنها انه ان اريد بما يصلح له الاطلاق اللفظ عليه سواء كان على سبيل
الحقيقة او المجاز لزم خروج معظم الالفاظ العامة لعدم كونها مستغرقة لمعانيها الحقيقية والمجازية معا وان اريد به ما يصلح اطلاق اللفظ عليه حقيقة
خرج عنه نحو رايت كل اسد رمي مع انه مندرج في العام ويمكن دفعه بان المراد ما يستغرق جميع ما يصلح له بالنظر الى المفهوم الذي اريد منه فان كان ذلك المفهوم
حقيقيا او مجازيا كان الاستغراق بالنسبة اليه ملحوظا ومنها انه ان كان المراد باستغراقه لجميع ما يصلح له استغراقه له وضعا لزم خروج جملة من العمومات
من الحد كالنكرة في سياق النفي والجمع المحلى باللام وغيرهما حسبما يتبين الحال فيها ان شاء الله بل نقول بجريان الاشكال في غيرها ايض فان لفظ رجل في قولك
كل رجل عادل ان عد عاما فغير مستغرق لجميع جزئياته وضعا وان عد لفظة كل عاما كما يستفاد من ظ كلماتهم حيث عدوا لفظ كل وجميع ونحوهما من الفاظ
العموم فهي غير مستغرقة لجميع جزئياتها اذ ليس كل من الاحاد من جزئيات المفهوم الذي وضعت بازائه حسبما يأتي الاشارة اليه الا ان يراد التابع وان اريد به
مجرد استغراقها ولو من جهة انضمام سائر الشواهد اليه كدليل الحكمة وملاحظة ترك الاستفصال ونحوهما لزم اندراج المطلقات بل وغيرها ايض في العموم
وليس كك ولذا اعتبر بعضهم في الحد كون الاستغراق من جهة الوضع حسبما ياتي الاشارة اليه ومنها انه يندرج فيه التثنية والجمع لانهما يستغرقان ما يصلحان له
من الفردين والافراد ولا يخفى وهنه لوضوح ان التثنية صالحة لكل اثنين وليس مستغرقا لها غاية الامر استغراقها لما اندرج فيه من الاحاد دون الجزئيات نعم قد
يشكل الحال في تثنية الاعلام بناء على الاكتفاء في بنائها على الاتفاق في اللفظ وبذلك يظهر الجمع وهذه نقض على المبنى المذكور وانه ليس الاستغراق هناك بالنظر الى
الوضع الواحد بل بملاحظة الوضع المتعدد فلو بني على شمول الحد لذلك فليس ذلك ايض مستغرقا لجميع ما وضع له غاية الامر ان يشمل معنيين نعم لو فرض تعدد
وضع ذلك العلم الا لشخصين امكن الايراد المذكور وبذلك على انه لا يجري الايراد بالنسبة الى الجمع على الوجه الاول ايض الا في جمع الاعلام على الوجه الضعيف
المذكور نعم لو اريد به جميع الاحاد اندرج في المحدود ح يندرج في العام فلا انتقاض من جهته وعن قاضي القضاة اعتبار قيد اخر في الحد لاخراج التثنية والجمع
قال انه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له في اصل اللغة من غير زيادة واراد بقوله من غير زيادة الاحتراز عن ذلك فان الاستغراق الحاصل هناك من جهة زيادة
علائم التثنية والجمع وفيه مع ضعفه بما عرفت ان زيادة القيد المذكور يقتضي خروج جمع المحلى عن الحد فان افادته العموم انما هي من جهة ضم اللام اليه كما
في الجمع المضاف ومنها انه يندرج فيه المشترك اذا استعمل في جميع معانيه مع عدم اندراجه في الفاظ العموم ولذا زاد جماعة في الحد منهم الرازي ومن تبعه والشهيد في كره
التقييد بوضع واحد ليخرج عنه ذلك وربما يجاب عنه ايض عن استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه نظرا الى كون استعماله فيهما بملاحظة الوضع الحقيقي والمجازي
ويدفعه انه ان كان المشترك ح مستغرقا لجميع احاد معنييه كان مندرجا في العام والا فلا يعقل للحد شمول له فيرد عليه ما حكي عن الغزالي من انه اللفظ الواحد الدال
من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فالتقييد بالواحد لاخراج المركبات كزيد قائم في الدال على معاني مفرداتها وبالدال من جهة واحدة لاخراج المشترك لدلالته
على المعنيين من جهة وضعين فصاعدا وبقوله على شيئين فصاعدا لاخراج سائر الالفاظ المفردة ما عدا العمومات ويرد عليه ايض امور منها انه يخرج عنه
الجمع المضاف والموصول بل المعرف والجمع المحلى باللام ايض اذ ليس شيء منها لفظا واحدا وايض فقوله من جهة واحدة ممنوع ذلك فان الدلالة هناك من جهة وضع
او وضعين متعددين فلا حاجة الى التقييد به وقد يدفع الاول بان العام في الحقيقة هو المضاف والاضافة شرط في عمومه وكذا العام هو الموصول والصلة قيد خارج

ذائع لابهام الموصول واللام في الجمع المحلى بمنزلة الجزء وقد يجاب ايضا بان المراد بالواحد ما يقابل الجماعة ولا شك ان الموصول مع صلته ليس جملة تامة بل
جزء منها وفيه مع ما فيه من الوهن انه يلزم ح اندراج لم يكباه لنا نصه في العام لاستغراقها المعاني اجمالها فان الملحوظ في التقييد بالواحد
الجمل الدالة على معاني مفرداتها فيبقى غيرها مندرجة في الحد عن الثاني بان اغناء القيد الاخير عن الاول غير مستنكر في التعريفات وانما المتوجه عكسه ومنها انه ينتقض
بالمثنى والمجموع لدلالة الاول على شيئين والثاني على ازيد منهما مع عدم اندراجهما في العام وقد يدفع الانتقاض بالمثنى بان المأخوذ في الحد دلالته على شيئين
فصاعدا والمثنى انما يدل على شيئين فقط وانت خبير بانه مع حمل العبارة على ذلك لا وجه للتعبير المذكور بل كان ينبغي التعبير عنه بالدلالة على الكثرة بلفظ واحد كان
يقول لما دل على اشياء او امور ونحوهما وعن الانتقاض بالجمع ثم يقول بعموم الجمع المنكر وفيه انه انما يقول بافادته العموم واما مع عدم ارادة العموم منه فلا ريب في عدم
اندراجه في العام مع دخوله في الحد نعم لو التزم عمومية الجمع ح مع ظهور فساده كما قد يق بالتزام عمومية المثنى اندفع عنه الايراد ومنها انه يندرج فيه اسماء العدد
كعشرة ونحوها الا ان يلتزم ايض بعمومها ومنها انه يندرج فيه العمومات المخصصة مع عدم اندراجها في العام ومنها انه ينتقض بنحو قولك كل مستحيل وكل معدوم
فان كلا منهما عام شامل لافراده مع ان مدلوله ليس شيئا اذ الشيئية تساوق الوجود وفيه ان المفهوم المتصور شيء في الذهن وان لم يكن شيئا في الخارج والمراد
بالشيء ما يعم الامرين على ان الشيئية المفهومية يعد في العرف شيئا وان لم يكن موجودا وليس الشيئية مخصصة في الوجودية ومنها ما ذكره الحاجبي من انه ما دل
على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فبقوله مسميات يخرج المفردات التي لا عموم فيها بالنظر الى دلالتها على معناها الافرادي وكذا المثنيات بملاحظة دلالتها
على التثنية واما بالنظر الى دلالتها على احاد كل منهما فبالقيد الاخير كما سننبه عليه انشم وبقوله باعتبار امر اشتركت فيه عشرة ونحوها من اسماء العدد فان دلالتها على
احادها ليست باعتبار امر مشترك بينها لعدم اشتراك الاجزاء في مسمى ذلك العدد ويشكل بانه اما ان يريد بالمسميات خصوص المسميات بتلك اللفظة
او مطلق المسميات وان لم يكن من مسميات ذلك اللفظ فعلى الاول يخرج اسماء العدد من التقييد بالمسميات اذ ليست الاحاد من مسميات تلك اللفظة من غير
حاجة الى القيد المذكور الا انه يشكل الحال ح في صدق الحد على الفاظ العموم اذ ليست الجزئيات المندرجة تحت العام من مسميات اللفظ الموضوع
للعموم وقد يدفع ذلك بان المقصود من مسميات تلك اللفظة ما يصح اطلاق ذلك اللفظ عليه ولو كان من جهة انطباقه لما وضع له اللفظ كما يدل عليه قوله
باعتبار امر اشتركت فيه وفيه انه انما يتم في مثل النكرة في سياق النفي وما دخل عليه لفظة كل ونحوه اذا عد العام خصوص مدخوله وجعل الاداة للعموم واما
الجمع المعرف والمضاف ونحو كل وجميع فليس الحال فيها على ما ذكر نعم لو جعل استغراق الجمع باعتبار الجموع دون الاحاد فيها امكن فيه ذلك الا انه وجه ضعيف
كما سيشير اليه انشم وعلى الثاني فلا يخرج من التقييد بالمسميات سوى المفرد الموضوع بازاء البسيط دون الالفاظ الموضوعة المفردة بازاء المعاني المركبة
فان لاجزائها الفاظا مسميات بها وكذا الحال في مثنياتها ويمكن دفعه بان التعدد غير ملحوظ في مفاهيم تلك المفردات اصلا بل لم يلحظ في اوضاعها الا معنى
واحد وان انحل ذلك الى امور مجملا واسماء العدد فان المفهوم منها وان كان امرا واحدا في الاعتبار الا ان التعدد ماخوذ في معناها وليس اتحادها الا بحسب الاعتبار
وقد يقع بعدم اخراجها لاسماء العدد لدلالتها على كل من الاحاد لامر مشترك بينهما اعني الجزئية من مفهومها وقد يجاب عنه بان المراد بالامر المشترك هو مفهوم
ذلك اللفظ والجزئية ليست من مفهوم اسامي الاعداد وفيه انه خروج عن ظ الاطلاق فلا بد من قيد يدل عليه خرج بقوله مط المعهود اذا كان متعددا فانه
وان دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه الا انه ليست دلالته عليها مط بل مقيدا بالمعهودية وبقوله ضربة يعني دفعة يخرج النكرة فانه وان دل على مسميات
اعني الاحاد التي يندرج تحته الا ان دلالته عليها على سبيل البدلية لا الدفعة وكذا الحال في المثنى بالنسبة الى دلالته على احاد الاثنين فان دلالته عليها على
سبيل البدلية دون الجمع ويرد على الحد المذكور مضافا الى ما عرفت انه ان اريد بالامر المشترك المعتبر في دلالته على المسميات هو الكلي الصادق على جزئياته لزم
خروج الجمع المحلى باللام والمضاف عن الحد لعدم صدقه على الاحاد وكذا لفظة كل وجميع ونحوهما نعم قد يعد العام مدخول لفظة كل ونظائره ويجعل تلك الالفاظ
اداة للعموم وح فلا انتقاض الا بما الحقنا ما ذكره وان اريد به ما يعم ذلك وصدق الكل على اجزائه اندرج فيه الجمع المنكر واسماء العدد مضافا الى ما في الحد
المذكور من الخفاء الغير اللائق بالحدود رابعها ما اختاره المحقق في المعارج من انه اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر وينتقض بالمثنى والجمع
المنكر الا ان يراد بالدلالة عليه ما يزيد على الاثنين فح يخرج عنه المثنى لكن يبقى السؤال في اختيار التعبير المذكور مع امكان التعبير عن الدلالة على الكثرة
بلفظ واحد حسبما مر نظيره في بعض الحدود المتقدمة وينتقض ايضا بلفظ الكثير ونظايره لدلالتها على الكثرة من غير حصر وبالعام المخصوص كاكرم العلماء الا زيدا خامسها
ما ذكره العلامة في النهاية من انه اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده واحترز بالواحد عن الجملة وبالمتناول بالفعل عن
النكرة لصلاحيتها بالقوة لجميع الاحاد لكنها غير متناولة لها فعلا وباعتبار التعدد في موارده عما له معنى واحد كالاعلام الشخصية وقد منع من ذلك الكليات المنحصرة
في الفرد كالشمس والقمر وفيه تأمل فان قولك كل شمس وكل قمر ولا شمس ولا قمر عام قطعا ويندرج في الحد ومخرج بالافراد الفرضية كما في صدقه وان لم يتحقق منها
في الخارج الا فرد واحد ولم يوجد اصلا كما في لا شريك له وقد يورد على الحد المذكور امور احدها ان الفعلية تقابل القوة فلا يجتمعان فكيف يقيد حصول
احدهما بحصول الاخر ويدفع بان عدم اجتماع الامرين من الامور الظاهرة فهو قرينة واضحة على ان المراد بالقوة هنا العموم لما هو صالح له قبل طرو
نعم يرد عليه انه انما يشمل الالفاظ التي يطرؤها العموم بسبب الاداة واما ما يفيد العموم وضعا كاسماء الاستفهام والمجازات فلا يندرج فيه وكذا لفظ كل وجميع
ونحوهما مع عدهما من الفاظ العموم كما هو المعروف وثانيها انه ينتقض بالاطفال اذ ليس متناولا بالفعل لما هو صالح له بالقوة من المشايخ وكذا الحال في العلماء
والسلاطين وفي غيرهما ويدفع بان لفظ الطفل والعالم والسلطان غير صالح قوة للشيخ والجاهل والرعية غاية الامر انه يكون مما يطلق عليه بعد التحول عن
ذلك العنوان الى العنوان الاخر واين ذلك من صلاحية اللفظة الماخوذة في الحد ثالثها انه ينتقض بالعشرة ونحوها من اسماء العدد اذا اريد بمفاهيمها ويدفع
ان اسماء الاعداد انما تجري لما لا يتجزى ولا يراد منها بالفعل الا مصداق واحد من مصاديقها الا اذا اقترنت بما يفيد عمومها كقولك كل عشرة وح يندرج في العام بعينها
لانه اريد بموارده الجزئيات المندرجة تحته انتقض بالجمع المحلى فانه انما يتناول اجزاءه دون جزئياته من مراتب الجموع وان اريد بها ما يعم ذلك والاجزاء اندرج

فيه اسماء الاعداد فانها وان لم يتناول لجزئياتها الا انها متناولة فعلا لما يصلح له من اجزائها ويمكن دفعه بما سيجيء الاشارة اليه سادسها ما اختاره
شيخنا البهائي من انه اللفظ الموضوع لاستغراق اجزائه او جزئياته ويرد عليه تارة ان عدة من الفاظ العموم ليست موضوعة لاستغراق اجزائها او
جزئياتها وانما يفيد العموم لظهور او من جهة الالتزام كما هو الحال في الجمع المحلى باللام والنكرة في سياق النفي حسبما يأتي الكلام فيها انشم وتارة انه يرد
لفظة كل من الفاظ العموم وليس كل من الجزئيات جزءا من الكل الاستغراقي ولا جزئيا له ولو جعل لفظة كل اداة للعموم وعد مدخولها عاما فهو خارج عن الحد
ايض لعدم وضعه للاستغراق واخرى انه يندرج فيه العام المخصوص والمستعمل في غير العموم من جهة المبالغة وغيرها لصدق الحد عليه مع عدم اندراجه
اذن في العام هذا ولهم ايض حدود غير ذلك مذكورة في كلماتهم لا طائل في ذكرها وبيان ما يرد عليها والذي ينبغي ان يق في المقام ان العموم يكون على
وجوه احدها ان يكون استغراقيا بان يراد بالعام جميع ما اندرج فيه على وجه يكون كل واحد منها مناطا للحكم المتعلق بالعام ثانيها ان يكون مجموعيا
بان يراد بالعام جميع ما اندرج فيه على وجه يناط الحكم بالمجموع وعلى التقديرين فاما ان يكون شمول اللفظ ملحوظا بالنظر الى اجزائه او جزئياته ثالثها
ان يكون بدليا بان يكون جميع الجزئيات المندرجة تحت العام مرادا من اللفظ في الجملة لكن على وجه يناط الحكم بواحد منها على سبيل البدلية وهذه الوجوه
الثلثة مشتركة في الدلالة على الاستغراق وملاحظة الاحاد المندرجة تحت العام اندراج الجزئي تحت الكلي او الجزء تحت الكل الا انه يلحظ تلك الاحاد
تارة على نحو يكون الحكم منوطا بكل منها وتارة على نحو يكون منوطا بالمجموع واخرى على نحو يكون منوطا بواحد منها وح فنقول ان العام هو اللفظ المستغرق
لما اندرج تحته من الاجزاء او الجزئيات فلا يندرج فيه نحو العشرة اذ ليس كل من الاحاد ملحوظا فيها وانما الملحوظ هناك هو المجموع بما هو مجموع كما هو المفهوم
من معنى العشرة فالفرق بين العشرة والعام المجموعي ان كلا من الاحاد ملحوظ في العام المجموعي بالملاحظة الاجمالية الا ان الحكم منوط بالمجموع بخلاف اسماء
العدد فانه لا يلاحظ فيها الا الكل بما هو كل واما الجمع المنكر فهو وان لوحظ فيه الوحدات الا انه ليس بمستغرق لاحادها واما المثنى فهو وان كان مستغرقا لما اندرج
فيه على الوجه المفروض الا انه ليس ما اندرج فيه من صدق الجمع ليندرج في الحد واما العموم البدلي المفهوم من الاطلاق كما في اعتق رقبة فليس من مدلول
اللفظ اذ ليس مفاد اللفظ هناك سوى فرد ما وهو معنى صادق على كل من الاحاد فليس كل من الاحاد هناك مدلولا للفظ اصلا واعلم انهم اختلفوا في ان العموم
هل هو من عوارض الالفاظ خاصة او المعاني ايضا بعد ان حكي الاتفاق على كونه من عوارض الالفاظ كما في النهاية والمنية وكشف اللثام على اقوال احدها انه
من عوارض الالفاظ ولا يطلق العام الا عليها واطلاقها على المعاني مجاز وحكي عن جماعة من الخاصة والعامة كالسيد والفاضلين والشهيد وشيخنا
البهائي وابي الحسين البصري والغزالي والبيضاوي وعزى ذلك الى الاكثر بل حكي عن البعض المنع من اطلاقه في غير الالفاظ حقيقة ومجازا ثانيها انه حقيقة
في المعنى الاعم من الامرين وحكي عن جماعة منهم الفاضلي والعضدي ثالثها انه مشترك لفظي بين الامرين ذهب اليه الشيخ في ظ العدة وحكاه عن قوم من الاصوليين
حجة القول الاول وجوه الاول انه حقيقة في شمول الالفاظ اتفاقا حكاه الجماعة المذكورون فيكون مجازا في غيره دفعا للاشتراك الثاني انه المتبادر منه عند
الاطلاق وهو علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز الثالث انه لو كان حقيقة لاطرد فيق عم الانسان وعم الجماد وعم البلد مع انه لا يطلق منها الا ان يق
انه لا بد في الاطلاق من حصول معناه على الوجه المذكور الماخوذ في التسمية وهو غير حاصل في تلك الموارد ولذا قيل باختصاصه بالمعاني العرضية وهو مطرد
فيه فيكون علامة على الحقيقة حجة الثاني ان الاصل في الاطلاق على الامرين فيكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز ثانيها ان العموم لغة الشمول
وهو حاصل في المقامين وحجة الثالث انه اشتمل على الوجهين فيكون حقيقة في الامرين قلت لا يخفى ان محل النزاع في هذه المسئلة غير منقح في كلامهم
بل الخلاف فيه غير متصور فان العموم قد يطلق على شمول شيء لاشياء في حصوله لها فيكون الشمول مباينا للشامل كما في عموم المطر للاراضي وعموم الخصب للبلاد
وعموم الجود للاشخاص وعموم الحاجة للممكنات وقد يطلق على عموم في الصدق عليها كما هو الحال في عموم المفاهيم الكلية كالانسان والحيوان لمصاديقها وهذا
هو العموم المصطلح عند اهل المعقول وقد يندرج ذلك في المعنى الاول على ان يراد به شمول شيء لاشياء اما صدقا او حصولا وقد يطلق على شمول اللفظ في دلالته لجميع
جزئيات مدلوله او اجزائه حسبما مر فان كان الكلام في تعيين مفاد العموم بحسب اللغة فمن الواضح الذي لا مجال للريب فيه كونه في اللغة بمعنى الشمول الشامل
على الوجه الاول على نحو الحقيقة وانما يصح الحكم بالعموم في تلك الموارد بحسب الاطلاقات العرفية على سبيل الحقيقة من غير ريبة ولا يبعد القول بشموله
للمعنى الثاني لشمول تلك المعاني لجزئياتها فالملحوظ في تلك المفاهيم الكليات عند اهل المعقول نحو من الشمول اللغوي الا انه على حسب ما اعتبر من شمول
المفهوم لجزئياته نعم المعاني وهو ح لا يصدق على شمول اللفظ للمعنى قطعا وقد يورد في المقام بان شمول المطر للاماكن وشمول الخصب للبلاد وشمول الموت
للاشخاص ونحوها ليس من حقيقة الشمول فان كل فرد منها يختص شخصا ومحلا فليس ذلك من حقيقة الشمول فيكون الاطلاق مجازا وهو واضح الفساد
اذ ليس المقسم شمول الخصوصيات والاثر بل المدعى شمول الكلي والقدر الجامع بين الجميع وهو حاصل قطعا وح فهذا المعنى غير حاصل بالنسبة الى الالفاظ اذ
لا حصول للالفاظ بالنسبة الى معانيها نعم ثم ذلك بالنسبة الى ملاحظة دلالتها عليها لشمول الدلالة لحصولها بالنسبة الى الكل وان كان الكلام في العموم الاصطلاحي
اعني استغراق اللفظ في دلالته على حسبما مر فمن الواضح انه يختص بالالفاظ ولا يثبت للمعاني فان استغراق دلالة اللفظ على جزئيات مدلوله او اجزائه كما هو المصطلح
لا يعقل انفكاكه من اللفظ ولا يمكن اثباته للمعاني قطعا وكون الاستغراق في الحقيقة وصفا للدلالة وهي غير اللفظ لا يقضي بكون استغراق دلالة اللفظ وصفا لغير
اللفظ وهو ظ فليس هنا معنى يصح وقوع النزاع فيه فيمكن ان يعود النزاع فيه هنا لفظيا كما نبه عليه بعض الاعلام قائلا انه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ
لمسمياته على ما هو مصطلح اهل الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد به شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد به شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح
اهل الاستدلال اختص بالمعاني وقد يق ان شمول اللفظ لمسمياته معنى نحو من الشمول اللغوي فالنسبة بينه وبين اللغوي من قبيل العموم والخصوص وح يمكن تقرير
النزاع في ان الشمول على ما هو مفاد العموم لغة هل يختص بمعناه الاصطلاحي فيكون من عوارض الالفاظ خاصة او انه يعم غيره ايض وح ينبغي الخلاف على ان المعاني
الذهنية هل هي امور موجودة في الاذهان ولا فعلى الاول يتصف بالعموم قطعا وعلى الثاني لا يعقل العموم في غير الالفاظ على الوجه المذكور اذ لا يتصور عمومه

الشيء الخارجي لاشيا منفيا الا ترى ان المطر الخصب لا عموم في الموجود منهما في الخارج اذ الموجود منهما في كل مكان غير الموجود في الآخر فالعموم انما يتصور للكلي
الجامع بينهما وهو مفهوم ذهني لا وجود لها عند الجماعة قال العضدي ان الاطلاق اللغوي امره سهل انما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان
الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها فكانه اراد بذلك ان العموم والشمول بمعناه اللغوي مما لا يتصف به شيء من المعاني
على سبيل الحقيقة اذ المراد بها الاعيان الخارجية وهي لا يعقل اتصافها بشمول وان اريد بها المعاني الذهنية فهي غير موجودة عندهم فكيف تتصف بالشمول
فيكون النزاع ح في امر عقلي لا لفظي والظ انه لا يساعد عليه ادلتهم المذكورة على ان ما ذكره من امتناع شمول الواحد المتعدد في الاعيان الخارجية غير متجه لامكان
شمول المكان للمتمكنات عدة وكذا شمول الظرف للمظروفات شتى وشمول الجبال الاشخاص كثيرين وهكذا وليس ذلك خارجا عن معناه الحقيقي لقوله ان
للعموم في لغة العرب صيغة تخصه قد يقال ان المراد بالعموم هنا هو العموم المصطلح اعني استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له وح فالقول بان هنا صيغة
تدل على ذلك غير ظ فان ما يفيد للفظ هو عموم المعنى لا عموم اللفظ وحمل العموم في المقام على ارادة شمول المعنى بعيد اذ مع خروجه عن ظ الاصطلاح لا يقول
الاكثر باتصاف المعاني به الا على سبيل المجاز كما عرفت وايضا فالظ كون الخلاف في وضع اللفظ بازاء العموم حسبما يعطيه ملاحظة ادلتهم وليست الالفاظ المذكورة
موضوعة بازاء العموم وانما العموم كيفية ملحوظة في معانيها قلت لا مانع من ان يراد بالعموم في المقام معناه المصطلح فان المراد انه هل للعموم بالمعنى المذكور
صيغة تدل عليه بان يكون ذلك للفظ دالا على استغراقه لما يصلح له فلا منافاة في التفسير المذكور لما هو المقصود نعم اذا دل اللفظ على الاستغراق لما يصلح له
صح ان يقال باستغراق ذلك اللفظ لما يصلح له وان ذلك الاستغراق مدلول له بحسب الوضع وان لم يكن الاستغراق المذكور عين الموضوع له فليس المراد بكون
الصيغة مختصة بالعموم ان يكون العموم تمام معنى الموضوع له بل المراد به ان لا يكون مشتركا بينه وبين غيره ولا مختصا بالغير ثم لا يخفى ان التعبير المذكور يعم ما
لو كان اللفظ المفروض موضوعا للعموم او يكون العموم من لوازم معناه كما هو الحال في النكرة في سياق النفي على ما هو المختار فان الاختصاص قابل للوجهين الا ان
الظ ان مقصودهم بذلك هو الوضع للخصوص حسبما يستفاد من ملاحظة ادلتهم ثم اعلم ان الالفاظ الدالة على العموم قد تكون هي بنفسها عامة فتكون دالة على
معانيها على سبيل العموم والشمول وقد يكون اللفظ دالا على العموم لكن ذلك العموم لم يكن وضعا لمعناه بل لمعنى آخر فيكون العلم هو اللفظ الدال على ذلك المعنى
تكون اداة العموم من اللفظ الاول باعتبار على عمومه ذلك اللفظ كما في لفظ كل ونظائره فان العام انما هو مدخوله وهو اداة العمومية وح فالموضوع للعموم انما هو
الاداة المذكورة دون اللفظ الآخر ليحل الخلاف في المقام هو ما يعم الوجهين ولذا عدوا لفظة كل ونظائره من الفاظ العموم وقولهم الجمع المعرف بالاداة لا خلاف
المعرف بالاداة لاختلاف بينهم على ما نص عليه غير واحد منهم في افادة الجمع المحلى باللام للعموم حيث لا عهد يشهد لذلك بعد اتفاقهم عليه ملاحظة العرف والاطلاق
فالمسئلة ظاهرة الا ان هناك تاملا في امر واحد هنا ان دلالته على العموم هل هي من جهة وضعه له بخصوصه او انه يفيده من جهة اخرى وعلى الاول فالموضوع للعموم
هل هو المجموع المركب وان اللام هي الموضوعة لافادته فتكون اداة للعموم ثانيهما ان تقييدهم افادته العموم بما اذا لم يكن عهد هل هو من جهة اشتراط الواضع
ذلك في وضعه للعموم فيكون له وضعان في حالين او من جهة كونه قرينة صارفة عن العموم فاعتبر اعدامه وعلى كل من التقديرين فلا يخلو الكلام عن الاشكال اذ
الاول كانه عديم النظير في الاوضاع اللغوية وعلى الثاني اي وجه لتخصيص القرينة المذكورة من بين القرائن الصارفة ثالثها ان المراد بانتفاء العهد ان لا يكون
هناك عهد معلوم او ما يعم المظنون وما يعمها والمحتمل وسنبين لك حقيقة الحال في ذلك كله انشاء الله واختلفوا في افادة المفرد المحلى باللام لذلك فعن المحصول
والتهذيب الثاني عدم دلالته على العموم وهو المحكي عن ابي هاشم وجماعة من المحققين وعزي الى اكثر البيانيين والاصوليين وعن الشيخ في العدة وشيخنا
البهائي عدم دلالته على العموم وحكي ذلك عن المبرد والشافعي والي علي الجبائي والحاجبي والبيضاوي وعزاه في التمهيد الى جماعة من الاصوليين وجعله
المعروف من مذهب البيانيين وحكاه الآمدي عن الاكثرين ونقله الرازي عن الفقهاء والحق انه عند التجرد عن القراين لا يفيد العموم وان لم تكن ارادة
الاستغراق منه خروجا عن مقتضى وضعه واستعمالا له في غير ما وضع له وتحقيق الكلام في المرام يحصل برسم مقامات الاول في بيان الجنس واسم الجنس فرادا
وجمعيا وعلم الجنس والمعرف بلام الجنس وغيرها والنكرة والجمع واسم الجمع فنقول اما الجنس فهو اسم الماهية الكلية المأخوذة لا بشرط شيء من القيود اللاحقة
عليها والمراد بالمهية المأخوذة في الحد هو الكلي الذي دل عليه جوهر الكلمة مع قطع النظر عن لواحقه فمفهوم الواحد جنس وان كانت لواحقه ملحوظة فيه اذ
ليست قيدا زائدا عليه وانما الوحدة المجموع باعتبار واحد وفي المثنى والمجموع لحاظ فيه ملاحظة المفرد فيهما مع اعتبار التثنية والجمعية معه لا يعد من المفهوم
الجنس وبملاحظة التثنية والجمع بانفسهما يمكن عدهما من الجنس اذ جنس التثنية والجمع نوع من الاجناس وقد ظهر بما ذكرنا ان اسماء الاشارة ليست من اسماء
الاجناس بناء على ما هو التحقيق من وضعها للخصوصيات الجزئيات وكذا الحال في الجمع بالنسبة الى معنى الجمعية لو قلنا بان لفظ الجمع موضوع لكل واحد من
مراتب الجمع بالوضع العام ليكون وضعه عاما والموضوع له خاصا ولا ينافي ذلك ملاحظة الجنسية بالنسبة الى كل واحد من المراتب فلا ينافي ما قدمنا
قال بعض الافاضل لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل للجمع لا بمعنى ان المراد من الجمع هو جنس الموجود في ضمن جماعة بل بمعنى ان الجماعة نفس مفهوم
كلي فيقال ان لفظة رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوعة لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم انتهى ملخصا اقول
ما ذكره من وضع الجمع للمعنى الشامل للمراتب ليكون الموضوع له فيه امرا عاما محل تامل والظ ان صيغ الجموع موضوعة لنفس احاد ما فوق الاثنين من مصاديق
الجماعة لا ان نفس مفهوم الجماعة ما وضعت لها فاذا دخلت عليها لام الجنس كانت اللام فيها اشارة الى مطلق الجنس الحاصل في ضمن الافراد فتارة لا يلاحظ
وجوده في ضمن المتعدد بل يكون الملحوظ مجرد المهية فيكون مفاده كالمفرد المعرف به كما تقول فلان يركب الخيل او لا اتزوج النساء فانه ليس المراد ركوبه لما زاد
على الاثنين وعدم تزوجه لما زاد على الاثنين منهن ولا مجاز في لفظ الجمع كما توهم على ما سنبينه انشاء الله تعالى وتارة يلحظ الجنس من حيث وجوده فيما زاد على الاثنين
وارادة جنس الجماعة المفهوم من الجمع ان امكن الا انه كانه بعيد عن اللفظ فظهر بذلك ما في كلامه [illegible] فلا تغفل واسم الجنس عبارة عن اللفظ الموضوع
لتلك المهية المطلقة من دون ملاحظة الافراد والتعدد على ما هو ظ الاطلاقات فليس المثنى والمجموع من اسم الجنس وان اشير بهما الى الجنس كما في لا اتزوج

الثبات فيما اشرنا اليه وقد صرح بوضع اسماء الاجناس للمهية المطلقة غير واحد من محققي اهل العربية كنجم الائمة والازهري وهو ظ التفتازاني في
في مطوله وذهب بعضهم الى وضعها للفرد المنتشر كالنكرة والاول هو الاظهر لتبادر نفس الجنس عند سماعه مجردا عن اللواحق الطارية ولانتفاء المفهوم
منه عند دخول الكلام عليه او لا التي لنفي الجنس ولو كان موضوعا للفرد المنتشر لكان مجازا او موضوعا هناك بالوضع الجديد وكلاهما في غاية البعد
اذ لا وجه لالتزام التجوز في مثله مع كثرته وعدم خروجه عن الظ كما يظهر بالتتبع في الاطلاقات والقول باختصاصه بوضع في تلك الحال كانه خروج عن ظ
الطريقة في الاوضاع ولا يرد ذلك في النكرة نظرا الى كونها حقيقة في الفرد المنتشر اذ يمكن ان يقال بكون نفس اللفظ فيها دالا على الجنس والتنوين على الخصوصية
ووضعه للجنس المطلق لا ينافي اطلاقه على الفرد مع دلالته بشيء اخر على ارادة الخصوصية بخلاف ما لو قيل بوضعه للفرد اذ لا يمكن ارادة الجنس منه اذن
على الحقيقة فظهر بما بينا ان النكرة دالة على الفرد المنتشر لا بوضع واحد بل بوضعين فان نفس اللفظ تدل على الجنس المطلق والتنوين اللاحق
له على كون ذلك الجنس في ضمن فرد فيفيد المجموع الاسم والتنوين على الفرد المنتشر وهذا هو المراد بكون النكرة حقيقة في الفرد المنتشر لا بمعنى انها
موضوعة للفرد المنتشر بوضع مخصوص فلا تغفل ومن هنا يظهر وهن [illegible] لما ذكرناه من وضع اسماء الاجناس للمهيات المطلقة فانها القابلة
لاعتبار ما يدل عليه الطوارئ الطارية على اللفظ من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع من الخصوصيات فانه اذا دل مجرد اللفظ على المعنى
المطلق صح تقييده بتلك القيود بخلاف ما لو قلنا بوضعها للفرد والمعرف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس وهي لام يشار بها الى الجنس وهي التي
يشار بها الى الجنس فيفيد تعريف الجنس والاشارة اليه فنفس اللفظ وان دل على الجنس الا انه لا يفيد تعريفه والاشارة اليه من حيث انه معين بل انما يدل
عليه مط وانما يستفاد التعيين من اللام الداخلة عليه وما ذكره نجم الائمة من ان هذه الفائدة مما يقوم بها نفس الاسم المجرد عن اللام فالحق ان تعريف اللام في
مثله لفظي ليس على ما ينبغي وسيظهر لك حقيقة الحال وعلم الجنس ما وضع للجنس بملاحظة حضوره وتعينه في الذهن فمدلوله كمدلول المعرف بلام الجنس
لذا كان من المعارف ومجرد اسم الجنس وان دل على المهية كما مر الا ان مدلوله لم يتقيد بشرط الحضور فان قلنا ان اللفظ اشارة الى معناه فلا يكون مدلوله
الا حاضرا في الذهن فما الفارق بين الامرين قلت فرق ظ بين حصول الصفة للشيء واعتبارها معه فالمهية اذا اخذت مطلقة كانت منكرة لعدم ملاحظة التعين
معها فلفظ اسد يدل على المهية المعروفة من غير تقييدها بالحضور في الذهن وان لزمها الحضور عند دلالة اللفظ عليها فهو دال على المهية المطلقة
والحضور في الذهن من لوازم الدلالة ولفظ اسامة موضوعة للمهية الحاضرة في الذهن فالحضور والتشخص في الذهن مأخوذ في وضعها وتقريره وضح
قد يوضع اللفظ للمهية الخارجية سواء حصل عند العقل اولا لكن دلالة اللفظ عليها يستلزم حصولها فيه حال الدلالة فليس خصوص المقيد بالحضور
هو الموضوع له وقد يوضع للمهية المقيدة بالحضور في الذهن فالحضور بالفعل فيه قيد للوضع مأخوذ فيه وليس ما عداه من موضوع اللفظ فالاول هو
حال الوضع في اسم الجنس والثاني هو الحال في علم الجنس والمعرف بلام الجنس والعهد الذهني فظهر بذلك ما في كلام نجم الائمة حيث بنى على ان التعريف
في اللام لفظي في الجنس والاستغراق والعهد الذهني وان اللام المفيدة للتعريف حقيقة هي التي للعهد الخارجي لا غير وبنى ايضا على ان التعريف في علم الجنس
من قبيل التعريف اللفظي قال بعد توجيه كلامهم في جعل الاعلام الجنسية من المعرف الحقيقي اقول اما كان لنا تأنيث لفظي كغرفة وبشرى ونسبة لفظية
نحو كرسي فلا بأس ان يكون لنا تعريف لفظي اما باللام كما ذكرنا قبل واما بالعلمية كما في اسامة انتهى فعلى هذا لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى وكذا
بينه وبين المعرف بلام الجنس وانما الفرق بينهما في الامور اللفظية قلت وتنقيح المرام يتم ببيان معنى التعريف في المقام فنقول ان التعريف هو تعيين الشيء و
احضاره في الذهن من حيث كونه معينا اما في الخارج او في الذهن فلا منافاة بين الكلية والتعريف اذ الكلي متعين في الذهن فان اريد من حيث تعينه فيكون
معرفة والا كان نكرة فلفظ اسامة مع قطع النظر عن لواحقه العارضة له نكرة لدلالتها على الطبيعة المطلقة وكذا لو لحقها التنوين بل يفيد تنكيرا اذ كان تنوين
التنكير ولو لحقه لام التعريف كانت اشارة الى الطبيعة الحاضرة في الذهن اذ ينصرف لفظة الانسان الى المهية المحضرة في الذهن فيشار باللام اليها فيكون لفظة
الانسان معرفة اشارة الى الشيء المعين فيكون معرفة فيتبين اذن فرق بين انسان والانسان واسد واسامة وان كان للفظ اشارة الى المعنى فيهما الا ان الاول
اشارة الى المعنى مع عدم تعينه فيتعين بتلك الاشارة والثاني اشارة الى المعنى المتعين قبل الاشارة ثم ومما ذكرنا ظهر الوجه في كون الضماير العائدة الى النكرة
معرفة وذلك لتعين معانيها في الذهن وارادة ذلك المعين من ضمايرها كما هو الحال في المعهود الذكري اذا كان نكرة كما في قوله تع الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول وبالجملة المعرفة ما دل على معنى معين وذلك التعين اما ان يكون لتعين المعنى بذاته كما في الاعلام الشخصية ولضم ما يعينه كذلك اما في الخارج كما
في الضماير الراجعة الى النكرات المعينة بحسب الواقع واسماء الاشارة اذا اريد بها الاشخاص فان تقدم المرجع وحضور الاشارة بها قاض بتعين معانيها او في الذهن
كما في المعرف بلام الجنس ونحو علم الجنس او وضعه للمهية الحاضرة في الذهن كما مر وهي بهذه الحيثية معينة متشخصة فيه ويجري الاقسام الاخيرة في الموصولات و
المضاف الى المعرفة فما ذكره من ان التعريف في المعرف بلام الجنس وغيره مما مر لفظي ليس على ما ينبغي لما عرفت من ظهور الفرق بين المهية المرسلة والمقيدة بالحضور
في الذهن كيف ولولا ذلك لجرى ما ذكره في الموصولات والضماير واسماء الاشارة والمضاف الى المعارف والقول بنفي التعريف عن جميع ذلك خروج عن كلام
القوم بل نقول يجري ما ذكره في المعرف بلام العهد ايضا اذا كان المعهود كليا كما في قولك اكرم رجلا وليكن الرجل عالما اذ ليس التعريف هناك الا من جهة كونه
اشارة الى المعنى الحاضر بالبال المتقدم في الذكر فلا تعين له الا من الجهة المذكورة وهي بعينها جارية في جميع المذكورات وقد اعترف ره بكون اللام في العهد
الخارجي مفيدا للتعريف على الحقيقة والعهد الذكري من اوضح صوره هذا وقد ظهر بما قررنا انه ليس التعريف في الاستغراق الا من الجهة المذكورة دون تعين
معناه بحسب الواقع من جهة استغراقه لجميع الاحاد اذ لو كان ذلك باعثا على التعريف لجرى في غيره من نحو كل رجل وكل عالم ولا يتوهم احد ذلك في المعرفة
اذ لا تعين له باعتبار الوجوه الثلثة المذكورة فلا تغفل فان قلت على ما ذكرت يكون اسامة والاسد اسمين للصورة الذهنية الحاصلة في العقل فاطلاقهما على
الفرد يكون مجازا وعن الحاجبي ان اعلام الاجناس وضعت اعلاما للحقائق الذهنية كما اشير باللام في نحو اشتر اللحم الى الحقيقة الذهنية فكل واحد من هذه اعلام

موضوع لحقيقة في الذهن متحدة فهو اذن غير متناول لغيرها وضعا واذا اطلق على فرد من الافراد الخارجية نحو هذا اسامة مقبلا فليس ذلك بالوضع بل لمطابقة الحقيقة الذهنية لكل فرد خارجي مطابقة كل كلي عقلي لجزئياته الخارجية قال نجم الائمة ولم يصرح المص بكون استعماله في الفرد الخارجي مجازا ولا بد من كونه مجازا على مذهبه قال وكذا ينبغي عنده ان لا يقع اسامة على الجنس المستغرق خارجا فلا تقول ان اسامة كل الا الاسد العلاني لان الحقيقة الذهنية ليس فيها معنى الاستغراق كما ليس فيها التعيين انتهى ويظهر منه بعد ذلك سنا الوجه المذكور في التحاو لزامه عليهم ما الزمه على الحاجبي ولا يخفى عليك ان التزام ذلك في غاية البعد اذ المحتاج اليه في غالب الاستعمالات هو الحكم على الافراد الخارجية والاخبار عنها وبيان احوالها فيلزم التجوز في غالب استعمالاتها وهو في غاية البعد بل لا وجه للقول به فيلزم من فساد اللازم المذكور بطلان ملزومه وهو ما ذكره في معنى المعرف بلام الجنس والاعلام الجنسية قلت لا يلزم على ما ذكرنا ان يكون اعلام الاجناس ونحوها اسامي للصور الذهنية بل نقول انها اسامي للامور الخارجية من حيث كونها متصورات عند العقل حاضرات لديه فان لفظة الاسد مع قطع النظر عن اللام اشارة الى الجنس الخارجي على ما هو التحقيق من وضع الالفاظ للمعاني الخارجية دون الصور الذهنية فيتمكنا بنفس اللفظ تحصل لنا قضية الخارجية في الذهن واللام كما يأتي بيانه للاشارة فيكون المعرف بها اشارة الى الطبيعة الخارجية الحاضرة في الذهن وهو ما اردنا وكذا الحال في اعلام الاجناس بل وكثير من المعارف الا ترى ان المعهود الذكري اسم للشيء الخارجي من حيث معهوديته في الذكر وحضوره عند العقل فهو مع كونه اشارة الى الشيء الحاضر عند العقل اسم للشيء الموجود في الخارج فتبين عدم المنافات بين الامرين فعلى هذا لا يلزم من استعماله في الامر الخارجي مجاز في الاستعمال في شيء مما ذكره وما ذكره المحقق الاسترابادي مبني على القول بكونه اسما لنفس الحقيقة الذهنية كما يتراءى من المنقول من كلام الحاجبي وهو خلاف التحقيق وقد يؤول كلامه بما ذكرنا فلا تغفل هذا وقد عرفت مما بيناه تحقيق الحال فيما من المفرد المعرف بلام الجنس واعلام الجنسية وانه لا فرق بينهما الا في كون المفرد المعرف اشارة الى الطبيعة الحاضرة بواسطة اللام وعلم الجنس اسما لذلك ولا يذهب عليك ان الفرق المذكور يرجع الى شيئين احدهما في كون الدال على الحضور في الذهن جوهر الكلمة في الثاني وفي الاول اداة التعريف ثانيهما ان في المعرف معنى الاشارة من جهة اللام بخلاف العلم فانه اسم للطبيعة الحاضرة فهناك تعيين في نفس تركيب المعنى بخلافه فما يظهر من افاضل السمر قندي من انحصار الفرق بينهما في الاول حيث ذكر في الفرق بينهما ان علم الجنس دل بجوهره على حضور الماهية في الذهن والمعرف بواسطة اللام ليس على ما ينبغي وقد ظهر مما بيناه من البيان المذكور معنى النكرة والفرق بينها وبين كل من اسم الجنس وعلمه والمعرف باللام وكذا يتبين معنى الجمع والفرق بينه وبين المذكورات واما اسم الجمع فلفظه كالجمع في المعنى وانما الفرق بينهما في ان للجمع مفردا من لفظه بخلاف اسم الجمع نعم لا يبعد ان يقال بكون الجمع اسما لخصوص مراتب كثرته واما اسم الجمع فيحتمل الفرق بينه وبين الجمع فيكون الوضع والموضوع له فيه عامين واما اسم الجنس الجمعي فهو كغيره من اسماء الاجناس فيكون موضوعا لمطلق الجنس لكن الفرق بينهما انه خص في الاستعمال بما فوق الاثنين فعدم اطلاقه على الواحد والاثنين من جهة الاستعمال لا الوضع كما ذكره نجم الائمة ثم اما المعرف بلام العهد والاستغراق فسيظهر لك الحال في المقام الاتي

المقام الثاني في بيان معنى اللام اعلم ان هناك معاني اسندت للام لا بأس لو نقلناها ثم اتبعناها بما هو التحقيق في المقام فنقول انما المذكورة لها ثلثة احدها الجنسية وهي نوعان احدهما ان تكون اشارة الى الجنس من حيث هو من دون ملاحظة شيء من خصوصيات الافراد والجزئيات كما في قولهم الرجل خير من المرءة فانه ليس المراد بالرجل سوى ماهية الرجل من حيث هي ولذا لا دلالة فيه لفظا على خيرية شيء من افراده بالنسبة الى افراد المرءة فيصدق الحكم المذكور ولو كان جميع افراد المرءة في الخارج خيرا من افراد الرجل ثانيهما ان يراد به الجنس لكن لا من حيث هو بل بملاحظة الفرد فيتعلق الحكم فيه بالجنس من جهة حصوله في ضمن الفرد كما في قولك لا اتكلم المرءة ولا اتزوج النساء ولا اشرب الماء الى غير ذلك فان الحكم فيها لا يتعلق بالجنس من حيث هو بل انما تعلق به بملاحظة حصوله في الافراد فيتبع هناك حكم الفرد كليا في النفي وجزئيا في الاثبات وكليا ايضا فيما يأتي بيانه انش وكان الغالب في لام الجنس هو الثاني ثانيها الاستغراق وهو ان يكون اشارة الى جميع افراد مدخوله وهو ايضا قسمان حقيقي وعرفي ويفسر بوجهين احدهما ما ذكره التفتازاني في مطوله وهو انه ان كان المراد جميع افراد المفهوم من اللفظ حقيقة كان الاستغراق حقيقيا كما في قوله تع وهو بكل شيء عليم فان المراد من لفظة الشيء مطلق الشيء لغة وان كان المراد جميع افراد المفهوم منه عرفا في ذلك المقام كان الاستغراق عرفيا كما في قولك جمع الامير الصاغة فان المتبادر منه عرفا في خصوص المقام هو صاغة البلد او مملكة الامير فيكون الاستغراق بالنسبة الى ذلك المعنى لا ما وضع له وثانيهما ما ذكره التفتازاني في شرح المفتاح وتبعه السيد الشريف وجعله بعض المحققين اقرب الى التحقيق وهو ان الشمول ان كان حقيقيا بان لا يخرج عنه شيء من افراد متعلقه كان الاستغراق حقيقيا وان لم يكن شموله كذلك لكن يعد في العرف شمولا كان الاستغراق عرفيا فالاستغراق الحقيقي على المعنيين لا اختلاف فيه واما العرفي فيختلف بملاحظة اختلاف العرف في المقامات على التفسيرين والفرق بين المعنيين ان الخروج من مقتضى الحقيقة اللغوية في الاستغراق على الاول في مدخول الاداة والاستغراق فيها على حد سواء وعلى الثاني يكون الخروج في الاستغراق فيكون التصرف في نفس الاداة اقول لا يخفى ان ملاحظة العرف في مدخول اللام في جعل الاستغراق عرفيا ما لا يتم اذ لو بني على ذلك لزم ان يكون جميع الالفاظ المستعملة في غير معانيها اللغوية مما استعملت في حقايقها العرفية ومجازاتها اللغوية اذا تعلقت بها اداة الاستغراق العرفي لا الحقيقي وذلك مما لا يتوهمه احد منهم فليس المناط في كون الاستغراق حقيقيا او عرفيا كون مدخوله مستعملا في حقيقته الاصلية او فيما يفهم منه في العرف الطاري مط ولو بمعونة المقام فتعين البناء على الوجه الثاني في تعيين القسمين فالاستغراق الحقيقي ما يكون شموله حقيقيا والعرفي ما كان الشمول فيه عرفيا لكن لا يخفى عليك ان البناء على ما ذكر يشكل ايضا بان الشمول في قولك جمع الامير الصاغة ليس شمولا لجميع الصاغة اذ يكون جمعه لجميع صياغ مملكته منزلا في العرف منزلة جمع جميع صياغ العالم كما لا يخفى وكان التحقيق في المقام ان يقال باتحاد مدخول اللام في الحالين والمقصود من اداة العموم الداخل على اللفظ هو الشمول والاستغراق فيهما لكن قد يراد منها الشمول لجميع افراد مدخولها وقد يراد بها الشمول لنوع خاص بمساعدة المقام او العرف فالاول هو الحقيقي والثاني هو العرفي فلا فرق بينهما بملاحظة مدخول الاداة لان ارادة الشمول فيهما وانما الفرق بينهما في كيفية الشمول

لا غير فتدبر

لا غير فتدبر جدا وثالثها ان يكون للعهد اي الاشارة الى المعهود وهو على ما فسره التفتازاني ان يكون اشارة الى حصة من الحقيقة معهودة بين المتكلم والمخاطب واحدا كان او اثنين او جماعة وعن التلويح تحديد اللام التي يشار بها الى حصة معينة من الحقيقة قلت وتخصيص العهد بكونه اشارة الى الحصة خلاف الظ فان المعهود قد يكون جنسا بل وجميع الافراد فانه اذا تقدم ذكر الجنس او جميع الافراد ثم اشير بالمعرف باللام اليه من حيث تقدمه في الذكر ومعهوديته عند المخاطب كان اللام للعهد عند التحقيق فالحق التعميم في ذلك ولذا فسره بعد الدين بما يعم الاشارة الى الحصة وغيرها حيث عرفه بانه ما عهد مضمونها بتقدم ذكر او علم وكذا اطلق المحقق الاسترابادي في تحديده وكان الحامل له على التخصيص ان ملاحظة المعهودية اعتبار زايد لا حاجة اليه مع ارادة الجنس والاستغراق اذ يمكن الاهتداء اليهما من دون ملاحظة كونهما معهودا بخلاف ما لو كان اشارة الى الحصة اذ تعريف الحصة المخصوصة انما يكون بالعهد وانت خبير بان ما ذكر انما يفيد عدم لزوم اعتبار العهدية عند ارادتهما لا عدم صحته لو اعتبرت غاية الامر ان لا يكون فائدة في اعتبارها على انه يتصور فيه بعض الفوائد ايضا كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من تخصيص العهد بكونه بين المتكلم والمخاطب غير متجه اذ يكفي فيه المعهودية عند المخاطب اذا علم به المتكلم وان لم يكن معهودا بينهما ولذا فسره نجم الائمة بالتي عهد المخاطب مطلوبه مصحوبها قبل ذكره وهو ظ اطلاق العبارة المنقولة عن بدر الدين وقد يقال ان مراده بمعهوديته بينهما مجرد علمهما به ولا يخفى بعده عن العبارة ثم ان العهد قد يكون خارجيا كقولك خرج الامير وحكم القاضي اذا لم يكن في البلد امير او قاض سواهما غيره وقد يكون ذكريا اما صريحا بان يكون سابقا كقوله تع كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول او مذكورا ضمنا وقد يعبر عنه بالعهد التقديري كما في قوله تع وليس الذكر كالانثى فان خصوص الذكر غير مذكور سابقا لكن قولها اني نذرت لك ما في بطني محررا يدل عليه بالالتزام وقد يكون حضوريا اما محسوسا كقولك لمن يشتم رجلا بحضرتك لا تشتم الرجل او غيره كما في قوله تع الان وقد عصيت قبل واليوم اكملت لكم دينكم هذا واعلم ان الفرق بين كل من الجنس والاستغراق والنحو لا خفاء فيه وقد يفرق بينهما وبين العهد بان العهد اشارة الى الحصة بخلاف الاخرين فان احدهما اشارة الى نفس الطبيعة الحاضرة والاخر الى جميع الافراد وفيه ما قد عرفت من ان العهد قد يكون اشارة الى نفس الطبيعة او الى جميع الافراد وقد يفرق ايضا بان العهد يتوقف على علم سابق بخلافهما وفيه ان العهد الحضوري لا يتوقف على علم سابق بخلافهما اذ هو اشارة الى الحاضر حال التكلم كما ان اللام التي للجنس اشارة الى الماهية الحاضرة في الذهن بلا فارق بينهما الا في كون الحضور في احدهما خارجيا والاخر ذهنيا فالاظهر في بيان الفرق ان يق ان العهدية يتوقف على امر خارج عن مدلول اللفظ به يحصل العهد من تقدم ذكر او حضور حال التكلم ونحوهما بخلاف الجنس والاستغراق اذ لا حاجة فيهما الى ذلك فان الاول اشارة الى الطبيعة الحاضرة عند سماع مدخوله فيكون اللام اشارة اليه من غير حاجة الى ملاحظة امر اخر غير مدخوله ونظيره القول في الاستغراق نعم قد يكون فهمه في بعض المقامات متوقفا على قيام دليل دال على عدم ارادة الجنسية كما في المفرد المعرف على ما يأتي وليس ذلك مما يحصل به الاستغراق وانما هو صارف له عن ارادة الجنسية بخلاف العهد فان قوامه بالمعرفة الخارجية وقد ظهر مما قررنا عدم اندراج العهد الذهني في افراد العهد اذ الانتقال هناك الى الفرد ليس بسبب معهوديته وحصول العلم به خارجا عن تلك العبارة بل من جهة عدم صحة تعلق ذلك الحكم الا بالجنس في ضمن بعض الافراد خاصة كما في قولك اكلت اللحم وشربت الماء واكله الذئب ومررت على اللئيم ونحو ذلك فان الامور المذكورة لا ربط لها بالطبيعة من حيث هي وانما يتعلق بها في ضمن الافراد ولا يراد في ضمن جميع الافراد ما لعدم قابليتها لذلك كما هو ظ في كثير من امثلته او لدلالة المقام على خلافه والحاصل ان الانتقال الى الفرد انما يكون من الجنس بتوسط القرينة القائمة في المقام فاللام اشارة الى الجنس ويكون الفعل المتعلق به دالا على كون ذلك الجنس في ضمن بعض الافراد كما لا يخفى بعد التأمل في موارد استعماله وتوضيح المقام ان المعرف بلام الجنس قد يكون متعلقا بالفعل والترك وعلى التقديرين اما ان يقع متعلقا للتكليف والاخبار وعلى الاول يكون المراد هو الطبيعة في ضمن بعض الافراد وعلى الثالث يراد في ضمن الجميع لتوقف الترك عليه وكذا على الرابع في وجه قوي نعم قد يعد بعض ذلك من لام الجنس قطعا فلا يبعد البناء في بعض من ذلك لاتحاد المناط في الجميع الا انا لا نعقل فرقا في المستعمل فيه في قولك من اللئيم ومررت على اللئيم ولا تكرم اللئيم وما رأيت اللئيم فانه قد جعل المتعلق للحكم في كل منها هو جنس اللئيم ولا يتعلق ذلك الحكم المذكور الا بالفرد غير انه في الثاني في ضمن احد الافراد وهذا القدر اللازم في الاول ولا يكون للثالث الا تركه في ضمن الجميع والرابع الامع انتفائه في الكل وهذه كلها خارجة عن مدلول نفس اللفظ وانما يأتي بملاحظة المقام فلا وجه لجعل بعضها للتعريف الجنس وبعضها لارادة الفرد بل المستعمل فيه في الجميع واحد فليس المعرف باللام في المقام مستعملا في خصوص فرد ما كما قد توهم ومما قد يشير الى ذلك ملاحظة ما ذكرناه من امثلة الثاني من وجهي الجنس لوضوح ان اللام هناك ليس لتعريف شيء من الافراد وقد نصوا على كونه لتعريف الجنس مع عدم تعلق الحكم المتعلق به الا بالطبيعة في ضمن الفرد فكذا في المقام وتفصيل الكلام في المرام ان المعرف باللام في نحو مررت على اللئيم يحتمل وجوها احدها ان يراد به الطبيعة المطلقة الحاضرة في الذهن من غير ان يراد به خصوص الفرد او يطلق عليه وانما يفهم حصول تلك الطبيعة في ضمن الفرد من نسبة المرور اليه فيكون الخصوصية مفهومة من الخارج من غير ان يكون للفظ فيه مدخلية ثانيها ان يراد بها الطبيعة مع الخصوصية الحاصلة في ذلك الفرد بان يستعمل في مجموع الامرين فيكون مستعملا في خصوص الفرد الذي وقع المرور عليه ثالثها ان يراد به الطبيعة مع خصوصية ما فيكون مستعملا في فرد ما من الطبيعة كما هو المفهوم للمخاطب عند سماع الكلام اذ لا يتعين عنده شيء من الافراد رابعها ان يراد به الفرد ويطلق عليه لا من حيث خصوصيته بل من حيث مطابقته لتلك الحقيقة فيكون مما استعمل فيه اللفظ هو تلك الطبيعة المطلقة الا انه اطلق على الفرد مع ارادة تلك الطبيعة منه والحال في الوجه الاول ظ لكونه مستعملا فيما وضع له قطعا فهو حقيقة بلا اشكال وبيان الحال في الوجوه الاخر يتوقف على تفصيل القول في اطلاق الكلي على الفرد وبيان الحال فيه فنقول ان اطلاق الكلي على فرده يتصور على وجهين احدهما ان يستعمل في الطبيعة والخصوصية بان يراد منه خصوص الفرد ولا تأمل اذن في كونه مجازا لاعتبار غير الموضوع له معه فيما استعمل اللفظ فيه فيكون نما ذلك اللفظ مخصوصا بما استعمل فيه من الفرد من غير ان يصدق على غيره ضرورة عدم صدق تلك الخصوصية المأخوذ فيه على غيره فيخص مدلول ذلك اللفظ فيه بذلك الفرد ثانيهما ان يستعمل في الطبيعة

وخصوصيته في الجملة وذلك بان يراد منه فرد ما لا غيرها باعتبار الموضوع له فيكون مجازا ايضا لانهما ان يستعمل في الطبيعة المطلقة ويطلق على الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة وصدقها عليه لا من جهة خصوصيته وتشخصه وان شئت قلت انه يستعمل في الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة اي الطبيعة المطلقة مرادة منه قطعا غير ان ما اطلق عليه الفرد من جهة كونه مصداقا له متحدا معه فقد اطلق اللفظ مع ارادة الطبيعة منه على الفرد لاتحاده معه لا انه ان هذا الوجه انما يفيد ثبوت مفهوم الرجولية لذلك الفرد فهو بمنزلة حمل ذلك المفهوم حملا متعارفا وان كان هناك فرق بينهما ياتي الاشارة اليه وهو بخلاف ما اذا استعمل في خصوص الفرد فانه لا يراد منه اذن معنا الكلي بل المستعمل فيه هو خصوص الفرد فيكون حمله على ذلك الفرد حملا ذاتيا لاتحاد الموضوع والمحمول فيه بالذات ولذا كان اللفظ هناك مجازا وههنا حقيقة لاستعمال اللفظ فيما وضع له من غير ضم شيء اليه فان قلت لا شك في كون الفرد مغايرا للطبيعة من جهة اشتماله على الخصوصية فان اريد من لفظ الطبيعة المطلقة فلا اشارة فيه اذن الى الفرد ولو اطلق عليه وان اطلق على الفرد كان المستعمل فيه مغايرا للموضوع له حسبما ذكره فكيف يدعى استعماله فيه مع فرض اطلاقه على الفرد وبالجملة اي فرق بين الاطلاق على الفرد والاستعمال فيه مع ان اطلاق اللفظ على المعنى هو استعماله فيه وح فبعد فرض استعماله في الطبيعة المطلقة كيف يعقل اطلاقه على خصوص الفرد وهل هو الا من قبيل استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي قلت لما كان الفرد متحدا مع الطبيعة في الخارج وكانت النسبة بين الطبيعة والتشخص نسبة اتحادية بحسب الخارج كان هناك اعتباران احدهما ملاحظة الفرد من حيث كونه هي الطبيعة والاخر من حيث اشتماله على التشخص فان اطلق عليه اللفظ بملاحظة الجهتين معا كان مستعملا في خصوص الفرد وكان مجازا حسبما قدمناه وان استعمل فيه من جهة كونه هي الطبيعة نظرا الى اتحادها معه كان حقيقة ولم يكن اللفظ مستعملا الا في الطبيعة غاية الامر ان تلك الطبيعة مقيدة في الواقع بالتشخص لا يق فح يكون المستعمل فيه هو الطبيعة المقيدة مع خروج القيد عن المستعمل فيه هو الطبيعة المقيدة مع خروج القيد عن المستعمل فيه فيكون التقييد معتبرا فيه وهو معنى الحصة وكما ان استعمال الكلي في الفرد ليس استعمالا فيما وضع له كذلك الحال في الحصة لدخول التقييد فيها وان كان القيد خارجا لانا نقول انه ليس المستعمل فيه في المقام هو الحصة من الطبيعة بل ليس مستعملا الا في مطلق الطبيعة الحاصلة هناك اذ من البين ان الطبيعة لا بشرط حاصلة في الطبيعة مع شرط شيء فالتقييد والقيد خارجان عن المستعمل فيه وان كانا من لوازم ما اطلق عليه لخصوصية الحصة والفردية غير ملحوظة فيما استعمل اللفظ فيه وانما هما من لوازم اطلاقه على الفرد ومن الظ ايض ان دلالة اللفظ على الطبيعة اللابشرط اعني ما استعمل فيه في المقام غير مفتقر الى ملاحظة قرينة نفيده اذ المفروض وضعه بازائها فلا حاجة في استعماله فيها الى القرينة واما في اطلاقه على الفرد اعني كون المستعمل فيه هو تلك الطبيعة المقيدة بحسب الواقع وان كان القيد والتقييد خارجين عنه فيفتقر الى ضم قرينة اليه حتى يعلم ذلك كان يقول هذا الرجل وهذا الفرس وهذا البساط فان كون الرجل والفرس والبساط بدلا او عطف بيان لهذا دال على اطلاقه على ذلك وح يق باطلاق الكلي على فرده وكون المستعمل فيه هو الطبيعة الحاصلة في ضمنه فصح القول باطلاق الكلي ح على فرده واستعماله في الطبيعة المطلقة لاتحادهما من الجهة المذكورة الا ان ذكر الاطلاق على الفرد كانه اوضح في المقام من ذكر الاستعمال فيه لظهور الاخير في اعتبار الخصوصية وكيف كان فظهر انه ليس اطلاقه على الفرد واستعماله في الطبيعة اطلاقا له على معنيين كما توهم في الايراد ومما يوضح ما قررناه ملاحظة قولك هذا رجل وهذا الرجل فانه لا يجوز في شيء منهما قطعا ومن الواضح انه قد استعمل الرجل في الطبيعة المطلقة في المثالين من غير اطلاقه على الفرد في المثال الاول وانما حمل عليه ليفيد اتحادهما في الوجود وفي المثال الثاني قد اطلق على الفرد ولذا كان قولك هذا رجل مشيرا به الى البساط كذبا لا غلطا بخلاف قولك هذا الرجل مشيرا به اليه فانه غلط و ليس ذلك الا لاطلاقه ذلك على الفرد مع عدم اتحاده مع مفهوم الرجل وعدم مناسبته له وقد ظهر بما قلنا ان حمل الكلي على الفرد غير اطلاقه عليه غير انه لا على الفرد يستلزم حمله عليه كما لا يخفى اذا تقرر ما ذكرناه فقد اتضح الحال في كل من الوجوه الثلثة الاخيرة فان كلا من الوجهين الاولين مجاز لاعتبار ما زيد منها على الطبيعة في كل منهما والثالث حقيقة لاستعماله في مطلق الطبيعة وانما اطلق على الفرد حسبما عرفت بقي الكلام في تعيين المراد بالمعهود الذهني من الوجوه المذكورة فنقول ان الذي يقتضيه الاصل في ذلك هو الوجه الاول لوضع مدخول اللام للطبيعة المطلقة وكون اللام للتعريف فيكون لتعريف تلك الطبيعة ولا يدل الحكم بالمورد عليه الا على كون الطبيعة في ضمن الفرد وهو لا ينافي ارادة الطبيعة اللابشرط من اللفظ ضرورة ان الماهية لا بشرط شيء يجامع الف شرط وقد ذكروا امثال ذلك في الماهيات المطلقة المتعلقة للاحكام الشرعية الا ان هذا الوجه بعيد عن ظ كلماتهم اذ لا ربط له اذن بالاشارة الى الفرد ولا المعهود في الذهن الا ان يجعل ذلك بسبب ما يعلم من دلالة القرينة على كون ذلك في ضمن الفرد وهو مخالف لظ كلماتهم فالوجه الرابع اقرب الى ظ كلماتهم بل هو ظ كلام التفتازاني في المطول والظ ان اللام ح اشارة ايض الى الطبيعة غير ان تلك الطبيعة حاصلة في ضمن الفرد لاطلاق اللفظ عليه فكانها اشارة اليه بالتبع من جهة اتحاده بالطبيعة ولما كان احد افراد الطبيعة من الامور المعهودة في الاذهان وكان اللام اشارة اليه تبعا حسبما ذكرنا عد ذلك من لام العهد وانت خبير بان ذلك ليس من حقيقة العهد في شيء اذ لا معهود هناك حقيقة ولا يراد باللام الاشارة اليه فليس هناك تعريف للفرد على حسب [illegible] من العهد فكان فيه ملحا من العهد بنوع توسع نظرا الى الاعتبار المذكور واشار طائفة منهم والوجهان الاخران مما يبعد ارادتهما في المقام لبعدهما عن ظ اللفظ نظرا الى اقتضاء استعمال الكلي في خصوص الفرد انحصار مدلول اللفظ فيه وهو خلاف ظ اطلاق المقام مضافا الى لزوم التجوز في اللفظ المخالف للاصل مع عدم قيام دليل عليه وقد اتضح بما قررنا ان المعهود الذهني معرفة بالنظر الى ما استعمل فيه اعني الماهية المطلقة لحضورها في الذهن والاشارة اليها باللام كغيرها من الاجناس المعرفة وفي معنى النكرة بالنسبة الى الفرد الذي اطلق عليه لا تعيين فيه الا من جهة اتحاده مع الطبيعة وذلك مما لا يعين الفرد اذ معرفة الشيء بوجه العام ليس معرفة لذلك الخاص في الحقيقة بل معرفة للعام الذي صار وجها لمعرفته فليس اللام في الحقيقة اشارة الى خصوص الفرد ولا تعريفا له ولذا نصوا على كونه في معنى النكرة يعنون به بالنسبة الى خصوص الفرد لا بالنظر الى الطبيعة التي استعمل فيها ولبعض الاعلام كلام في المقام اجبنا ايراده مع تلخيص له وتوضيح لما يرد عليه ليكون تتميما للكلام في المرام قال ان ما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما او يقال المعهود فهو حقيقة غير واضح لان

لمخالفته كلامهم فيما ذكروه انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة فاورد على ذلك امورا منها ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم عدمها قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لوحظ تحققها في ضمن الافراد الموجودة ومنها انه لا مدخلية للام في دلالة الكلي على فرد فيصير اللام ملغا فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام فكانه اراد بذلك ان الوجه المذكور انما يفيد كون مدخول اللام بنفسه حقيقة اذا اطلق على الفرد فاذا جعل معنا المعرف باللام هو معنا الخالي عنه كان اللام ملغا وان جعل مفاده مغايرا لذلك فلا يفيد كون المعرف باللام حقيقة في الفرد ومنها ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة ونحوه فاستعمالها في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كاستعمال المشترك في اكثر من معنى لا يق يرد هذا في اصل المادة ايضا لانها موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما ومنها ان ما اطلق عليه المعرف بلام العهد الذهني هو فرد ما كما ذكروه ومن البين انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين فوجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما المطلوب هنا من المعرف باللام الجنس فان المفهوم المذكور مما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمفرد المعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا اشتباه ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس مرادا جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد به الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونها حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معنى فرد ما وهو ايض كلي وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا الطبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اراد من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايض لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد ثم قال ومع هذا كله فالعجب منهم انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان فيهما لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايض من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غيره حتى يكون مجازا انتهى والوجوه المذكورة كلها مدفوعة وفي كلامه مواضع للنظر احدها ما ذكره من ان اطلاق اسم الجنس الموضوع للماهية المعينة في الذهن وارادة الماهية بحسب الوجود خلاف معناه الحقيقي فانه ان جعل وجه المخالفة كون الموضوع له امرا ذهنيا فارادة الامر الخارجي يخالفه فقد عرفت ما فيه اذ ليس المعرف باللام موضوعا بازاء الامر الذهني بل قد اعتبر فيه الحضور في الذهن من جهة التعريف والاشارة وهو لا ينافي كونه موضوعا لنفس الماهية او لها باعتبار وجودها في الخارج كما مر بيانه وان جعل وجه المخالفة كونها معراة عن ملاحظة الافراد فاعتبار كونها في ضمن الفرد ينافيه كما هو ظ كلامه ففيه ان المراد تعريتها عن ملاحظة الافراد وعدم ملاحظة الافراد معها لا اعتبار عدمها وهو ايض قد نص على ذلك وح فلا ينافيه اعتبار كونها في ضمن الفرد اذ لم يكن مستعملا في خصوص الفرد بل انما اطلق عليه حسبما مر تفصيل القول فيه فظهر بذلك ما في قوله لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة فان اطلاقه على الفرد من حيث الوجود في الخارج نظرا الى اتحاده مع الطبيعة المطلقة لا يوجب تجوزا في اللفظ وليس المراد باعتبار الوجود ما يزيد على ذلك كما عرفت ومن الغريب انه اعترف به بالنسبة الى اسم الجنس ونص على كون اطلاقه على الفرد الموجود حقيقة مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه على ان دعوى المنافاة المذكورة مع ما فيه هو عين ما سيورده بعد ذلك فلا وجه لجعله ايرادا اخر ثانيها قوله لا مدخلية للام اذ مع تسليم ذلك لا يلزم كون اللام ملغا فان من البين كون اللام مفيدا ح لتعريفها لحقيقة وهذا هو فائدة اللام كما في غيره والاطلاق حقيقة على الفرد من الجهة المتقدمة لا ينافي تعريفها على ان فيها نحو تعريف للفرد من جهة اتحاده مع الطبيعة حسبما مر والحاصل ان من البين ان الدال على اطلاق الكلي في المقام على الفرد وهو الحكم المتعلق به كالمرور في المثال السابق او غيره وليس للام مدخلية في الدلالة على اطلاقه على الفرد اصلا كما هو ظ وح فجعل ذلك سببا لالغاء اللام مع افادتها تعريف الطبيعة كما هو المفروض غريب ثالثها ما ذكره من ان الوضع انما ثبت حال عدم ملاحظة الافراد فلا بد من الاقتصار عليه لتوقيفية الوضع فلا يثبت الوضع في حال الملاحظة فان من البين انه ان اعتبر الواضع تلك الحال في وضعه للفظ لمعناه فقضية ذلك المعنى موضوعا له بشرط عدم ملاحظة الافراد وهو لا يقول به بل هو ظ الفساد لوضوح عدم اعتباره ذلك وان لم يعتبر تلك الحال في الوضع بل جعل الموضوع له هو تلك الطبيعة لا بشرط شيء فمن الواضح ح كون الاستعمال حقيقة اذا استعمل فيه سواء اطلق على الطبيعة في ضمن الفرد او لا كما اشرنا اليه وقد بني على مثله الحكم في مواضع متعددة واشرنا الى ما فيه ومما يستغرب في المقام جدا ايراده بان مثل ذلك بالنسبة الى مدخول اللام اذا اطلق على الفرد كما اشار اليه بقوله لا يق الخ ثم دفعه بالتزام المجازية هناك ايض اذا اطلق على فرد ما نظرا الى انه لا اتحاد للطبيعة بالنسبة اليه وانما هي متحدة مع الفرد المعين فان ذلك ان صح فلا ارتباط له بالكلام المذكور وما اورد عليه فان مبنى الكلام المذكور على كونه موضوعا للطبيعة في حال تعريتها عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا فيكون اطلاقه عليها حال ملاحظة الفرد بعينه او اجمالا مخالفا لما وضع له والايراد عليه بنفس مدخول اللام يعم الحالين وح فالعدول عن ذلك في الجواب والرجوع الى وجه اخر وهو عدم اتحاد الطبيعة مع فرد ما كما ترى مما لا ربط له باعتبار كون الوضع في حال التعري عن ملاحظة الافراد وعدمه اذ لو قلنا بشمول الوضع للحالين جرى الكلام المذكور اذ المفروض وضع اللفظ للطبيعة وعدم حصول الطبيعة الا في ضمن الفرد المعين دون فرد ما فلا يصح اطلاق اللفظ حقيقة على ما لم يوضع له فليس الخروج عن الموضع

لخ من جهة انتفاء تلك الحالة الحاصلة في حال الوضع بل لانتفاء اصل المعنى الذي وضع بازائه وقد جعل ذلك وجها اخر في الايراد عليه حسبما ذكرناه فلو
صح ما ذكرناه من ارجاع هذا الايراد اليه فلا وجه لعدهما ايرادين فالتمسك في احدهما بملاحظة وضعه للطبيعة حال الانفراد فلا يصح اطلاقه عليه حال
ملاحظة الافراد ثم ارجاع ذلك الى عدم وجود الطبيعة هناك اصلا لطلب خلاف للفظ عليها كما هو قضية ايراده رابعها ما ذكره من ان المراد في المقام
هو الطبيعة في ضمن فرد ما ولا وجود للطبيعة كذلك فان على ما ذكره يكون ذلك لمطلق الكلي على فرد ما مبهم بحسب الواقع ولا ريب ان ذلك غير مراد من المعهود
الذهني بل لا من الكليات التي يطلق على افرادها الا نادرا فان الكليات المأخوذة على الوجه المذكور مما لا وجود لها في الخارج ولو تمكن ايجاد ما كان
فلا يتعلق بها غرض في الغالب والذي في المثال المفروض هو مطلق على شيء معين بحسب الواقع لكن لم يرد المتكلم بيانه للمخاطب لا بعنوان انه احد الافراد
حيث لم يات بما يدل على التعيين وانما دلت نسبة المراد اليه على كونه في ضمن فرد معين بحسب الواقع غير معين في العبارة وهذا هو المراد بالاطلاق على
فرد ما ضرورة ان المبهم على ابهامه مما لا يمكن تعلق المراد ولا شيء من الاحكام الخارجية به وكذا الكلام في نحو ادخل السوق اذا لم يكن هناك سوق معهود
في الخارج فانه قد اطلق على احد الاسواق المعينة بحسب الواقع وقد اتحدت الطبيعة بكل منها فهي لا محالة متحدة مع احدها لا بمعنى الابهام اذ لا
يصدق على شيء منها ولا وجود له في الخارج اصلا ولا مفهوم احدها اذ لا اتحاد للطبيعة به بنفسه بل المراد مصداق احدها فالمراد به الطبيعة المتحدة مع فرد ما
هو بهذا المعنى قد اطلق على احدها فالسوق في قولك ادخل السوق قد اطلق على احد الاسواق الخارجية وقد استعمل اللفظ في الطبيعة المطلقة من حيث
انطباقها لا على احد تلك الاسواق وهذا بعينه جار في قولك مررت على اللئيم الا انه لما كان المراد به معينا بحسب الواقع امكن القول بالاطلاق عليه حسب
ما قررنا ولا نطيل بذلك ضعف قوله انه قد اطلق هنا على مفهوم فرد ما ولا وجود له في الخارج حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وقوله نعم مصداق فرد ما يتحد
معه في الوجود وليس بمراد جزما فانه ان اراد به خصوص الفرد المعين فكذلك لكنه ليس بمراد جزما وان اراد به خصوص احد تلك الافراد الذي يعبر عنه باحد الافراد
فاي شيء اوجب الجزم بعدم ارادته واي مانع من ان يراد من الدخول في السوق الدخول في احد افراده باطلاق السوق عليه من حيث اتحاد الطبيعة معه ضرورة
انها اذا اتحدت مع كل منها فقد اتحدت مع احدها بالمعنى المذكور خامسها اثباته الوضع النوعي للنكرة حيث قال ان له وضعا نوعيا من جهة التركيب
مع التنوين ونفس معناه فرد ما وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة
في ضمن فرد ما فان لفظ كما اشرنا اليه ان للتنوين وضعا شخصيا لا حرفيا للدلالة على كون الكلي المدخول له حاصلا في ضمن الفرد لا ان مجموع الرجل والتنوين
قد وضع وضعا نوعيا ليدل على فرد ما ليكون المجموع كلمة واحدة بحسب الحقيقة ويكون وضع الرجل الخالي عن التنوين مرتفعا في المقام ضرورة زيادة
حرف اخر في اصل اللفظ الموضوع فيكون كضارب المأخوذ من الضرب في عدم بقاء الوضع الشخصي الحاصل لمبدئه في ضمنه وانما وضعت المادة والهيئة
للمعنى المعروف بوضع نوعي كما حقق في محله بل لكل من الاسم والتنوين وضع مستقل فلفظ الرجل مثلا خاليا عن اللواحق موضوع لنفس الطبيعة
كما بيناه وهو المعنى الصالح للحوق الطوارئ عليه من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع ولكل من تلك اللواحق افادة لا ينافي مفاد تلك اللفظة
بل يجامعه لعدم المنافاة بين الطبيعة لا بشرط والخصوصيات الواردة عليه فالاسم المفروض يدل بنفسه على الطبيعة المطلقة والحروف اللاحقة
الطارية عليه تدل على الخصوصيات الحاصلة له ولذا صارت مكملة له كيف ولو كان لحوق تلك اللواحق مانعا لبقاء الوضع المذكور لانتفى معظم الفائدة
في وضع اسماء الاجناس خالية عن اللواحق وقد عرفت ان احد الشواهد على وضعها للماهية المطلقة هو صلاحيتها للحوق تلك اللواحق ثم انه لا منافاة
في المقام من كون معنى النكرة الطبيعة الحاصلة في ضمن فرد ما فلا تنبيه سابقا في المقدمات حيث صرح بان اسم الجنس الخالي عن اللواحق اذا دخله
التنوين صار ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة قال فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين سادسها قوله فلو اردت من قولك جئني برجل
اما اولا فلانه لا وجه لتقييد الوجود بالفعل مط وكانه مبني على منافاة ارادة فرد ما لكونه موجودا كما مر وقد عرفت ما فيه كيف ولا شك في صحة
ان يقول جئني بفرد من افراد الرجل موجود بالفعل الا ترى ان ما اطلق عليه غير موجود واما ثانيا فبان عدم وجوده حال الاطلاق لا ينافي
صحة استعماله فيه على سبيل الحقيقة اذ ليست النكرة موضوعة بازاء الفرد الموجود حال الاطلاق بل لو وجد بعد ذلك ايضا كان اطلاقه عليه حقيقة
الا ترى انه لو قال ايتني بما فاتاه بما وجد بعد القول المذكور كان ممتثلا وكان مسندا في قوله قطعا والحاصل ان النكرة يدل وضعا على الفرد
الخارجي على الطبيعة بملاحظة حصولها في ضمن الفرد الخصوصية الخارجية وان شئت قلت وضع بازاء الطبيعة والخصوصية الخارجية اللاحقة لها
الباعثة على كونها فردا سواء كانت موجودة حال الاطلاق او لا كما يظهر الحال من ملاحظة اطلاقات النكرات سابعها قوله والعجب من هؤلاء انهم اخرجوا
العهد الخارجي اه اذ لا عجب لوضوح الفرق فان اللام في العهد الخارجي ليس لتعريف الطبيعة وانما هو لتعريف الفرد غالبا كما مر والاشارة الى الخصوص المتقدم
في الذكر او الحاضر او المعلوم من الخارج من غير كونه اشارة الى الجنس المدلول للفظ اصلا كما هو واضح من ملاحظة امثلته بخلاف الحال في العهد الذهني
اذ ليس اللام هناك الا لتعريف الجنس والاشارة اليه من حيث حضوره في الذهن غير انه يراد به الجنس الحاصل في ضمن الفرد لقيام القرينة عليه وليس ذلك
من حقيقة العهد في شيء اذ الفرد الغير المعين غير معلوم ولا متعين عند المخاطب ولا معهود ولا معروف مع قطع النظر عن المقام وانما انصرف الذهن اليه من جهة
قيام القرينة عليه فلا اشارة اليه باللام من جهة حضوره بالبال ولا تعينه في الخارج ولذا اخرجناه عن حقيقة العهد واللام في الرجل فيما ذكرنا من المثال ان
جعلنا للعهد الحضوري كان لتعريف الشخص ولا ينافي كون مدخوله مستعملا في نفس الطبيعة فان المقصود تعريفه في ضمن الخصوصية دون نفس الطبيعة وان جعل
التعريف للجنس كان اطلاقه على الفرد من جهة اتحاد الطبيعة معه فليس ح من العهد الحضوري في شيء كما لا يخفى وجميع ما ذكرناه ظ لمن اعطى النظر حقه في ملاحظة
ما هو الملحوظ في اطلاق اللفظ في تلك المقامات اذا عرفت جميع ما ذكرناه في معاني اللام فاعلم انه قد وقع الخلاف في المقام في بيان ما وضع له ويدل عليه بحسب
الحقيقة وكذا في ارجاع بعض المعاني المذكورة الى البعض فيها وجوه واقوال احدها انها حقيقة في تعريف الجنس وسائر الوجوه من الاستغراق والعهد

الخارجي باقسامه والذهني راجعة الى الجنس فيكون اللام في الجميع لتعريف الجنس لا بشرط شيء والاستغراق والعهد الخارجي والذهني امور مفهومة من الخارج اذ
قد يقوم القرينة من ملاحظة المقام وغيره على كون تلك الطبيعة في ضمن جميع الافراد فيكون استغراقا او على كونها في ضمن فرد معين بعد ان علم الخصوص او من
الخارج فيكون للعهد باقسامه او على كونها في ضمن بعض الافراد من غير تعيين فيكون للعهد الذهني فلا تجوز في اللام في شيء من تلك الاطلاقات لاستعماله
فيما وضع له من تعريف الجنس وانما يعلم تلك الخصوصيات من الامور الخارجية وحكي القول به عن الفاضل القوشجي والوجه فيه ثبوت مجيئها لتعريف الجنس بعد
من ملاحظة الاستعمالات وشهادة التبادر وعدم وضوح استعمالها في خصوص شيء من المعاني الاخر لامكان ارجاعها على الوجه المذكور بارادة تعريف الطبيعة
من اللفظ وفهم تلك الخصوصيات من الخارج فلا حاجة الى تكثير معانيها لئلا يلزم الاشتراك او المجاز المخالفين للاصل وفيه ان اللام للعهد ليس الا لتعريف خصوص
الفرد والاشارة اليه وليس فيه تعريف للجنس اصلا الا ترى الى قوله تعالى فعصى فرعون الرسول فانه ليس المراد بقوله الرسول الا الاشارة الى الرسول المقدم في
الذكر واين ذلك من تعريف الجنس والاشارة اليه والعلم باطلاقه على الفرد من جهة القرينة نظير ما ذكرناه في العهد الذهني ولو كان ذلك لتعريف الجنس لم يفد
تعريف خصوص الفرد والاشارة اليه اصلا كما هو واضح من ان تعريف العام وتعيينه لا يفيد تعريف الخاص وتعيينه اصلا وكذا معرفة الخاص بالوجه العام ليس
الا معرفة لذلك العام دون الخاص كما مر وكذا الحال في الاستغراق بالنسبة الى الجمع فان التعريف والاشارة فيه ليس الا لخصوص الافراد من غير اشارة الى الطبيعة اصلا
كما هو واضح من ملاحظة امثلته اذ الجمع الذي هو مدخول اللام انما وضع لخصوص الاحاد واللام الداخلة عليه انما يفيد تعريف تلك الاحاد والاشارة اليها واين
ذلك من تعريف الطبيعة ثانيها انها موضوعة لخصوص الجنس والعهد فهي مشتركة بين المعنيين ويرجع الاستغراق والعهد الذهني الى الجنس فيكون الجنس على وجوه
ثلثة فانه اذا اشير باللام الى الجنس فاما ان يكون اشارة الى الطبيعة من حيث هي ومن حيث حصولها في الافراد وعلى الثاني فاما ان يراد به الجنس الحاصل في جميع
الافراد او بعضها فالاول لتعريف الحقيقة والثاني للاستغراق والثالث للعهد الذهني والجميع يندرج في تعريف الجنس وحكي القول به من العلامة التفتازاني
والمحقق الشريف والوجه فيه ما عرفت من وهن ارجاع العهد الى الجنس فهما معنيان مستقلان والظ من ملاحظة الاطلاقات كونها حقيقة في كل منهما على ان
كونه حقيقة في تعريف الجنس في الجملة مما لا كلام فيه وارادة العهد اوضح منه مع وجود المعهود حيث انه اقرب الى الفهم ولذا يقدم ح على الجنس فيكون اولى بثبوت
الوضع له وانما ارجعوا الاستغراق الى الجنس نظرا الى ان حصول الطبيعة يكون بسبب احضار افراده في الذهن عند قيام القرينة الباعثة على الانتقال لجميع افراده
امر متعين في الذهن فيفرح بتعريف الجنس وقد عرفت الحال في سهولة الامر في ارجاع العهد الذهني الى تعريف الطبيعة وفيه اولا ما عرفت من وهن ارجاع ذه
الاستغراق الى الجنس في الجمع المعرف وانه في كمال البعد بل الظ انه الظ الفساد نعم يحتمل القول به بالنسبة الى المفرد المعرف اذا اريد به الاستغراق حسبما مرت الاشارة
اليه وذلك على فرض تسليمه لا يقضي بارجاع الاستغراق مط الى الجنس وثانيا ما سيجيء الاشارة اليه من بعد القول بالاشتراك في المقام ثالثها انها موضوعة لكل
من المعاني المذكورة من غير ارجاع شيء منها الى الاخر فتكون مشتركة بينها لفظا حكاه بعضهم عن ظ كلام العلامة التفتازاني في بعض تصانيفه والوجه فيه
انها معان مستقلة يستعمل اللفظ فيها ويراد منه افهامها فارجاع بعضها الى البعض تكلف مستغنى عنه وظ الاستعمالات كونها حقيقة في الجميع ما لم يترجح الاشتراك
على المجاز ولا يستظهار ذلك من ملاحظة موارد استعمالها ويضعفه ما عرفت من ظهور ارجاع العهد الذهني الى الجنس وان القول باشتراكها بين تلك المعاني خلاف
الظ بل الظ وضعها لمعنى وحدها جار في الجمع حسبما يأتي الاشارة اليه رابعها انها موضوعة لتعريف الجنس خاصة فاستعمالها في غيره من المعاني مجاز من غير ارجاع
شيء من المعاني المذكورة الى الاخر ما ذهب اليه غير واحد من متأخري المتأخرين الا انه جعل الجمع المحلى باللام موضوعا للعموم بوضع جديد حسبما يجيء تفصيل
القول فيه والوجه فيه ان المتبادر من المعرف باللام هو تعريف الجنس فيكون حقيقة فيه مجازا في غيره لرجحان المجاز على الاشتراك ولتبادر الغير الذي هو من امارات
المجاز ومن يدعي كونه حقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية وانى له بذلك نعم لا يبعد القول به في الجمع المعرف بالنسبة الى
الاستغراق لما دل عليه كما سيجيء ذكره ويضعفه ان تبادر الجنس من المعرف باللام انما هو في خصوص المفرد مع انتفاء العهد وليس ذلك من جهة وضع اللام
لخصوص تعريف الجنس بل لكونه موضوعا لمطلق التعريف ووضع مدخوله للجنس فيفيد لذلك تعريف الجنس فلا يدل ذلك على وضعها لخصوص تعريف الجنس
كيف وكون استعماله في العهد حقيقة مما لا يعتريه ريب عند ملاحظة العرف وهو الذي يستفاد من كلام اهل العربية بل الظ تقديمه على غيره كما يأتي وكذا الحال
في الاستغراق بالنسبة الى الجمع بعد انتفاء العهد من غير حاجة الى التزام وضع فيه للهيئة التركيبية كما ادعاه وقد عرفت الحال في ارجاع العهد الذهني الى تعريف الجنس
خامسها ما احتمله بعضهم في المقام وهو ان يجعل كل من الجنس والاستغراق والعهد معنى براسه ويرجع العهد الذهني خاصة الى الجنس وهذا الوجه اقرب من الوجوه
المتقدمة مراعاة لظ الاستعمالات فان قيل بوضعها لما يعم الجميع من غير ان يكون مشتركا لفظيا بينها فهو التحقيق في المقام كما سنبينه وان قيل باشتراكها لفظا بين
المعاني الثلثة فهو بعيد لمخالفته للاصل مع وهن بان تلك الخصوصيات مما لا دلالة في اللام عليها ولا يستعمل في خصوص شيء منها سادسها ما احتمله البعض المتقدم
ايضا وهو ان يكون اللام لتعريف الجنس والفرد ثم ينقسم الاخير الى الوجوه الثلثة من العهد والاستغراق والعهد الذهني وكان الوجه فيه سهولة الامر في ارجاع
الثلثة الاخيرة الى المعنى المذكور مع تقليل الاشتراك وعدم لزوم المجاز في شيء من الاستعمالات ويضعفه ان اللام لا يفيد تعريف الفرد على جهة الاطلاق بحيث يجعل
موضوعا بازائه وانما يفيد تعريف خصوص المعهود او جميع الافراد وقد عرفت وهن القول بتعريفه للفرد في العهد الذهني هذا ملخص الوجوه المذكورة في المقام
وانت خبير اذا احطت خبرا بما ذكرنا عرفت ان اللام ليست موضوعة الا لمعنى واحد هو التعريف والتمييز والاشارة كما هو قضية جعلها اداة للتعريف مفيدا له
اذ الاشارة من اسبابه ولذا عد اسماء الاشارة من المعارف لما يتضمن من معنى الاشارة الباعثة على التعيين وقد حكي عن التلويح وغيره ان اللام بالاجماع
للعهد معناه الاشارة والتعيين والتمييز فنقول ح ان ذلك انما يصح تعلقه بكل من الوجوه المذكورة فيختلف الحال باختلاف ما تعلق به فقد يتعلق بالجنس
والطبيعة المطلقة فيكون لتعريف الجنس وقد يتعلق بجميع الافراد فيكون للاستغراق وقد يتعلق بفرد مقدم في الذكر او معلوم بالخصوص من الخارج فيكون
للعهد فليس اللام موضوعا الا لمطلق التعريف وتلك الخصوصيات انما يجيء من جهة متعلقه فعند التحقيق لا يرجع شيء من المعاني المذكورة الى الاخر بل كلها مو

شتغال بهم الآن الانام لم يوضع لخصوص شيء منها وانما يتحصل تلك المعاني من جهة ضم معنى اللام الى ما اريد من مدخوله فهي انما تاتي من التركيب من غير ان
يكون هناك وضع للهيئة التركيبية كما ظن في بعضها نعم الظاهر ارجاع العهد الذهني الى تعريف الجنس حسبما تعرف تفصيل القول فيه فيحتمل ارجاع الاستغراق
في المفرد المعرف اليه الآن كون التعريف للافراد المفهومة من الجنس بعد قيام القرينة على ارادتها في ضمن الافراد ليكون خارجا عن تعريف الجنس ايضا بعيد ايضا واما
الاستغراق المراد من الجمع فلا ربط له بالجنس وكان من ارجع الاستغراق الى الجنس انما اراد ذلك بالنسبة الى المفرد المعرف واما بالنظر الى الجمع فلا يتصور ذلك
اصلا فيه وذلك انه لا اشارة فيه الى الجنس وانما المراد من مدخوله خصوص الافراد واما ارادة الجنس منه فلا يكون الا بواسطة القرينة كما سيأتي ان شاء الله المقام
الثالث في بيان مفاد الجمع المعرف باللام واذ قد عرفت كون اللام موضوعا للتعريف والاشارة فلا محالة تكون مع انتفاء القرائن ظاهرة في الاشارة الى ما دل
عليه مدخوله ولما كان موضوع الجمع على ما عرفت هو خصوص مراتب الجمع من الثلثة الى ما فوقها وكانت تلك المراتب مختلفة لا تعين في شيء منها
لصدق كل منها على كثيرين مختلفين سوى جميع الافراد اذ ذاك بمنزلة شخص واحد كانت اللام اشارة اليه لتعينه وعدم عروض الابهام له المنافي للتعيين
والتعريف وغيره من المراتب لا تعين فيه لما عند العقل ليشار اليها وايضا ليس في لفظ الجمع تخصيص بشيء من خصوص المراتب فتخصيص بعضها بالارادة
دون الباقي ترجيح بلا مرجح والبناء على الابهام والاجمال ينافي التعريف فيظهر من الاشارة المستلزمة للتعيين ارادة الجميع اذ هو المرتبة الجامعة لجميع
المراتب لهذين الوجهين صار الجمع المحلى باللام ظاهرا في العموم لا من جهة وضعه له بالخصوص كما يظهر من جماعة بل صرح بعض الافاضل بكونه حقيقة فيه
بخصوصه مجازا في غيره مطلقا حتى في العهد وجعل قضية وضع اللام والجمع كونه لتعريف الجنس لكنه قال بكونه حقيقة في الاستغراق من جهة الوضع الجديد
للهيئة التركيبية قال الظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المفرد في المفردات من
ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل عليه الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز
الاستثناء مطردا انتهى ويرد عليه موارد منها ان ما ذكره من ان قضية وضع اللام والجمع كون الجمع المحلى لتعريف جنس الجماعة غير ظاهر ولو من جهة
ظهوره في ذلك فانه انما يتم اذا قلنا بوضع الجمع لطبيعة الجمع وقد عرفت وهنه وان الظاهر وضعها لخصوص الآحاد سواء قلنا بكون الوضع فيها عاما او
الموضوع له خصوص كل مرتبة مرتبة والموضوع له هو مصداق الجماعة اعني خصوص الوحدات الكائنة ما كانت ليكون الموضوع له كليا ايضا كما هو الاظهر
مما مر لا اشارة اليه واين ذلك من وضعها لجنس الجماعة ليكون المستفاد منها بعد دخول اللام عليها الاشارة الى جنس الجماعة حسبما ذكره بل لا يبعد
القول بكون المفرد الحاصل في ضمنها موضوعا بازاء المعنى الجنسي واداة الجمع حرفا موضوعا بالوضع الحرفي لافادة الفردية وفي الجموع المكسرة بكون المادة
والهيئة ملحوظة على الوجه المذكور على نحو مواد الافعال وهيئاتها حسبما فصلناه وح فلا يعقل ورود التعريف على معنى الجمعية في المقام لكونه من المعاني
الحرفية الغير القابلة للتعريف ثانيها ان الاوضاع الطارية للهيئات التركيبية ينبغي ان لا تنافي اوضاع المفردات ليصح ضم مفاد الهيئة الطارية على الاجزاء الى
ما يستفاد منها والمفروض في المقام خلاف ذلك فالظاهر انه اراد بالهيئة التركيبية هو مجموع اللفظين لا نفس الهيئة الطارية عليهما حال اجتماعهما
فيكون ذلك من قبيل وضع عبد الله في حال العلمية الناسخة لاوضاع مفرداته ويشير الى ذلك ما ذكره من الحكم بانسلاخ معنى الجمعية عنه وان الوضع
المذكور صار سببا لهجر المعنى الاول من افادته تعريف جنس الجماعة فعلى هذا يكون مجموع اللام والجمع لفظا واحدا فيخرج اللام عن كونها اداة للتعريف و
لفظ الجمع عن كونه جمعا بل يكون المجموع لفظا واحدا مفيدا للاستغراق ولا ينبغي عده من المعارف اذ من البين ان مجرد دلالته على الاستغراق لا يندرج اللفظ
في المعارف كما في كل رجل وجميع ذلك ظاهر لا سيما بمكان لا يحتاج الى البيان وقد يصحح ما ذكره بجعل اللام للتعريف والاشارة والجمع مستعملا في معناه ويكون
الهيئة موضوعة لافادة ان المراد من الجمع اعلى مراتبه وان المشار اليه كل واحد من الجزئيات المندرجة فيه فبعد انضمام هذه الامور بعضها الى البعض يكون مفاد
الجمع المعرف كل واحد واحد من جزئيات مفرده وانت خبير ببعد ذلك عن التنزيل المذكور وبما فيه من الوهن بعد ملاحظة ما قررناه وان كان اقرب بما يظهر مما
حكيناه عن الفاضل المذكور ثالثها ان ما ذكره من تفريع كونه مجازا في غير العموم على قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم غير ظاهر فانه ان اريد بذلك ان قيام الدليل
على كونه حقيقة في العموم قاض بمجازيته في غيره تقديما للمجاز على الاشتراك فهو فاسد فان الاصل المفروض انما يتم اذا لم يثبت الوضع للمعنى الآخر واما مع ثبوت
الوضع له ولا فالبناء على الهجر يتوقف على الدليل بل هو قضية الدليل الدال على كونه حقيقة في المعنى الجديد بحصول الاشتراك بين المعنيين وليس ذلك
من الدوران بين المجاز والاشتراك ليقدم المجاز عليه بل من الدوران بين الاشتراك والنقل وان اريد به قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم مجازا في غيره
مع بعده عن ظاهر العبارة فيه انه لا دليل على كونه مجازا في غير العموم وما ذكره من الادلة غير ناهض عليه اما الاتفاق فظاهر فانه بعد تسليمه انما اتفقوا على كونه
حقيقة في العموم حيث لا عهد والقدر الثابت من ذلك هو الاتفاق على كون ارادة العموم منه على وجه الحقيقة وانه المنساق منه عند الاطلاق مع انتفاء العهد
ونحن نقول به ولا منافاة فيه لكونه حقيقة في غيره ايضا من الجنس والعهد ولذا لم يصرح احد بكونه حقيقة في العموم ولا ظاهرا فيه مع وجود المعهود بل الظاهر من اعتبارهم
انتفاء العهد تبني في ذلك كون انصرافه الى المعهود مقدما على الحمل على العموم وقضية ذلك كونه حقيقة بل ظاهرا في العهد مع وجود المعهود فكيف يدعى الاتفاق على مجازه
في العهد فان قلت ان وجود العهد قرينة صارفة له عن معناه الموضوع له فلا يكون اللفظ ظاهرا في الموضوع له مع وجودها وهذا هو السبب في تقييدهم افادته
العموم بذلك قلت ان ما ذكر مع بعده عن الظاهر مدفوع بان الظاهر على اخذ انتفاء القرينة الصارفة عند بيان معاني الالفاظ فان ذلك امر معلوم من الخارج لا
حاجة الى الاشارة اليه ولا اختصاص لتلك القرينة المعينة بذلك بل يجري ما ذكر في ساير القرائن الصارفة فبان مجرد وجود المعهود انما يصحح ارادة العهد به و
ليس فيه ما يقتضي تعيين ذلك في الارادة وصرف اللفظ اليه فكيف يصح جعله قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة والقول بان القدر الملحوظ في القرائن صرفها
اللفظ عن الظاهر بحسب متفاهم العرف وان لم يكن هناك التزام عقلي وهذا القدر حاصل في المقام اذ المفروض فهم العرف انصرافه الى المعهود مدفوع بان
القرينة الصارفة عن الموضوع له لا بد ان تكون معاندة للحقيقة ولو بحسب متفاهم العرف حتى يصح كونها صارفة للفظ عن معناه الحقيقي في فهم العرف ومن

البين

البين ان مجرد وجود معهود في المقام لا ينافي ارادة العموم في المقام ولو بحسب العرف فكيف يصح جعله صارفا للفظ عن معناه الحقيقي وح فنقول انه
ليس في انصرافه الى المعهود خروج عن مقتضى الوضع بوجه من الوجوه اذ قد عرفت ان اللام موضوعة لتعريف مدخولها والاشارة اليه وحيث ان المراد
بمدخولها في الجمع هو الافراد في الجملة فان كان في المقام افراد معهودة بان تكون تلك الافراد من جهة معهوديتها اعرف في نظر العقل من غيرها فلا محالة تنصرف
الاشارة اليها فيكون المراد بالجمع هو تلك الآحاد وتكون اللام تعريفا لها واشارة اليها فان الاشارة تنصرف مع الاطلاق الى ما هو اعرف في نظر العقل من
من غيره ولا خروج بانصرافها الى العموم فانها انما كانت تنصرف اليه من الجهة التي قررناه وهي غير جارية في مقام وجود المعهود فهذا هو الوجه في ظهوره في العهد
مع وجود المعهود على الوجه المذكور لا من جهة حصول قرينة على ارادته ليكون فهمه متوقفا على قيام القرينة ليحمل ذلك شاهدا على مجازيته كما ذهبوا اليه فظهر
بما قررناه ان ارادة العهد منه جارية على الظاهر لا خروج فيها عن قانون الوضع بالنظر الى اللام ومدخولها وذلك هو الوجه في تقييدهم افادته العموم بانتفاء
العهد في المقام واما تبادر العموم منه فقد عرفت الوجه فيه وانه غير مستند الى نفس اللفظ بل مبني على ظهوره نظرا الى الوجه المذكور ومنه يظهر الحال في
حسن الاستثناء منها فانه مبني على انفهام العموم وهو حاصل من الجهة التي قررناه فلا دلالة في شيء من الوجوه المذكورة على مجازيته في غير العموم بل هو حقيقة
في العهد قطعا لما عرفت من انتفاء التجوز بالنسبة الى اللام ومدخولها بل تقديم الحمل عليه على الحمل على العموم ولذا قيدوا افادته العموم بانتفاء العهد
اما استعماله في الجنس كما في قولك فلان يركب الخيل او يتزوج الابكار فهل هو على وجه الحقيقة او المجاز وتوضيح الكلام في ذلك يتوقف على تقرير
استعماله فيه فنقول ان ارادة الجنس في المقام يتصور على وجوه منها ان يراد بالجمع مفهوم الجماعة ويكون اللام اشارة اليها واداة لتعريفها فيكون مفاده
تعريف جنس الجماعة وهذا الوجه هو الذي نص غير واحد من متأخري المتأخرين على ظهوره من لفظ الجمع المعرف بناء على بقاء كل من اللام والجمع على
معناه الاصلي وعدم طرو وضع آخر عليهما فيكون استعماله في الجنس على الوجه المذكور مبنيا على ملاحظة وضعه الاولي وقد عرفت وهنه بما بيناه اذ
ليس معنى الجمع مفهوم الجماعة ليرد التعريف عليه وانما معناه مصداق الجمع وهو على الاطلاق غير قابل للتعريف الا ان يتجوز في لفظ الجمع باخراجه عن معناه الحرفي
واستعماله في مفهوم الجماعة ان صحت التجوز عنه بذلك فيكون التجوز اذن في مدخول اللام ومنها ان يكون اللام الداخل عليه لتعريف الجنس على ان يكون
الجنس قيدا ماخوذا في معناها على وجه المجاز فيكون تعريف الجنس مفهوما من اللام ويكون الجمع باقيا على معناه فيكون المستفاد منه تعريف جنس الجمع
ولا يخفى ما فيه من التعسف ومنها ان يقال باستعمال الجمع في مدلول اسم جنسه بانسلاخه عن الجمعية مجازا او بالوضع الطاري فيكون اللام الوارد عليه لتعريف
الجنس كالمفرد وفيه ايضا تكلف ظاهر لبعد دعوى الوضع الطاري مع عدم مساعدة الفهم وكون التجوز المذكور مبنيا على وجود العلاقة المصححة وهو محل
تامل ومنها ان يقال باستعمال الجمع في معناه اعني ما فوق الاثنين من الافراد لكن يكون التعريف الوارد عليه لا بملاحظة خصوصية الافراد حسبما يعطيه ظاهر اللفظ
كما في تعريف العهد والاستغراق بل من جهة اتحاد تلك الافراد مع الطبيعة وكون الطبيعة حاصلة بها فيكون مفاده بملاحظة ما ذكر تعريف الطبيعة المتحدة
مع الافراد وحيث كان ح ورود التعريف على الافراد من الجهة المذكورة مع قطع النظر عن ملاحظة خصوصياتها لم يتوقف تعريفها على حمل الجمع على اقصى
درجاته او على خصوص مرتبة معينة من سائر مراتبه ليتعين بذلك مدلوله حتى يصح ورود التعريف عليه حسبما قرر في ذلك لخروجه عن الابهام بملاحظة
الجهة المذكورة وصحة تعريفه والاشارة اليه من تلك الجهة فيراد بالجمع مطلق الافراد على الوجه المذكور ويكون اللام تعريفا لها من تلك الجهة وهذا
الوجه هو الذي يخطر بالبال في هذا المقام وهو المختار ويساعده التتبع في الاستعمالات ولا تجوز ح في اللام ولا في مدخولها اما الاول فلكونها موضوعة
للتعريف والاشارة الى مدخولها وهو حاصل في المقام غير ان التعريف الوارد على مدخولها من جهة خصوصية لا بملاحظة خصوصيته وذلك غير
مخرج لها عن مقتضى وضعها وان كان الظاهر منه مع الاطلاق وانتفاء القرينة هو الوجه الثاني واما الثاني فلا استعماله في مدلوله اعني خصوص الافراد وان
لم يطلق على مرتبة معينة من مراتبه وورود التعريف عليها بملاحظة اتحادها مع الطبيعة وكونها عينها في الخارج لا يقضي بخروجها عن معناها اذ لا يمنع
ذلك من ارادة الافراد منها فالحال في المقام على عكس المفرد المعرف فان صرف التعريف هناك الى الفرد يتوقف على قيام الدليل عليه باطلاق الكلي على الفرد
او جعل الطبيعة مرآتا لملاحظة جزئياتها على ما سيجيء بيانه انشاء الله كما ان صرف التعريف في الجمع المعرف الى الطبيعة بملاحظة الافراد من حيث اتحادها مع الطبيعة
ومرآتا لملاحظتها وايراد التعريف عليها من تلك الجهة حسبما قررناه هذا ولنتمم الكلام في المرام برسم امور احدها انه ربما يقال ان الاستغراق الوارد على المفرد
اشمل من الاستغراق الوارد على الجمع فان قولك لا رجل في الدار يفيد نفي الآحاد بخلاف لا رجال فيها ولذا يصدق الثاني مع وجود رجل او رجلين في الدار وكذا
قولك كل رجل يأتي فله درهم وكل رجال يأتوني فلهم كذا فانه لا يثبت في ذلك للرجل او الرجلين على الثاني بخلاف الاول وقد اختلفوا في المفرد المحلى بلام الاستغراق
ان المفرد اشمل من الجمع ام هما سيان في الشمول فذهب بعضهم الى الاول والمختار عند جماعة هو الثاني وهو المعروف بين المتأخرين وبه نص صاحب الكشاف
غيره من ائمة التفسير وهو المختار حجة الاول انه كما يكون استغراق المفرد بشموله لجميع الوحدات والافراد المندرجة تحت مدخول اللام كذا استغراق الجمع انما
يكون بشموله لجميع الجموع والوحدات الجمعية المندرجة تحت جنس الجمع ومن البين صدق الثاني مع تخلف الحكم عن الواحد والاثنين بخلاف الاول حسبما
ذكر في الاستغراق الحاصل في غير المعرف قال المحقق الشريف بعد ما نص على ان المفرد المعرف بلام الاستغراق يفيد استغراق الآحاد واما الجمع فلما دل على
الجنس مع الجمعية فلو اجري حاله في الاستغراق على قياس حال المفرد كان معناه كل جماعة جماعة لا كل واحد واحد فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كل جماعة انتهى
واورد عليه بوجوه منها انه لو كان معنى الجمع ما ذكر لزم التكرار في معناه فان الثلثة جماعة والاربعة جماعة فيندرج الثلثة فيها والخمسة كذلك فيندرج الثلثة
والاربعة فيها وهكذا الى ان يبلغ من حيث هو كله فانه ايضا جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق مع اندراج ساير المراتب المعتبرة فيه كالاربعة الاثنينية
الجماعة المعتبرة بكل من آحادها وبالمجموع من حيث هو مجموع لا بكل جمع جمع كما يستفاد من كلام المحقق الشريف وفيه ولا النقض بالاستغراق الوارد على
الجماعة كما في قولك اكرم كل جماعة من العلماء واعط كل جمع من القوم اذ لا ريب في صحة الاستعمال المذكور من دون تعسف فيه مع جريان الكلام المذكور فيه

حرفا بحرف وثانيا ان المستفاد من قولنا كل جماعة هو استغراق الجماعات لغيرها المتداخلة كما يشهد به ملاحظة العرف ولذا لا يتوهم فيه حصول التكرار فكذا الحال في الاستغراق المفهوم من الجمع المعرف ومنها انه لو سلم كون مفاد الجمع في المقام كل جمع فلا يمكن خروج الواحد والاثنين لان الواحد مع اثنين اخرين من الاحاد والاثنين مع واحد اخر منها جمع من الجموع داخل في الحكم فيعم الحكم لجميع الاحاد على نحو عموم المفرد ولا يتم ما ذكر من الفرق كذا اورد التفتازاني في شرح التلخيص ويدفعه ان اقصى ما يفيده ذلك ثبوت الحكم للوحدات في ضمن الجمع لا في نفسها بخلاف الاستغراق المتعلق بالمفرد فقولنا اكرم الرجل

الجميع

الذي يأتيني يعم الوحدات اجمع بخلاف قوله اكرم الرجال الذين يأتوني فانه لا يشمل ما اذا كان الجائي واحدا او اثنين وما ذكره من الوجه غير جار فيه على انه اذا عد الواحد والاثنين مع الاثنين او الواحد جمعا لم يصح اعتبارهما مع غيره جمعا اخر لما عرفت من عدم انفهام التكرار فيبقى ذلك الواحد والاثنين بعد ملاحظة سائر الجموع خارجا عنها الا ان يعد تلك الجماعات ربعا او خمسا ولا دليل عليه وقضية الاصل عدمه مضافا الى حصول فرق اخر وهو تعلق الحكم بنا على كونه مستغرقا للوحدات بخصوص كل من الاحاد وبنا على القول الاخر يتعلق الحكم بالجماعات فلا يكون الواحد والاثنين مناطا للحكم وانما يناط بالحكم بها في ضمن الجماعة ومنها انه انما يتم ذلك لو كان افادته الاستغراق بملاحظة وضع كل من اللام والجمع بالاستقلال بنا على افادة اللام للاستغراق ومدخوله للجمع ليكون ضم الاول الى الثاني مفيدا لاستغراق الجموع وليس كذلك بل افادته الاستغراق انما هي بوضع جديد متعلق بالهيئة التركيبية حسبما مر وليس مفاد ذلك استغراق في الجموع بل الاحاد كما سيجي بيانه بل لو لوحظ فيه كل من الوضعين بانفسهما كان المستفاد منهما اذن تعريف جنس الجمع دون استغراق الجموع كما مرت حكايته عن غير واحد من المتاخرين وفيه ما تقدم من ضعف القول بثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية بل ليس مفاد العموم من الجميع

الجمع المعرف

الا بملاحظة كل من وضع اللام والجمع حسبما مر بيانه تحجة القول الثاني على ما يستفاد من كلام جماعة من المتاخرين وجوه احدها التبادر فان المفهوم من الجمع المعرف بحسب العرف هو استغراق الاحاد دون الجموع كما يعرف ذلك من ملاحظة موارد استعماله ولذا نص جماعة بانسلاخه عن معنى الجمعية حيث لا تفاوت بين ما يستفاد منه وما يستفاد من الاستغراق الوارد على المفردات فان المفهوم من قولنا اكرم العلماء هو المفهوم من قولك اكرم كل عالم ثانيها نص جماعة من ائمة الفن عليه قال التفتازاني انه مما ذكره اكثر ائمة الاصول والنحو وصرح به ائمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو اني اعلم غيب السموات والارض وعلم ادم الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا والله يحب المحسنين وما هي من الظالمين ببعيد وما الله يريد ظلما للعالمين الى غير ذلك وذكر ان كلام الزمخشري في الكشاف مشحون بذلك حيث قال في قوله تعالى والله يحب المحسنين انه جمع ليتناول كل محسن وفي قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين انه نكر ظلما وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئا من الظلم لاحد من خلقه وفي قوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما اي ولا تخاصم عن خائن قط وفي قوله رب العالمين انه جمع ليشمل كل جنس مما سمي بالعالم ثالثها انه يصح بلا خلاف جائني العلماء الا زيدا وجائني القوم الا عمرا مع امتناع قولك جائني كل جماعة من العلماء الا زيدا بنا على ارادة الاستثناء المتصل ولو كان مفاد اللفظين واحدا لجاز ذلك في المقامين واورد عليه بانه لا شك في جواز استثناء البعض من الكل على نحو الاستثناء المتصل حسبما نص عليه المحققون من النحاة تقول رايت زيدا الا اصبعه وله علي عشرة الا واحدا ونحو ذلك مع عدم كون المستثنى من افراد المستثنى منه بل من اجزائه فلم لا يجوز ان يكون الاستثناء في المقام على الوجه المذكور ويدفعه ان من الظاهر ان قضية الاستثناء اندراج المستثنى في المستثنى منه سواء كان من قبيل اندراج الخاص تحت العام والجزء تحت الكل فيصح الاستثناء على كل من الوجهين الا انه اذا كان هناك عموم وارد على الكل كان الظاهر ورود الاستثناء على العموم دون ذلك الكل ولذا لم يجز اكرم كل جماعة من العلماء الا زيدا هذا بالنظر الى ما هو الظاهر من اخراجه عن العام واما اخراجه عن خصوصيات ما اندرج في العام فلا مانع منه نصا الا انه خارج عن ظاهر العبارة ومبنى الاستدلال على جواز استخراجه عن العام كما هو الظاهر من ملاحظة الاستعمالات لا على المنع منه على الوجه الاخر وان كان خارجا عن مقتضى الظاهر حسبما توهم وبهذه الوجوه وان ظهر كون المفهوم من الجمع المحلى استغراق الاحاد دون الجموع لكن لا يظهر منها الجهة الباعثة على افادته لذلك استفادة ذلك منه مع ان الدليل الاول الظاهر كونه مفاد الاستغراق الوارد عليه استغراق الجماعات دون الاحاد ولذا اختار جماعة كون الاستفادة المذكورة من جهة وضع جديد متعلق به ينسلخ باعتباره من معنى الجمعية وقد يشير اليه كلام المحقق الشريف حيث قال بعد ان ذكر كون مفاد الجمع المعرف استغراق الاحاد دون الجموع كانه قد بطل فيه معنى الجمعية لكنك قد عرفت وهن القول بثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية بكون افادتها الاستغراق من جهته كما زعموه وكذا القول بانسلاخه عن الجمعية اذ قد عرفت اطلاقه على الدرجة العليا من مراتب الجمع فهو في افادة الجمعية فوق سائر الجموع مما اطلقت على ما دونه من المراتب فكيف يصح القول بعدما فادته لمعنى الجمعية فالحق في المقام ان الاستغراق هنا متعلق باجزاء ذلك الجمع والوحدات المندرجة فيه وليس ذلك مستندا الى وضع اللام بل الجمع في نفسه مستغرق للاحاد المندرجة تحته سواء اطلق على اعلى مراتبه او على ما دونه من المراتب الى الثلثة الا انه مع اطلاقه على ما دون الكل من المراتب لا يندرج في العام لعدم استغراقه لجميع ما يصلح له بخلاف ما اذا اطلق على الدرجة العليا ومدخلية اللام في استفادة العموم منه انما هو من جهة دلالته على اطلاق الجمع على الدرجة المذكورة نظرا الى تعينه من بين المراتب وانصراف التعريف مع الاطلاق اليه وليس اللام بمعنى كل ليفيد عموم مدخوله وليس مفاده بحسب الوضع سوى الاشارة والتعريف حسبما مر القول فيه وح فتحقيق المرام ان الجمع في المقام انما اطلق على مرتبة واحدة من مراتبه اعني المرتبة العليا وليس فيه استغراق لمراتب الجمع اصلا بل ليس مفادا بلا لانه بلاحظ الاستغراق فيه بحسب الجماعات نعم لو كان موضوعا لجنس الجماعة حتى يكون مفادا مفاد لفظ الجماعة امكن فيه ذلك لكنك قد عرفت فساده وانه موضوع لصدق الجماعة وان دلالته على الكثرة والتعدد من قبيل دلالة الحروف ومعنا المستقل هو معنا الافراد فالتعريف وغيره من الضمائم انما يرد عليه دون معنا الحرفي فلا يعقل دلالته على العموم بحسب افراد الجماعة كما انه لا يعقل تعريفه بجنس الجماعة حسبما مر الاشارة اليه وكيف كان فالاستغراق الحاصل في المقام انما هو من جهة شمول الجمع للوحدات المندرجة فيه ولذا جعلنا العموم فيه من جهة استغراقه لاجزائه كما اشرنا اليه عند تحديد العام فهذا هو الوجه في استغراقه للاحاد دون الجموع وليس ذلك مستندا الى وضع تركيبي ولا قاضيا بانسلاخه عن الجمعية وليس في شيء من الادلة المتقدمة الدالة على استغراقه للاحاد دلالة على خلاف ذلك واقصى

ما يفيد ذلك

ما يفيد تلك الادلة كون مفاد اللفظ استغراق الاحاد دون الجماعات وهو حاصل بما ذكرناه فتبين بما بيناه ان الاستناد الى الوجوه المتقدمة في وضع للمعنى المذكور وليس في محله لما عرفت من عدم استناد التبادر الى نفس اللفظ وان الوجه فيه ما قررناه وكذا الحال فيما ذكره ائمة الفن من افادته عموم الافراد وجواز استثناء الواحد منه على ما مر ثانيها ان الجمع المعرف هل هو حقيقة في خصوص العموم الافرادي او يعمه والعموم المجموعي وجهان وقد نص بعض المتاخرين على كونه حقيقة في خصوص العموم الافرادي مجازا في غيره ونص المحقق الشريف بان الاول اكثر تداولا عن الثاني لكن لم يصرح بكونه حقيقة فيه مخصوصا ولم ار في كلماتهم تنصيصا على كونه حقيقة في خصوص الاول سوى من اشرنا اليه من متاخري المتاخرين ومن يحذو حذوه وظاهر ما حكاه المحقق الشريف عنهم من الحكم بان قول القائل للرجال عندي درهم اقرار بدرهم واحد للكل بخلاف قوله لكل واحد من الرجال عندي درهم فانه اقرار لكل رجل بدرهم يعطي تكافؤ الاحتمالين المذكورين عندهم حيث لم يحكموا باشتغال ذمته باكثر من درهم ولو كان المفهوم منه عندهم خصوص العموم الافرادي لنزله منزلة كل كما في المثال الثاني وربما ايا انصراف القول بكونه حقيقة في العموم الى العموم الاستغراقي وهو ضعيف لما عرفت من كونه اعم من الوجهين وما ذكر عنهم في مسئلة الاقرار اقوى شاهد عليه وكيف كان فالتحقيق كما عرفت كون افادته العموم من الجهة التي ذكرناه لا لوضعه لخصوص العموم حسبما توهمه الجماعة من المتاخرين وذلك اعم من كونه على وجه العموم الافرادي ليكون الحكم منوطا بكل واحد من الاحاد المندرجة فيه او مجموعيا يتعلق الحكم بالمجموع فكل من اللام ومدخوله حقيقة على كل من الوجهين فان ظهر من المقام او من الحكم المتعلق به احد الوجهين بني عليه ومن دونه يجوز وان احتمل الامران من غير ظهور ترجيح لاحد الوجهين من شواهد المقام لزم التوقف في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول الفقهية في مقام العمل ومنه ما ذكر من اقتضاء الاصل برائة ذمته من الزائد ودعوى اغلبية الاول بحيث يوجب ظنا بارادته غير ظاهرة نعم قد يتخيل كون ارادة العموم المجموعي اقرب الى اللفظ حيث اطلق الجمع على الدرجة العليا واشير باللام اليها فظاهر ذلك تعلق الحكم بمجموع الافراد فان ملاحظة كل منها على وجه يستقل في تعلق الحكم به اعتبار زائد يتوقف على قيام الشاهد عليه وان لم يكن فيه خروج عن موضوع اللفظ لكن يمكن ان يقال ان شيوع استعمال الجموع المعرفة على الوجه الثاني بما يؤدي ذلك ان لم نقل بزيادته عليه وكيف كان فالظ انه لا شاهد يعول عليه في المقام على ترجيح احد الوجهين مع عدم قيام شاهد هناك على التعيين ثالثها انه مع ارادة الجنس من الجمع المعرف هل يكون الحال فيه كالمفرد المعرف اذا اريد به الجنس فيعم الواحد والاثنين والثلثة وما فوقها لانسلاخه عن الجمعية او انه يعتبر فيه كون الجنس هنا في ضمن الجماعة فلو قال لله علي ان اتزوج الابكار او اركب الافراس او ان اشتري الجواري يحصل البر بالاتيان بما دون الثلث على الاول بخلاف الثاني اذ لا يحصل الوفاء الا بالاتيان بما فوق الاثنين وجهان وذكر بعض الافاضل وجهين في ارادة الجنس من الجمع المعرف احدهما ان يراد به جنس الجماعة لتكون الجنسية ملحوظة بالنسبة الى مفهوم الجماعة فانه ايضا من جملة الاجناس ثانيهما ان يراد به مطلق الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد ايضا ثم قال لكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد على ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم على القول بكونه حقيقة في العموم كما هو المشهور بكونه مجازا نعم يمكن ان يقال انه بعد هذا التجوز بارادة الجنس لا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي وانت قد عرفت وهن الوجه الاول وكذا الثاني فانه الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة لتصوير ارادة الجنس في المقام وهو في غاية البعد فان اسقاط معنى الجمعية وارادة نفس الطبيعة من اللفظ مع كونه مجازا كما اعترف به بعيد عن ظاهر الاستعمالات وقد عرفت ان الظاهر في حمله على الجنس هو ما مرت الاشارة اليه وح فيكون التعدد ملحوظا في معناه على ما هو مقتضى الجمعية غاية الامر ان يكون تعريف الافراد الملحوظة فيه من حيث اتحادها مع الطبيعة حسبما مر بيانه فلا يجوز في المقام ولا يحصل الامتثال الا بالاتيان به كذلك ولذا لو اوصى بشيء للفقراء او السادات وغيرهم من غير المحصور حيث لا يمكن ارادة العموم منها ويتعين حملها على الجنس لم يجز الدفع الى ما دون الثلثة كما نصوا عليه وكذا الحال في النذور والايمان وغيرها نعم لو قامت القرينة على قطع النظر عن ملاحظة الجمعية وانما اريد به حصول الفعل من ذلك الجنس وانما لوحظ فيه خصوص الجنسية دون غيرها اكتفي بالواحد وح فاما ان يكون ذلك بتخصيص الجمع بمطلق الجنس او اريد به اسناد الفعل المتعلق بالبعض الى الجماعة على نحو بنو فلان قتلوا فلانا وكلا الوجهين مجاز بعيد عن الظاهر عن الاستعمالات كما لا يخفى رابعها ان الظاهر مما ذكر من دلالة الجمع المعرف على العموم ان يكون متعلقا للنفي او النهي قاضيا بافادته سلب العموم اي رفع الايجاب الكلي الحاصل بالسلب الجزئي على حد النفي الوارد على سائر العمومات نحو قوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه وما كل برق لاح لي تستفزني الى غير ذلك لكن لا يساعده في المقام كثير من الاطلاقات فان الظاهر هو السلب الكلي ويمكن توجيهه بان النفي او النهي قد يرد على كل من جزئيات الجمع ليكون كل منها مناطا للنفي او النهي وقد يرد ذلك على العموم المستفاد منه سواء كان العموم الملحوظ فيه مجموعيا او افراديا وتوضيح المقام ان العموم الملحوظ في الجمع اما ان يكون مجموعيا او افراديا فعلى الاول يكون مفاده في المقام سلب الكلي الحاصل برفع بعضه وعلى الثاني فاما ان يكون السلب واردا على العموم او على كل واحد من جزئيات العام فعلى الاول يكون مفاده دفع السلب الكلي ايضا على نحو قولك ما رايت كل بكر في هذه البلدة وما زرت كل واحد من علمائها وعلى الثاني يكون مفاده سلبا كليا والظاهر من هذين الوجهين في المقام هو الثاني وان كان الظاهر من ورود النفي على لفظة كل وما بمعناها هو الاول وبذلك انه ليس في المقام ما يفيد المفهوم من لفظة كل وما بمعناها وانما مفاد الجمع هو خصوص الجزئيات المندرجة تحته فالاستغراق من احواله وصفاته من غير ان يكون هناك ما يفيد خصوص معنى الشمول ليرد النفي عليه كما هو الحال في النفي الوارد على كل وما يفيد مفاده فاذا تعلق حكم بالجمع على الوجه المفروض فقد تعلق بكل واحد من جزئياته سواء كان ذلك الحكم نفيا او اثباتا فكما يكون تعلق الحكم المثبت به حكما على كل من تلك الجزئيات فكذا الحال في النفي نعم لو لوحظ شمول الجمع نظرا الى اندراج جميع الاحاد في مدلوله وعلق النفي عليه صح ما ذكر من دلالته على سلب العموم الا انه لما كان اعتبارا زائدا لا يساعده ظاهر الاطلاق لم يتوقف على قيام شاهد عليه فان كان في المقام ما يستظهر منه كون المقصود من الجمع عموم الاحاد تعين كون المراد منه عموم السلب الا ان يقوم دليل على خلافه وان ظهر كون المراد منه العموم المجموعي دل على سلب العموم وان دار الامر بين الوجهين من غير ظهور ترجيح لاحد الجانبين تعين الرجوع الى الاصول الفقاهية حسبما بيناه في نوع ثبوتيا الاثبات

والقيد المفهوم من اللفظ هو السلب الجزئي وما يزيد عليه فغير مفهوم من اللفظ بل يتوقف على قيام شاهد عليه المقام الرابع في بيان الحال في المفرد
المعرف وقد عرفت وقوع الخلاف في افادته العموم وظاهر اي من كلماتهم وصريح المص فيما يأتي كون الخلاف في وضعه لخصوص العموم على ان يكون استعماله
في غيره مجازا فلا يكون موضوعا لما عدا العموم ولا مشتركا بين العموم وغيره واشتهر بينهم ... جدا كيف واستعماله في العهد مما لا مجال لانكار كونه على وجه
الحقيقة بل هو اظهر من ارادة الجنس والعموم قطعا ولذا يسبق اليه عند وجود المعهود وقد قيدوا افادة الجمع المحلى للعموم بما اذا لم يكن هناك عهد فيكون
الحال كذلك في المفرد بطريق اولى والذي يخطر بالبال في المقام ان الخلاف هنا نظير الخلاف في الجمع المحلى في تقديم تعريفه للافراد على تعريف الجنس بعد انتفاء
ظهور العهد فالمراد انه اذا لم يكن هناك عهد فهل ينصرف المفرد المحلى باللام مع الاطلاق الى تعريف الافراد ليفيد العموم كما في الجمع المعرف وانما ينصرف
الى تعريف الجنس فلا يفيد العموم والقول بوضعه لخصوص العموم على ان يكون هناك وضع متعلق بالهيئة التركيبية مغايرة لوضع اللام ومدخوله فاسد بانه
الاستغراق والقول بكون اللام موضوعة لكل ليفيد الاستغراق من ابعد الاوهام وحمل الخلاف الواقع بينهم على ارادة ذلك مع وضوح فساده من
قيام شاهد كلماتهم على ارادته في المقام بعيد جدا وغاية ما يستفاد من كلام القائل بكونه للعموم استفادة العموم منه عند الاطلاق وانتفاء العهد وهو لا
يأبى الحمل على ما قررناه غاية الامر ان يلحظ الخلاف على الوجه الاعم فلا حاجة الى حمله على ذلك الوجه الفاسد وكيف كان فلهم في المسئلة خلاف واقوال عديدة
احدها ما ذهب اليه غير واحد من المتأخرين من كونه حقيقة في تعريف الجنس في مقابلة العهد والاستغراق مجازا في غيره ثانيها انه حقيقة في العموم مجاز في غيره
حكي ذلك قولا حسبما نص عليه المص وقد حمل كلام القائل بافادته العموم على كونه موضوعا لخصوص العموم مجازا في غيره على حد سائر الصيغ المختصة ثالثها
القول بالاشتراك اللفظي بين العموم وغيره وهو الذي يلوح من المص بل قضية كلامه كما سيجيء حكاية الاتفاق عليه ممن لا يقول بوضعه للعموم خاصة
رابعها التفصيل بين ما يتميز الواحد منه بالتاء وما لا يتميز به فيفيد العموم في الاول دون الثاني وحكي القول به عن امام الحرمين خامسها التفصيل المذكور
بعينه الا انه الحق بما يتميز الواحد منه بالتاء ما يصح توصيفه بالوحدة كالدينار والدرهم فانه يصح ان يقال دينار واحد ودرهم واحد بخلاف نحو الذهب
والفضة اذ لا يقال ذهب واحد وفضة واحدة وحكي القول به عن الغزالي والمختار عندنا انه عند انتفاء القرائن وعدم حصول عهد في المقام انما يفيد تعريف
الجنس وينصرف اليه وذلك لما عرفت من كون اللام موضوعة للاشارة الى مدخولها وافادة تعريفه وقد عرفت ايضا ان اسامي الاجناس انما وضعت للطبايع
المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء وانما يجيء افادة الخصوصيات بملاحظة ما يطرؤها من الطواري واللواحق والمفروض ان الطاري الحاصل في المقام اعني
اللام لا يفيد سوى التعريف والاشارة فيكون مفاد اللفظين بملاحظة الوضعين هو تعريف الطبيعة نفسها حيث لم يلحظ امر اخر معها فيكون مفادها تعريف
الطبيعة من حيث هي اي مع قطع النظر عن كونها متحدة مع فرد خاص منها كما في تعريف العهد او مع جميع الافراد كما في الاستغراق والحاصل ان ما وضع له الاسم
الجنس هو الطبيعة لا بشرط شيء فيعم الوجوه الثلثة المذكورة حيث ان اللا بشرط يجامع الف شرط فيتم تعريفه على كل من تلك الوجوه من غير لزوم تجوز
الا ان كلا من الوجهين الاخيرين يتوقف على انضمام امر اخر يكون اللفظ بتلك الواسطة دالا عليه ويكون الاستغراق لتعريف والاشارة منصرفا اليه واما
ارادة الجنس فلا يتوقف على انضمام امر اليه اذ مجرد اللفظ كاف في الدلالة عليه ويكفي في عدم ارادة تلك الخصوصيات انتفاء ما يدل عليها فيكون مفاد اللفظ
ح بملاحظة وضع اللام واسم الجنس منضما الى ما ذكرنا هو الطبيعة من حيث هي على الوجه الذي بيّنا فليس مجرد وضع اللام للتعريف والاشارة ووضع
مدخولها المطلق الجنس قاضيا بكونه حقيقة في الجنس بالمعنى المذكور مجازا في غيره لما عرفت من كون الجنس الذي وضع اسامي الاجناس بازائه هو الطبيعة
المطلقة الحاصلة في صورة العهد والاستغراق ايضا اما الجنس المقابل لهما فهو مأخوذ على وجه اللا بشرط حاصل في صورة ارادة العهد عند اطلاقه على خصوص
المعهود وكذا في صورة ارادة الاستغراق فان اللا بشرط لا ينافي وجود الشرط غاية الامر ان تكون الخصوصية مدلولا عليها بامر خارجي لوضوح ان ما يدل على اللا بشرط
لا يفيد خصوصية الشرط والحاصل ان ملاحظة الوضعين المذكورين لا يقضي بكونه حقيقة في خصوص تعريف الجنس المقابل للعهد والاستغراق بل مقتضاه كونه
حقيقة في الاعم من الوجوه الثلثة غاية الامر انه لما كان اطلاق اللفظ على خصوص المعهود وعلى جميع الافراد متوقفا على ضم خصوصية اليه ولم يكن نفس اللفظ
دالا على تلك الخصوصية لوضعه للمعنى المشترك توقف الدلالة على كل منهما على قيام قرينة دالة عليه بخلاف الحمل على الجنس المقابل لهما فان عدم قيام الدليل
على اطلاق اللفظ على احدى الخصوصيتين المذكورتين كاف في افادته فتبين بما قررنا ان المفرد المعرف حقيقة في القدر المشترك بين الوجوه الثلثة الا انه ينصرف
عند الاطلاق الى الجنس والظ ان ما اخترناه من كونه حقيقة في الاعم مختار جماعة من الاعلام كما يستفاد من كلماتهم قال بعض الافاضل ان طريقة قدمائهم
الجنس المعرف باللام الى ما يقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد انتهى وكيف كان فحمل اللام على
الجنس في المفرد المعرف متقدم على حمله على العهد والاستغراق وان كان الحمل على العهد مقدما عليه مع وجود المعهود اذ هو اظهر من غيره كما في الجمع المعرف الا
ان صحة الحمل عليه موقوف على وجود المعهود ولا يعقل الحمل عليه من دونه فهو في الحقيقة مصحح للحمل على العهد لا قرينة على الحمل عليه كما مرت الاشارة اليه وسيجيء
ايضا ثم هذا والقول بكونه للعموم يتوقف على القول بتعلق وضع خاص باللام الداخلة على المفرد يفيد الاستغراق من جهته والقول بحصول وضع للهيئة
للهيئة التركيبية حسبما قررناه للقول بوضع الجمع المعرف لخصوص العموم وهو مع بعده عن الظ مدفوع بالاصل مضافا الى قضاء التبادر بخلافه اذ لا
يتبادر من المفرد المحلى مع الاطلاق الا الطبيعة المطلقة المعرفة بواسطة الاشارة ويشير اليه ايضا عدم صحة الاستثناء منه مطردا ولو كان موضوعا للعموم
لما كان فيه لاطراد جواز الاستثناء منه حجة القول بوضعه لتعريف الجنس خاصة وكونه مجازا في ارادة العهد والاستغراق وجوه احدها ما اشار اليه بعض المتأخرين
على نحو ما اشرنا اليه من ان ذلك قضية وضع اللام للاشارة والتعريف ووضع اسماء الاجناس للطبايع المطلقة حسبما مر الكلام فيها فيكون مفاد اللفظ
المذكور بملاحظة الوضعين المفروضين هو تعريف الجنس ودعوى طرو وضع اخر متعلق بالهيئة التركيبية يفيد الاستغراق من جهته خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا بدليل واورد عليه انه لا ريب في حصول وضع متعلق بالهيئة التركيبية بين اللفظين من جهته ولا ريب ايضا في حصول الخصه

في الجملة فاستعمالها

في الجملة في استعمالها على كل من الوجوه الثلثة المذكورة من الجنس والعهد والاستغراق واحتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم
بالنسبة الى شيء منها والقول الاخير بان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة اللا بشرط فاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة بالنسبة الى الهيئة التركيبية وانت
خبير بوهن الايراد فان تركيب اللام مع مدخوله ليس الا كسائر التراكيب والوضع المتعلق به كلي نوعي يندرج فيه هذا التركيب ايضا ولا داعي الى التزام وضع
شخصي يتعلق بهذا التركيب الخاص حتى يحتمل ان يكون خصوصية الدلالة على الاستغراق او غيره حاصلة من جهته وليس مفاد الوضع العام المتعلق بالتراكيب
سوى الترخيص المتعلق بتراكيب الالفاظ بعضها مع بعض وضم بعضها مع اخر لحصول المعاني المركبة من ذلك نعم قد يلاحظ في بعض الهيئات معنى اخر ضم
الى معاني المفردات كالنسبة الاضافية الملحوظة في وضع الاضافة والنسبة التوصيفية في التوصيف ونحو ذلك وهو غير متحقق الحصول في المقام وقضية الاصل
عدمه ومقتضى الترخيص المطلق في التركيب ليس الا ضم معنى التعريف الى معنى الجنس فما ذكره من ان اصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة بالنسبة الى الهيئة التركيبية
كما ترى اذ ليس المقصود اثبات مفاد الهيئة التركيبية من جهة ذلك الاصل بل المقصود ان قضية الاصل حمل اللفظين على معناهما الموضوع له وقضية التركيب
المرخص فيه صحة ضم احدهما الى الاخر وجواز ارادة المعنى المركب كما هو قضية الترخيص الحاصل في سائر التراكيب وتعلق وضع خاص بتلك الهيئة غير معلوم
فالاصل عدمه ولو تحقق هناك وضع خاص متعلق ايضا فيما تعلق به لئلا يصح اجراء الاصل بالنسبة اليه ومن الغريب ان المورد المذكور لا زال يتمسك في دفع
المعاني الزائدة بالاصل بالنسبة الى الهيئات بعد تعلق الوضع بها كما نص في دفع اعتبار الفورية فيما وضع له هيئة الامر الى غير ذلك من سائر الابواب فكيف لم يعول
عليه في المقام الثاني تبادر تعريف الجنس من المفرد المعرف عند الاطلاق من دون ان يتردد الذهن بينه وبين العهد والاستغراق وذلك دليل على كونه حقيقة
فيه مجازا في غيره الثالث عدم صحة الاستثناء منه مطردا فلا يقال جائني الرجل الا البصري واكرم الرجل الا الفساق الى غير ذلك ولا يذهب عليك ان شيئا من الوجوه
المذكورة لا ينافي ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس بمعنى المطلق الشامل لاطلاقه على المعهود والاستغراق والجنس المأخوذ في مقابلتهما فانا نقول بانصرافه
عند استعماله الى الجنس المأخوذ على الوجه الاول الى خصوص الاخير حسبما قررناه وهو الوجه في تبادره منه فلا يفيد وضعه له بالخصوص وغاية الامر ما يقتضيه عدم
اطراد الاستثناء عدم وضعه للعموم ونحن نقول به ايضا وما ذكره في الوجه الاول من الرجوع الى الاصل هو في الحقيقة دليل على المختار حسبما بيّناه والاحتجاج
به على القول المذكور مبني على الخلط بين مفادي الجنس على الوجهين المذكورين هذا وقد يتخيل في المقام انه لا تجوز هنا بالنسبة الى اللام في شيء من الاطلاقات
المذكورة لكونها موضوعة لتعريف مدخولها والاشارة اليه وهو حاصل في كل من الوجوه المذكورة وانما التجوز في المقام عند استعمال المفرد المعرف في العهد
او الاستغراق والعهد الذهني في مدخول اللام لكونه حقيقة في مطلق الجنس حسبما تقرر من وضع اسامي الاجناس لنفس الاجناس والطبايع المطلقة
فاستعمالها في الفرد المعين او في جميع الافراد او الفرد المنتشر مجاز لضم الخصوصية المذكورة الى مفادها بنفس الكلمة ولان ارادة اي من المعاني المذكورة منها
متوقفة على قيام القرينة سوى ارادة الجنس وذلك شاهد على المجازية وحيث لا تجوز بالنسبة الى الاداة حسبما قررناه فالتجوز في مدخولها وضعفه مما قررناه
فان ما وضع له اسامي الاجناس هو الطبايع المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء ومن المقرر ان الماهية اللا بشرط يجامع الف شرط فاطلاقه على الماهية المطلقة
المقيدة لا يقضي بخروج اللفظ عن موضوعه اذا كانت الخصوصية مرادة من الخارج لا من نفس اللفظ حسبما قررناه في اطلاق الكلي على الفرد كما هو الحال
في معظم استعمالات الكليات فانها في الغالب انما تطلق على المفاهيم المقيدة مع انه لا تجوز فيها كما هو ظ من ملاحظة استعمالاتها وقد مر تفصيل القول
فيه ومن ذلك موضع الكلام في المقام فان من تامل في استعمالات لفظ في المخاطبات الجارية يكاد يقطع بكون استعماله على وجه الحقيقة حين اطلاقه على
المعهود كما في قولك يا ايها الرجل او اكرم هذا الرجل واشتر بدنلنا الرجل ونحوها من الاستعمالات الشايعة المتكثرة وكذا الحال في اطلاقه على جميع الافراد
والفرد المنتشر عند التم في المقام فالجنسية الملحوظة في وضع المادة اعم من الجنس الملحوظ في المقام فان المراد بالجنس هناك ما يعم ما اذا اريد به العهد والاستغراق
او العهد الذهني ايضا بخلاف ما يراد من الجنس هنا فانه يقابلها فالجنسية على الوجه الثاني ملحوظة بشرط لا لعدم اجتماع ارادتها مع ارادة احد المعاني المذكورة
بخلاف الجنس الملحوظ في الوجه الاول فانه مأخوذ على وجه اللا بشرط فيعم كلا من الوجوه المذكورة وما ذكر من توقف فهم تلك المعاني على ضم القرينة فيكون
شاهدا على مجازيته فيها اوهن شيء وذلك لان ضم احد القيود المذكورة الى الطبيعة المطلقة وكون الطبيعة اللا بشرط حاصلة مع احد الشروط المعينة لا بد
له من دليل يدل عليه فان مجرد اللفظ الموضوع للطبيعة المطلقة لا يدل عليه فلا بد اذن من قرينة تدل على كون تلك الطبيعة المطلقة مقترنة بواحد منها
حاصلة معها كما هو الحال في اطلاق الكلي على الفرد في ساير المقامات فانه لو لم يقم دليل على اطلاق الكلي على الفرد لم يحمل اللفظ الا على الطبيعة المطلقة اذ
لا يزيد مدلول اللفظ على ذلك فان قلت اذا كان نفس مدلول اللفظ لا يزيد الا على ذلك ولا يفيد سوى ارادة الطبيعة المطلقة كان ارادة ما سوى ذلك منه
خروجا عن مقتضى وضعه فيكون مجازا فاذا كان الالفاظ الخالية عن اللام والتنوين موضوعة لنفس الاجناس كان مفادها بعد ضم اداة التعريف هو الجنس
المعرف لا غيره من العهد والاستغراق او غيرهما فلا محالة يكون اطلاقه مجازا قلنا انما يتم ذلك لو اريدت تلك الخصوصيات من المراد من اللفظ وليس كذلك بل
انما تراد تلك من القرائن المنضمة ولا يراد من اللفظ الا نفس الطبيعة نعم مراد المتكلم هو الطبيعة المقيدة وقد اطلق اللفظ عليها لكن نفس الطبيعة مدلول
لنفس اللفظ والقيد مستفاد من القرائن المنضمة اليه حسبما فصل الكلام فيه في بيان اطلاق الكلي على الفرد وبينا ان الاستعمال المفروض على وجه الحقيقة
وان اطلق اللفظ على خصوص الفرد اذا كان ذلك من حيث اتحاده مع الطبيعة وانطباقها عليه مع كون الخصوصية مفهومة من الخارج حجة القول بكونه للعموم
وجوه تأتي الاشارة الى وجهين منها في كلام المص قوله لنا عدم تبادر العموم منه لا يخفى انه لو تم الاستدلال المذكور لافاد كونه مجازا في العموم فان عدم التبادر
من امارات المجاز وح ينافي ذلك ما سيصرح به من كونه حقيقة في العموم قطعا وانما الكلام في كونه حقيقة فيه خاصة وانه حقيقة فيه وفي غيره ايضا ويمكن
توجيهه بان المقصود عدم تبادر العموم منه على وجه يعلم انه المراد وهو يفيد عدم كونه حقيقة فيه بخصوصه سواء كان مجازا فيه او مشتركا بينه وبين غيره قوله
لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا اراد بذلك الدلالة على عدم وضعه للعموم خاصة سواء كان مجازا فيه او مشتركا بينه وبين غيره حيث لا يجري طرد الاستثناء

ح بالنسبة الى معنا الاخر فلا ينافي ذلك ايضا ما سيجيء من اعترافه بوضعه للعموم في الجملة ويمكن الايراد عليه بان عدم اطراد الاستثناء ان كان مع الخلو
عن القراين افاد عدم وضعه للعموم اصلا اذ لو كان موضوعا للعموم لجاز ارادة العموم منه في كل موضع خال عن القرينة فيصح الاستثناء ويكون ذلك قرينة
معينة لاستعماله في العموم وان كان مع وجود القرينة لم يكن فيه دلالة على عدم وضعه للعموم اصلا ضرورة عدم صحة الاستثناء بعد قيام القرينة على عدم
ارادة العموم ولو كان اللفظ موضوعا للعموم نعم قد يتضح الاستدلال بذلك على ما هو المختار من كونه موضوعا للاعم اذ ليس معنا الموضوع له خصوص
العموم فلا يطرد صحة الاستثناء بالنسبة اليه وانما يتبع ذلك خصوص المقامات هذا وقد يستدل على القول المذكور بوجوه اخر موهونة منها انه لو كان
للعموم لما صح ان تقول اكلت الخبز وشربت الماء وقد اكل خبزا واحدا وشرب شربة من الماء فانه مع تمثاله الوضع يتوقف صحة الاستعمال على وجود العلاقة بينهما
وحيث لا علاقة بينهما كما هو الحال في ساير العمومات اذا اريد بها الواحد حسب ما فصل في محله يتعين كونه غلطا وهو ما ذكرناه من الملازمة والتالي باطل
قطعا فكذا المقدم واورد عليه بان غاية ما يلزم من ذلك عدم صحة ذلك حقيقة واما جوازه مجازا فلا مانع منه لقيام القرينة عليه حاصلة في المقام لوضوح
عدم تمكن احد من كل كل خبز وشرب جميع الماء واورد عليه بعض الافاضل بان المقام محل تامل لوضوح ان صحة التخصيص المذكور محل تشاجر بين الاصوليين
وتحقق قوم ذهبوا الى المنع منه واشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام كما سيجيء بيانه ثم واستندوا في المنع الى استهجان العرف وعدم وجود العلاقة
المعتبرة فلو كان المفرد المعرف عاما كان ما ذكر منه جائحة لك وكان مستهجنا في العرف خاليا عن العلاقة المعتبرة على ما ذكروه بل لو قلنا بجواز التخصيص
المذكور فلا اقل من كونه لك محلا للخلاف مورد اللالتباس ممنوعا عند الجماعة مع جواز الاستعمال المذكور عند الكل بل قضاء ضرورة اللغة به بحيث لا مجال
لاحتمال المنع منه فكيف يبنى على الوجه المذكور المختلف فيه بل الممنوع منه عند المحققين فالاتفاق على صحة التعبير المذكور مع ظهور الخلاف في صحة
التخصيص الى الحد المذكور دليل على عدم استناد جوازه الى ذلك فيكون شاهدا على عدم وضعه للعموم ويوضح ذلك ان العبارة المذكورة بناء على
كون المفرد المعرف للعموم بمنزلة قولك اكلت كل خبز وشربت جميع المياه ومن الواضح استهجان الثاني في العرف وعدم جريانه في الاستعمالات والمنع منه
عند الجماعة بخلاف الاول لجريانه في الاستعمال وعدم استهجانه اصلا وعدم توهم احد منع له المنع منه فهو اقوى دليل على الفرق وليس الا من جهة افادة
الثاني للعموم دون الاول كما هو المدعى ويدفعه انه انما يتم ذلك لو انحصر طريق التجوز فيه في التخصيص كما في المثال المذكور واما لو امكن التجوز فيه بغيره
كارادة الجنس او العهد فلا مجال للايراد المذكور اصلا ولا خلاف لاحد في جواز استعمال المفرد المعرف في كل من المعنيين وان اختلفوا في اختصاصه وضعا بالعموم
على ما يراه اي من ظاهر كلماتهم وهذا هو الوجه في الاتفاق على جواز الاستعمال المذكور مع وضوح الخلاف في جواز التخصيص بالاكثر فالاحتجاج المذكور ضعيف
جدا على انه مع الغض عما ذكرناه القول بصحة البناء المذكور فيه ولا يقتضي نفي كونه حقيقة في العموم مطلقا اقصى الامر انه يفيد عدم وضعه لخصوص العموم فلا
ينافي ما اخترناه من وضعه للقدر المشترك فان كان المقصود بالاحتجاج بيان ذلك فلا كلام وان اريد به نفي كون اطلاقه مع ارادة العموم حقيقة مطلقا فهو موهون
جدا على انه يمكن الايراد عليه بانه لا مانع من القول بكونه موضوعا للعموم بكون الاستعمال المذكور مجازا وما ذكره من منع اطلاق العام على الواحد على فرض
تسليمه انما يتم اذا كان على وجه سبيل التخصيص ولا مانع من القول لكون اللام بحسب وضعه للاستغراق ويستعمل في الجنس على سبيل المجاز لعلاقة بينهما ان
كلا منهما انما يراد به تعريف مدخوله كيف وجواز ارادة الجنس من المفرد المعرف حقيقة او مجازا مما لا خلاف فيه وان اختلفوا في اختصاصه وضعا بالعموم على ما
يتراءى من ظاهر كلماتهم ومنها انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع المعرف وتاكيده به وهو غير جائز اذ لا يقال رايت الرجل العدول او ذهب الفقيه كلهم وفيه انه
قد يكون من جهة مراعاة المشاكلة اللفظية قوله لجواز وصفه بالجمع الخ توضيح الاستدلال انه قد وقع توصيف المفرد المحلى بالجمع المعرف في كلام من يعتد
بشانه من العرب حسب ما حكاه الاخفش من العبارتين المذكورتين فيفيد ذلك جواز توصيفه به حيث ان الجمع المحلى يفيد العموم كما مر فكذا المفرد والا لم
يحصل المطابقة بين الموصوف والصفة قوله لصحة الاستثناء منه يمكن ان يريد به جواز الاستثناء منه مطردا فانه دليل الوضع للعموم وقد يراد به صحة
الاستثناء منه في الجملة بدعوى كون ذلك ايضا دليلا على الوضع للعموم او يجعل ذلك دليلا على استعماله هناك في العموم ويتم ما هو الكلام في كونه حقيقة
بان الاصل في الاستعمال الحقيقة قوله بالمنع من دلالته على العموم كانه يريد بذلك ان العموم الحاصل في المفرد على القول به انما يكون بدلالته على كل فرد
وعموم الجمع انما هو بدلالته على مجموع الافراد ولا تطابق بينهما ولو قلنا بعموم المفرد فلا بد من التوجيه في تطبيق الوصف على الموصوف على كل حال ومع ذلك يبقى
فيه دلالة على المدعى لعدم انحصار الوجه في التوجيه وقد يتراءى من ظاهر تعبيره ان المراد بما ذكره في سند المنع ان بناء العموم هو الدلالة على كل فرد اذ العام هو اللفظ
المستغرق لجميع ما يصلح له ومدلول الجمع هو مجموع الافراد حيث اطلق الجمع في المقام على اعلى مراتبه ودلالته على خصوصيات الافراد المندرجة تحته من قبيل
دلالة الكل على اجزائه وليس ذلك من قبيل دلالة العام فلا دلالة في توصيفه به على عموم المفرد اذ لا عموم فيه كذلك حتى يفيد العموم في موصوفه وضعفه ما
عرفت من دلالة الجمع المحلى على العموم وان مبنى العموم يعم الوجهين ولذا ذهب المعظم الى عموم الجمع من غير خلاف يعتد به كما مر قوله بانه مجاز لعدم الاطراد ان
بذلك ان مجرد صحة الاستثناء في بعض الفروض لا يفيد الوضع للعموم بل عدم اطراده كما في المقام يفيد خلافه اذ لو كان موضوعا له لاطرد ذلك في جا الا
في ساير الموارد لصحة الاستثناء من العام في كل مقام قوله فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد به بان التحقيق ان عموم الجمع على نحو عموم المفرد
فمعنا الجمع المحلى هو كل واحد من افراد مفرده كما ان عموم المفرد هو كل واحد منه ولذا اختار بعضهم ثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية في الجمع المحلى
مفيد لذلك كما مرت الاشارة اليه وقد يورد عليه بان القول بحصول وضع جديد للجمع المحلى يفيد بسببه العموم الافرادي بعيد جدا بل فاسد ظاهرا حسب ما
مر بيانه وانما يفيد العموم الافرادي من جهة تعلق الحكم بكل واحد من الجزئيات المندرجة تحت الجمع اندراج الجزء تحت الكل حيث اطلق الجمع على مرتبته العليا
فتعلق الحكم بكل واحد من الاحاد المندرجة فيها واضح فالمراد بالجمع هو مجموع الافراد التي هي المرتبة العليا من الجمع وعموم الحكم انما هو بالنسبة الى جزئيات
مفرده المندرجة فيها حيث تعلق الحكم بكل واحد منها فشمول الحكم لكل واحد من الاحاد لا ينافي استعمال الجمع بنفسه في المجموع والتوصيف في المقام انما

يلاحظ بالنسبة

يلاحظ بالنسبة الى معنا الافرادي ولا يراد به سوى مجموع تلك الاحاد والعموم الافرادي انما يجيء من ملاحظة التركيب وتعلق الحكم به ولا ربط له بالتوصيف
حتى يجعل ذلك مصححا للتوصيف بالجمع وفيه نظر المذكور في الاصل بعد الايراد وبه نعم من غير ذكر وجه قوله انه لا مجال لانكار افادة هذا الكلام
في ذهابه بعد انكاره كون المفرد المعرف من الفاظ العموم الى اشتراكه لفظا بين الاستغراق او العهد والجنس وقد عرفت وهنه وكون الاستعمال الواقع على كل من
الوجوه الثلثة على سبيل الحقيقة هو انما لكن لا من جهة الاشتراك اللفظي بل من جهة الاشتراك المعنوي وحصول ما وضع له اللفظان اعني اللام ومدخوله
كما مر تفصيل القول فيه قوله وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف فيه الا انه اخذ له الدلالة على كون الاستغراق مدلول اللام وحده وانما هو منه
بازائه وقد عرفت انه لا وجه له وان الاستغراق حاصل بمعونة المقام وان نفس الاستغراق مما لا يستعمل فيه اللفظ قطعا كما هو الحال في ارادة الجنس والعهد نعم
يحصل من ضم اللام الى مدخوله معنى يكون مستغرقا للاحاد المندرجة فيه هذا بالنسبة الى الجمع اما المفرد فعلى احد الوجوه فيه ويتوضح المقام ان ارادة
الاستغراق من المفرد المعرف يتصور على وجوه احدها ان يكون الهيئة التركيبية والمجموع المركب من اللفظين موضوعا لافادة الاستغراق على ما مر نظيره في
الجمع ثانيها ان يكون اللام الداخل عليه بمعنى كل ويكون قولك تعالى بمنزلة تعالى كل رجل فيكون التعريف فيه لفظيا حسب ما مرت الاشارة اليه في كلام بعض الائمة
او يقع ح يكون مفاده مفاد كل من حيث حضور الكل في الذهن والاشارة اليه فيكون ذلك سببا مفيدا للتعريف وقد مر نظيره في الجمع ايضا ثالثها ان
يكون المراد من مدخول اللام هو الطبيعة المطلقة من حيث كونها مرآتا للاحاد المندرجة تحتها نظرا الى القرينة الدالة عليه ويكون اللام الداخل عليها
اشارة الى الطبيعة المذكورة وعنه تعريفا لها من تلك الحيثية فيكون مفاده هو تعريف الاحاد من معنا الطبيعة الملحوظة على الوجه المفروض عين مفاد الفرد
رابعها ان يطلق الجنس المدخول للام على جميع الاحاد كما انه يطلق في المعهود على فرد او افراد معهودة فيكون اللام ح اشارة الى خصوص تلك الافراد
وتعريفها كما هو الحال في تعريف العهد من غير لزوم مجاز في اللام ولا في مدخوله خامسها ان يكون المراد من مدخوله نفس الجنس والطبيعة المطلقة
لا بشرط شيء ولكن قامت القرينة على اطلاق تلك الطبيعة على جميع الاحاد المندرجة تحتها فيكون اللام تعريفا للطبيعة بالذات ولتلك الاحاد بالعرض
بملاحظة اطلاقها عليها سادسها ان يكون اللام لتعريف نفس الطبيعة كغيرها من المقامات لكن تقوم هناك قرينة خارجية على الاستغراق وحصول تلك
الطبيعة في ضمن الاحاد من غير ان يراد من لفظ الجنس المذكور بوجه من الوجوه فلا يكون الاستغراق من مدلول المفرد اصلا وانما هو مدلول خارجي حاصل
من القرينة من غير ان تفيد القرينة استعمال اللفظ فيه ولا اطلاقه عليه قوله ان القرينة الحالية قائمة الخ البيان المذكور سيما بملاحظة ما تقدم
يعطي كون مراده كون العموم المحمول عليه هنا من جهة حمل اللام على الاستغراق وحملا للمشترك على احد معانيه فيكون عموم المفرد ح استغراقيا وضعيا كساير
الفاظ العموم الا ان الفرق اشتراكه هنا بين العموم وغيره وتعيين الاول من جهة القرينة بخلاف غيره من الفاظ العموم فلا يندرج اذن في المطلقات لينصرف
الى الافراد الشايعة حسب ما سيجيء الكلام فيه وهو ضعيف وما يذكره في بيانه غير منجه كما سيجيء الاشارة اليه في قوله غالبا اشارة الى عدم افادته العموم
في بعض المواضع مما يقع مدلقا للامر او لشهادة العرف بحصول الامتثال به واذا وقع متعلقا للنهي افاد العموم لعدم حصول ترك الطبيعة الا بتركها في ضمن
جميع الافراد مضافا الى شهادة فهم العرف بارادة ذلك وتوقف حصول الامتثال عندهم على ذلك واذا وقع متعلقا لساير الاحكام كالحلية والطهارة
وعدم الانفعال بالنجاسة ونحوها افاد العموم بالنظر الى دليل الحكمة حسب ما اشار اليه ويمكن ان يرد بان استفادة العموم منه في مقام الامر ايضا اذ ليس المقصود بها
الطبيعة في ضمن فرد معين اذ لا تعيين ولا في ضمن فرد ما على سبيل الابهام والاجمال لخروج الكلام منه عن الافادة بل المقصود انها في ضمن اي فرد كان
غاية الامر ان يكون العموم فيه بدليا فاستفادة العموم حاصلة في المقامين غير ان العموم هنا بدلي وفي غيره استغراقي والظاهر ان المفصل المذكور وقائل بذلك ايضا
والمصنف ايضا يقول به فالخلاف في المعنى مما الكلام في التسمية والحق ان يقال ان متعلق الاحكام الشرعية انما هي الطبايع من حيث اتحادها مع افرادها وكونها
كونها عنوانات لمصاديقها من غير ان يكون الافراد بنفسها متعلقا للاحكام بل من حيث اتحادها مع الطبيعة حيث ان الامر قد تعلق بالطبيعة من الحيثية المذكورة
حسب ما اشرنا اليه ح فاما ان يتعلق الامر بها من حيث اتحادها مع فرد خاص او مع فرد ما او جميع الافراد وحيث لا سبيل الى الاول لانتفاء العهدية والجهة
المعينة وعدم حصول فائدة في الثاني يتعين الثالث وليس ذلك قاضيا باستعمال اللفظ في العموم بل انما يفيد كون المراد من تعليق الحكم على الطبيعة هو
الطبيعة الحاصلة في ضمن كل فرد من افرادها فيكون اعتبار الحكم المذكور مكملا للمراد دالا على العموم من دون ان يكون ذلك مرادا من اللفظ ويحتمل القول
بكون الحكمة المذكورة قرينة على ارادة ذلك من اللفظ بان يفيد كون المراد من اللفظ الدال على الطبيعة هو الطبيعة من حيث اتحادها مع كل من الاحاد ولا
مجاز ايضا كما عرفت الحال فيه مما مر فان ذلك ايضا من اطلاق الكلي على الفرد مع كون الخصوصية امرا خارجيا وهذا هو الاظهر وكيف كان فالعموم المستفاد من الوجه
المذكور لا يتعدى الافراد الشايعة بل انما يفيد في الاعداد دون النادرة بل ينصرف الى ما يقتضيه خصوص المقام كما اذا وكله في شراء العبد فان ذلك التوكيل انما
ينصرف الى ارادة العبد السليم الخالي من العيوب مع ان لفظ العبد في نفسه يعم ذلك وغيره وهذا في الحقيقة خارج عما نحن بصدده لرجوعه الى فهم خصوصيته
من خصوص المقام لا باعتبار اللفظ في نفسه كما هو الملحوظ من انصراف المطلق الى الافراد الشايعة ولنتبع الكلام في المقام بذكر امور احدها انه يجري في
الجمع المضاف والمفرد المضاف ما ذكرناه في الجمع المعرف والمفرد المعرف فكما ان الجمع المعرف يفيد العموم فكذا الجمع المضاف والنادر الحاصل هناك ثم هنا ايضا
الا ان العموم في الجمع المعرف بالنسبة الى افراد الجمع وهنا الى افراد المقيد بالمضاف اليه والتحقيق فيه نظير ما ذكرنا في الجمع المعرف فان التعريف كما يحصل باللام
كذا يحصل بالاضافة وكما ان التعريف قد يكون بتعريف الجنس وقد يكون بتعريف العهد وقد يكون بالاستغراق فلما كان الجمع اسما للوحدات حسب ما عرفت كان
المرتبة المستغرقة من الجمع هي الدرجة العليا منه حسب ما مر لزم انطباق التعريف عليها الى اخر ما ذكر واما على القول المذكور في الجمع فينبغي القول بوضع الهيئة التركيبية
هنا للعموم فينبغي القول بتعلق وضع خاص لاضافة الجمع نظرا الى زيادة ذلك في معناها على غيرها من الاضافات وهو ايضا بعيد بين النحو المذكور اذ ثبوت وضع خاص
للاضافة المفروضة خلاف الاصل والظاهر ثم ان قضية ما ذكرناه بيان الحال اختصاص القول بالعموم بالجمع المضاف الى المعرفة ليحصل به تعريف المضاف اذا الاضافة

الى النكرة فلا يجري فيه الوجه المذكور فان عدم افادته للعموم ولو قيل بكون دلالته عليه من جهة الوضع التركيبي فرابق بتعميم الحكم للامرين وقد
يشعر الخروجات لطلاق بعضهم بكون الجمع المضاف للعموم كما في كلام شيخنا البهائي في الزبدة وغيرها فما يحتج عليه بالتبادر ولكل خبير بان التبادر في العرف خاص بالعرف
ومنع التبادر بالنسبة الى المضاف الى النكرة ممنوعة والمسلم منه انما هو بالنسبة الى المضاف الى المعرفة وليس مستندا الى نفس اللفظ ليفيد الوضع وانما هو مستند
الى ما ذكرناه من الوجه حسبما مر القول فيه اقتضى ما يسلك في المضاف الى النكرة هو الاطلاق او الراجع الى العموم في كثير من المقامات من جهة دليل الحكمة لا ربط
له بالمقام والحق في المفرد المضاف ما ذكرناه في المفرد المعرف بالاداة ثانيها انه قد يتوهم ان نقصر المطلق الى الشايع بحصول النقل وكون اللفظ منقولا في العرف الى
خصوص ما يعم الافراد الشايعة وهجر من المعنى العام الشامل للجميع نظرا الى تبادر غيرها منه في العرف فيكون حقيقة عرفية في الشايع مجازا في غيره اخذا بمقتضى
العلامتين فلا بد اذن من الحمل عليه لتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية الفقهية قطعا وانصراف كلام الشارع اليه مع دورانه بين الامرين لتقديم العرف على اللغة حسبما
قرر في محله وهذا الوجه ... سديد اذ دعوى كونه مجازا في المعنى العام وحصول الهجر بالنسبة اليه مما ينافيه صريح العرف كيف ولو كان كذلك لم يكن هناك فرق بين العمومات والمطلقات
اذ العموم انما يعرض اللفظ بالنسبة الى ما وضع له باداته ودعوى دلالة التبادر على كونه حقيقة في خصوص الشايع وعدم تبادر المعنى الاعم منه وصحة التبادر على كونه مجازا
فيه فاسدة اذ التبادر في المقام ليس مستندا الى نفس اللفظ بل من جهة غلبة الاطلاق فهو نظير تبادر المجاز الراجح على الحقيقة بملاحظة الشهرة فلا يكون علامة على الحقيقة
ولا علامة على المجاز حسبما قررناه ومع الغض عن ظهور ذلك في المقام تجري الشك في استناده الى اللفظ او الغلبة الظاهرة كاف في دفع ذلك لاصالة عدم النقل ودعوى
ان الاصل في التبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ وكونه امارة على الحقيقة على اطلاقها فاسدة بل الاصل في المقام قاض بخلافه لظهور حصول الشهرة الباعثة
على الفهم فالاصل عدم حصول سبب اخر يستند الفهم الى الوضع وقد يبين ذلك في محله ويظهر من بعض الافاضل القول بثبوت الوضع الجديد العرفي لخصوص ما يعم
الافراد الشايعة من غير هجر المعنى القديم الشامل للجميع فيكون اللفظ مشتركا بين المعنيين اذ حصول الشهرة لا تستعمل في خصوص الجامع بين الافراد الشايعة بكون مجازا
مشهورا فيه من غير ان يبلغ الى حد الحقيقة فعلى الوجهين لا يتجه الحمل على الافراد الشايعة بل لا بد من التوقف بين المعنيين لعدم مدخلية مجرد شهرة احد معاني المشترك في
ترجيح الحمل عليه لمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا انه لما كانت الافراد الشايعة مندرجة في المعنيين كان الحكم ثابتا بالنسبة اليها قطعا فيحكم بثبوت
الحكم بالنسبة اليها دون غيرها لعدم افادة اللفظ ح ما يزيد على ثبوت الحكم بالنسبة الى الافراد الشايعة من جهة الاجمال المفروض فيه ان القول بثبوت الوضع الجديد بعيد
جدا ولا شاهد عليه سوى التبادر المذكور وقد عرفت الحال فيه ولو تم مدفوع بالاصل كما عرفت والتزام التجوز في اطلاقه على الافراد الشايعة كما جرى عليه مسلم الاستعمال
موهون جدا ويدفعه الاصل ايضا مع عدم الحاجة الى التزامه كيف ولو كان الوجه فيه ما ذكر لم يكن اللفظ منصرفا الى الشايع بحيث يفهم منه ارادة الشايع بل يكون مجملا في
مقام الفهم وانما يثبت الحكم للشايع من جهة اندراجه في المفهوم على الوجهين وهو خلاف ما يقتضيه الرجوع الى الخطابات العرفية حيث ان المفهوم منها ارادة الشايع
دون الحكم به من جهة الاجمال حسبما قررناه وهو ظ وايضا لو كان الوجه فيه ما ذكر لزم الرجوع الى الاصل وهو كما يقتضي الاقتصار على الافراد الشايعة قد يقتضي التعميم
كما اذا كان الحكم المدلول عليه موافقا للاصل فيكون ذلك قاضيا في مقام الفقاهة بثبوت الحكم للاعم بل قد يقال بكون الاصل مرجحا للحمل عليه نعم ويمكن ان يقال ان الكلام في
المقام في بيان ما يستفاد من اللفظ والاصل المذكور انما يعمل عليه في مقام الفقاهة ولا يقضي باستفادته من اللفظ فلا يصح جعله مرجحا لحمل اللفظ عليه وانما ثبوت الحكم
للافراد الشايعة فهو مستفاد من اللفظ دون غيرها نظرا الى الوجه المذكور من جهة الاجمال المفروض فيه كون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للافراد الشايعة دون غيرها
فمقتضى الاصل ثبوت الحكم للاعم غير ان يكون ذلك هو القدر المستفاد من اللفظ كما يقتضيه الوجه المذكور ودون ذلك هو الملحوظ في المقام وفيه ان ذلك لا يتم على القول
المذكور ايضا اذ قد يكون قضية الاخذ بالمتيقن حمله على الاعم فيكون ذلك هو القدر المستفاد من اللفظ كما اذا علق عليه تكليف وجودي كما اذا قال اذا رايت الانسان فلا
وبدا فان حمل على الافراد الشايعة وجب القتل عند عدم مجيئه ولو حمل على غير الشايع وهو مقتضى الاصل فالقدر الثابت من الاجمال هو وجوب القتل عند عدم مجيء الشايع
وغيره ولا بد من الاقتصار عليه حتى يقوم دليل على الوجوب عند عدم مجيء الشايع نظير ما قررناه هناك فالحق ان يقال ان انصراف المطلق الى الشايع انما هو من جهة غلبة
الاطلاق المطلق عليه من دون لزوم تجوز ولا نقل ولا التزام وضع جديد وتوضيح الكلام فيه انك قد عرفت ان اطلاق الكلي على الفرد غير استعماله في خصوص الفرد وانه
لا يستلزم ذلك تجوزا في اللفظ وان كانت الخصوصية ملحوظة للمستعمل اذ لم يقصد هي معنى اللفظ وانما يريدها من الخارج وانه قد ينتهي الغلبة المذكورة الى حد النقل
فيتعين اللفظ لما اطلق عليه ويكون حقيقة فيه بخصوصه من غير ان يكون نقله اليه مسبوقا بالتجوز فنقول انه اذا لم ينته الى حد النقل بحيث يكون اللفظ منصرفا
اليه من دون ملاحظة الشهرة فقد يكون بحيث ينصرف اليه بملاحظة الشهرة نظير المجاز المشهور فيما يستعمل اللفظ فيه وح يكون اللفظ باقيا على الحقيقة الاصلية
منصرفا الى الشايع بملاحظة الشهرة المفروضة والقول بان الشهرة لا تكون باعثة على الحمل وانها معارضة باصالة الحقيقة كما في كلام الفاضل المذكور وقد
عرفت فسادا ما قررناه في محله اذ ذلك مما يتبع درجة الشهرة كما عرفت الحال فيه غاية الامر تردد الذهن عند عدم بلوغها الى تلك الدرجة اذا كانت مطابقة لما يقتضيه
ظ الاطلاق واما اذا كان الظن الحاصل من الشهرة راجحا على الحاصل من ظ الاطلاق كما هو الحال في موارد انصراف المطلق الى الشايع فلا ريب في ترجيحها عليه نظير ما
ذكرناه في مرجحات المجاز المشهور وغاية الامر ان يكون الافراد الشايعة في بعض الصور مما يتردد الذهن بين حمل اللفظ عليها او حمله على الاعم نظرا الى معادلة ظ الاطلاق لما هو
الحاصل من الغلبة ولا ينافي ذلك ما قررناه من الانصراف الى الشايع في محل الكلام ولو ادرجت تلك الصور في محل الكلام فغاية الامر ان يقال ح بالتفصيل المذكور
نظير ما ذكر في المجاز المشهور ثم ان عدم كون الشهرة قرينة لحمل المشترك على المعنى المشهور ضعيف جدا كدعوى معارضة الشهرة لاصالة الحقيقة في المجاز المشهور فانما يقع
اذا تكافأ الظنان واما اذا ترجح ظن الشهرة لقوته فلا محيص عن الاخذ بمقتضاه والحاصل انه بعد قيام الاجماع على حجية الظن في مباحث الالفاظ وجريان المخاطبات عليه
لا محيص من الاكتفاء بالقرائن الظنية المعينة والصارفة ومن جملتها الشهرة بل هي من اقوى الامور الباعثة على الظنية فلا وجه لعدم جواز الاتكال عليها فان قلت ان
غلبة اطلاق المطلق على الشايع ان كان مع ملاحظة الخصوصية لزم التجوز في الاطلاق وان كان من دون ملاحظة الخصوصية بان لا يلاحظ في المقام الا المفهوم العام الذي
وضع اللفظ بازائه فلا ثمرة لغلبة الاطلاق في انصراف المطلق الى الشايع اذ لا يراد من اللفظ الا معناه العام الشامل للامرين غاية الامر ان يكون ذلك المفهوم حاصلا في

في ضمن مصاديقه

في ضمن مصاديقه الشايعة دون غيرها وذلك لا يقضي بعدم ثبوت الحكم بمقتضى مدلول ذلك اللفظ لغير الشايع اذا فرض تحققه فيه الا ان غلبة اطلاقه على
المصاديق الموجودة عندنا او الموجود في زمان الشارع لا يقتضي بانصرافه الى ما وجد عندنا وفي كلام الشارع اليه وكذا الحال في سائر المنافيم بالنسبة الى غالبه فلانها على
الافراد الموجودة المتداولة اذ لا يلاحظ في الاطلاق خصوصية تلك الوجود اصلا بل لا يلاحظ فيه الا المفهوم العام ولذا لا يقول بانصراف الاطلاق الى الشايع مثل
ذلك قطعا فلو ندر بل وجوده او عدمه ح لا يقتضي بانصراف الاطلاق عنه بانصراف الاطلاق ولذا لو فرض حصوله في المقام على خلاف المتعارف اندرج في الاطلاق فيما
الا ترى انه لو قال المولى لعبده اسقني الماء فاتاه بماء السيل من طين الارض مثلا كان ممتثلا قطعا فغلبة الاطلاق على الوجه المذكور لا يقضي بانصراف الاطلاق
الى الغالب اصلا قلنا انا لا نقول بعدم ملاحظة الخصوصية في المقام اصلا حتى لا يكون شيوع الاطلاق قاضيا بالانصراف كما في الصورة المذكورة بل نقول
بملاحظتها في المقام الا ان تلك الملاحظة لا تستلزم التجوز وتوضيح ذلك ان الخصوصية قد تعتبر في المفهوم الذي يراد من نفس اللفظ ويستعمل اللفظ فيه
وقد لا يتعلق فيه ولكن يراد الخصوصية من الخارج ويلحظ في الاستعمال وان لم يكن مرادا من نفس اللفظ وقد لا يكون الخصوصية ملحوظة اصلا الا انه قد اطلق عليه
لانه الموجود على سبيل الاتفاق او لغلبة وجوده فلا تكون الخصوصية ملحوظة للمستعمل الا باخذها خارجا عن المفهوم الذي استعمل اللفظ فيه ولا بارادة الخصوصية من قرائن
الفاضية فاستعمال اللفظ على الوجه الاول مجاز قطعا وحصول الشهرة على الوجه المذكور قاض بالنقل او شهرة المجاز على الوجه الثاني لا تجوز فيه اذ لا يراد من نفس
اللفظ الا المفهوم الذي وضع بازائه غاية الامر ارادة الخصوصية من الخارج واطلاق اللفظ على ذلك الخاص انما هو من جهة حصول ذلك المعنى فيه وانطباقه عليه
الا ان غلبة ذلك الاطلاق يقضي بالانصراف فيقوم ذلك لغلبة مقام سائر القرائن الخاصة القائمة عليه قبل حصولها وقد ينتهي الامر فيه الى النقل حسبما مر و
الوجه الثالث لا تجوز فيه ايضا ولا يقضي بالانصراف اصلا اذ ليست تلك الخصوصية ملحوظة في اطلاق اللفظ من الوجوه ولذا لا يكون مجرد ندور الفرد قاضيا
بانصراف الاطلاق عنه والفرق بين الوجوه الثلثة ظ للمتامل ومورد انصراف الاطلاق الى الشايع هو القسم الثاني ما لم يتحقق النقل واما القسم الاول فهو مندرج
في المجاز المشهور قبل حصول النقل واما الثالث فلا انصراف للاطلاق فيه كما بيناه وقد يقع الخلط بين الاقسام في كلمات الاعلام وتحقيق الحال ما ذكرناه حسبما
يقتضيه التامل في المقام ثالثها انه اذا دار الامر في المفرد المعرف بين كونه للعهد والجنس او العموم فان كان هناك معهود حمل عليه لانصراف التعريف اليه كما في
الا اذا كان في المقام ما يفيد ارادة غيره كما اذا قال لا تنقض يقين الطهارة بالشك في الحدث فان اليقين لا ينقض بالشك اذ التعليل ظ في ارادة العموم وان لم
يكن هناك معهود انصرف الى الجنس فالقدر اللازم منه ثبوت الحكم لذلك الجنس على سبيل الاهمال الراجع الى الجزئية على ما هو الحال في القضايا المهملة كما اذا
قلت جاء الانسان واكرمت الرجل وكذا الحال فيما اذا كان نذر اكرام الانسان او دفع الدرهم الى الفقير ونحو ذلك ولو لم يصح حمله على ذلك لزم حمله على العموم من
ذلك قضاء المقام به حسبما قررناه في ارجاع المفرد المحلى الى العموم من جهة الحكمة بان يجعل المعنى الجنسي مراة لملاحظة الافراد المندرجة تحته ويحكم عليه من حيث انها
بها نيرا دبه استغراق الافراد الشايعة حسبما ... كما في البيع حلال واليقين لا ينقض بالشك والشك لا عبرة به بعد الفراغ ونحو ما قال الشهيد في التمهيد اذا احتمل
كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حمل على العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل
على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها انه اذا حلف ان لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر
معهودا عند الحالف طلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف بان لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان الاطلاق عليه معهودا في بلده حنث به الا
ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس قلت اما ما ذكره من تقديم العهد على المعنيين فهو المتجه كما عرفت لكن الوجه فيه ما ذكرناه وكان ما اشار بتعليله الثاني اليه
واما تعليله الاول فهو وان تم فلا يفيد نصا اللفظ ودلالته عليه بل غاية ما يدل عليه انه بعد الدوران بين العهد والعموم يكون المعهود متعلقا للتكليف على الوجهين
وتعلق التكليف بغيره مبني على احتمال كونه للعموم وبمجرد الاحتمال لا يثبت التكليف فيدفع الزايد بالاصل فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للمعهود
دون غيره ولا باس بذكره في المقام لمواخذته للاولى في الثمرة واورد عليه بعض الافاضل انه لا يقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العهد لا زيد
منه لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقال في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد ففي المعهود
مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وانت خبير بانه لا يتحصل بين الوجهين فيما ذكره بعد بل ما اورده على الاول وارد على الثاني بعينه لوضوح
عدم دلالة الاصل المذكور على استعمال اللفظ في خصوص العهد كيف ولو دل عليه الاصل المذكور لدل عليه اصالة البراءة ايضا من غير فرق بينهما في ذلك اصلا
فكون القدر الثابت من اللفظ تعلق الحكم بالمعهود مشترك بينهما ثم انه اورد عليه ح انه انما يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير
معلوم المرادية جزما وفيه ان المعهود ايضا مندرج في المراد لكونه من احد الافراد غاية الامر انه لا يتعين الاتيان به بناء على الجنسية فهو مطلوب اما بخصوصه او بعموم
المطلوب به مطلوب بتخيره مع احد الوجهين غير معلوم فهي ايضا مدفوعة بالاصل ويوضح الحال في ذلك ما لو تعذر عليه الاتيان بالمعهود فان الحكم بوجوب
اتيانه بفرد من غير المعهود مما لا دليل عليه اذ لا يفيد وجوبه الا مجرد الاحتمال وهو لا يثبت التكليف واصالة عدم وجود خصوصية المعهود لا يثبت التكليف كما
الاصل ايضا عدمه فالحق ان يقال ان التكليف ثابت في المقام ويقين الامتثال حاصل باداء المعهود دون غيره فيتعين الاتيان به عند التمكن منه ولا يثبت تكليف
بغيره ومع عدمه فتحقق التكليف بغيره غير معلوم فهو مدفوع بالاصل هذا وكان مقصود الشهيد من التمسك باصالة البراءة هو قضاء الاصالة في الجملة
فيما اذا كان تعلق التكليف به كما اذا قال اكرم العالم واعط المسكين وتصدق بالدينار اذا تقدم المعهود فان حمله على العموم على خلاف الاصل في مقابلة حمله
على المعهود ولا من البين انه لو تعلق به الاباحة او رفع التكليف كما اذا قال لا يجب عليك اكرام المسكين او يباح لك اعطاء الدرهم لا مفرح لدفع العموم
باصل البراءة نعم لو تمسك باصالة عدم ارادة غيره في دفع الزايد بحيث تكون ارادة المتكلم ثبوت الحكم المعهود مستفادا من اللفظ مدلولا له فانه اما ان يكون هو
المراد او يكون مندرجا في المراد ودفع الارادة ثبوت الحكم لغيره بغير ظ من اللفظ فهو مدفوع بالاصل في مورد التكليف وغيره الا ان التمسك بذلك في ...
مدلول الالفاظ وحملها على معانيها غير متجه والحكم بكون المعهود مرادا في الجملة ولو تبعا غير كونه هو المراد الا ترى انه لو كان لفظ مشتركا بين الكل والبعض

واستعمل مجردا عن القرائن لم يصح ترجيح ارادة البعض بالاصل المذكور بل يتوقف في مقام الحمل كما هو قضية الاشتراك وح لو كان ثبوت الحكم للكل منافيا بثبوته للبعض حكم بعدم ثبوته ح على الوجهين وليس كذلك فانه يحمل المشترك على البعض كما هو المفهوم في المقام لكنك خبير بان دلالته على ثبوت الحكم للبعض لا تتم الا في جميع الموارد بل انما يتم فيما يكون ثبوت الحكم للكل منافيا بثبوته للبعض ونحوه وح لا حاجة الى ضميمة الاصل في بيان مفاد اللفظ ويتوجه ان القدر المتيقن من اللفظ عند التجرد من القرائن ارادة الاقل لكونه مرادا على كل من الوجهين المحتملين بخلاف ما يزيد عليه لا يثبت ارادته على مجرد الاحتمال فلا يكون مدلوله عند الاطلاق الا ما ذكرناه وقوله ومن فروعه ما لو حلف انه اراد به انه يحمل الماء في المثال على المعهود من اطلاق الماء اذا تعلق به الشرب ولذا لو حنث بشرب بعض الماء ولو اراد به العموم لم يحنث بشرب البعض لعدم وقوع الحلف على الاعلى ترك شرب الجميع وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا اخذ عموم المفرد المعرف من قبيل العموم المجموعي فيكون قد نذر ترك شرب مجموع المياه فلا يحنث بشرب البعض وجعل النفي واردا على نفس العموم لا على الجزئيات المندرجة في العام كما تقول ما كل انسان ابيض فيكون قد نذر ترك شرب كل واحد من المياه فيكون منذوره شيئا واحدا وهو ترك الكل والمعنيان المذكوران كما ترى في غاية البعد عن المفرد بل الظاهر فساد الحمل عليهما اما الاول فظ واما الثاني فلانه انما يتم اذا كان هناك اداة للعموم ليتعلق النفي به فيكون سلبا للعموم كما في قولك ما جائني كل واحد من الناس اذا جاءك بعضهم اما اذا كان مفاد اللفظ نفس الوحدة كما اذا قلت ما جائني العالم مريدا بالعالم خصوص عالم عالم بان تجعل ذلك المفهوم آلة لملاحظة الافراد المندرجة تحته فلا يكون مفاده الا عموم السلب وعلى هذا فيكون مفاد العبارة في المقام الحلف على عدم شرب شيء من المياه فيحنث اذا شرب واحدا منها كما اذا نذر ان لا يتزوج الثيبات فانه يحنث بتزويج واحدة منها على التحقيق اذ ثبت منها على القول الاخر فما ذكره من التفريع لا يتم الا على احد الوجهين الاولين وقد عرفت ضعف الاول منهما في المقام لا يخفى انه لو يتم تفريع المثال بحمله على الجنس مع ان الحمل عليه ظاهر في المقام لما عرفت من ان حمل المفرد على الجنس واضح من غير بعد انتفاء معهود خاص يحمل عليه كما في المقام وحمله على المتعارف بين الناس ليس من العهد بل من حمل المطلق على المتعارف ان سلم الشيوع في المقام في اطلاق الماء لكن لا يذهب عليك ان حمله على الجنس في المقام يرجع الى العموم على الوجه الثالث حسبما يأتي بيانه انش فيتحقق الحنث بشرب البعض قطعا ثم انك قد عرفت ان ما ذكره من قضاء اصالة البراءة بحمله على المعهود ليس جاريا في جميع الموارد ولا يريد بطلان الاحتجاج بها على ذلك كلها بل انما اراد به قضاء الاصل به في الجملة كما عرفت الحال فيه في الامثلة المتقدمة فلا يرد عليه عدم جريانه في المثال المذكور لكون حمله للعموم هنا اوفق بالاصل اذ لا يجب عليه ح ترك شرب شيء من المياه فلا يراد المذكور عليه بان لزوم الكفارة في الحنث يعني عنه شرب البعض عند ارادة العهد لمخالف لاصل البراءة ليس على ما ينبغي وما ذكر في توجيه قضاء اصالة البراءة بحمله على العهد من انه لو حمل على المعهود المتعارف يحصل الحنث بشرب بعض المياه فينحل اليمين فلا يبقى مانع من الشرب بخلاف ما لو حمل على العموم لعدم انحلال اليمين اذ شرب شيء لوضوح ان ما يشرب بعد الانحلال وقبله انه هو بعض من المياه فحمله على العموم لا مانع منه قبل الانحلال لا بعده فكيف يصح بذلك كون العموم موافقا للاصل دون العهد على ان الاصل بعد ثبوت التكليف عدم ارتفاعه عن المكلف الا بعد قيام الدلالة فالحكم بارتفاع التكليف بمجرد الاحتمال من جهة الاصل المذكور غير متجه بل قضية الاصل ح خلافه ثم انه لا يخفى ان تعلق التكليف بترك شيء يستحيل صدوره من المكلف كالطيران في الهواء واجتماع النقيضين مما لا وجه له فانعقاد النذر على الوجه المذكور غير متجه فهو اقوى دليل على عدم ارادة العموم في المثال على الوجه المذكور واصالة حمل فعل المسلم على الصحة يقتضي عدم قصده ذلك من غير حاجة الى ملاحظة ما ذكر لوضوح التمسك به هنا وما ذكره في الفرع الثاني انه اذا حلف ان لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي الخ وتوضيحه ان هناك معهودا في اكل البطيخ بحسب المتعارف ومعهودا بحسب الجنس منه من الهندي وغيره فلو حمل البطيخ على العموم بالنسبة الى الاول لم يحنث باكل شيء منه لا من الهندي ولا من غيره ولو حمل ذلك على المعهود كما ذكره في الفرع الاول فان كان هناك جنس خاص معهود حنث بالاكل منه دون غيره وان لم يكن لم يحنث باكل اي من القسمين وملحوظ الشهيد في المقام هو ملاحظة المعهودية الثانية وعدمها والا فهو محمول عنده على المعهود الاول كما في مثال الماء من غير فرق وكذا الحال في الفرع الثالث وبذلك يندفع ما اورد على قوله في المثال السابق اذ لو حمل على العموم لم يحنث بان في صورة العموم يحصل الحنث كما اذا جعل البطيخ اعم من الهندي على سبيل المساواة لما عرفت من عدم ارتباط احد المعهودين بالاخر وحصول الحنث بالهندي او بغيره مبني على حمل البطيخ على المعهود بحسب المقدار لا على جميع افراده حسبما ذكر في الماء وان لم يحصل الحنث بشيء منهما كما في الماء والمعهودية الملحوظة في المقام اثباتا او نفيا انما هي في جنس البطيخ حسب ما ذكرناه ثم ان ما قرره الشهيد من انه يتم حيث لا يكون الا فيه معهود عند المخاطب غير متجه فان حمل البطيخ على غير الاخضر ليس من العهد في شيء وانما هو من قبيل حمل الاطلاق على الشايع من غير فرق بين ما يكون معرفا باللام وغيره حسبما يقضيه تفصيل القول فيه فالحق حمل البطيخ في المقام على الجنس الراجع الى العموم في المقام من جهة ورود النفي عليه لا انه يحمل على الشايع في الاطلاق على غير الهندي اذا ورد في كلام من يكون ذلك هو الشايع عنده في الاطلاق وان كان الشايع الاطلاق عند الفقهاء كما هو المتعارف في بعض البلاد ان يشمل النوعين وكذا في الفرع الثالث بل ربما يجعل الجوز من قبيل المشترك اللفظي فلا ربط له بالمقام واعلم ان من الفاظ العموم النكرة في سياق النفي ولا خلاف ظاهرا بين الاصوليين ممن قال بان للعموم صيغة تخصه كما هو المعروف انها تفيد العموم اذا كان اسما او صفة وهي مختلفة في وضوح الدلالة وعدمه فان كانت بعد لا النافية للجنس نحو لا رجل او ما زيد عليها من الزائدة نحو ما من رجل في الدار او كانت النكرة مثل لفظ احد بدا او ما لا يستعمل الا مع النفي صريحة في العموم والحق بها ما اذا كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كالشيء والماء والدهن والدبس ونحوها وقد ذكر الشهيد ره في التمهيد ان الكائنة بعد ليس وما ولا المشبهتين بها ظاهرة فيه والحق بعضهم النكرة الواقعة بعد لم او لن بالاول قالوا والفرق بين المعنيين انه لا يصح اثبات الزائد على الواحد في الاول بخلاف الثاني فلا يقال لا رجل عندي بل رجلان او رجال وانت خبير بان تنصيص الاول وظهور الثاني انما هي في الدلالة على العموم مط واما الدلالة على العموم بالنسبة الى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما في ذلك كما مرت الاشارة اليه نعم قد يقال ان النكرة في قولك ليس عندي رجل يحتمل ان يراد بها الفرد المعين الواقع المبهم عند المخاطب كما في النكرة الواقعة متعلقا بالخبر المثبت في كلام بعضهم حسبما مرت الاشارة اليه وح فلا دلالة فيها على العموم اصلا وربما كان المفرد ذلك دون عندي رجل في العموم من جهة احتمال ان يراد بالتنوين في رجل الوحدة البدلية المقابلة للتثنية والجمع لذا صح ان يقول بل رجلان او رجال كما مرت الاشارة اليه اما لو اريد به الوحدة المطلقة فلا فرق بينه وبين لا رجل اذ لا فرق بين نفي الطبيعة ونفي فرد ما في افادة العموم حسبما عرفت وهذا الاحتمال قائم في الجمع الافراد

ان يراد بالتنوين فيه الاشارة الى جمع واحد ولذا لا يجوز ان يقابل بنفي التثنية او التسعة مثلا وان امكن ان ينفي الجميع فان ذلك من الامور النادرة ولا يتحقق بالتنوين المقابلة لهما فان قلت انه يحتمل ان يكون قد اطلق رجل الا على تعدد معين وحكم بنفيها ولا يفيد نفي الجميع فلذا لا يكون نصا في العموم قلت ان الكلام في النصوصية من جهة دلالة اللفظ لا من جهة الارادة والا فليس لا رجل نصا فيه ايض كما مر ولا ريب ان قضية اللفظ هو الاطلاق ونفي ذلك يفيد العموم قطعا كما هو الحال في لا رجل واما احتمال الاطلاق على الخاص وورود النفي عليه فهو قائم في لا رجال ايض بان يكون قد تلفظ بلا رجال مخصوصين وارد النفي عليها ثم ياتي بعد ذلك بقرينة تدل على ذلك كما هو الحال في قوله ليس عندي رجال والحاصل ان ذلك خروج عما يقتضيه مدلول اللفظ ورجوع الى ما يقتضيه القرائن ولا ينافي ذلك النصوصية الملحوظة في المقام ثم ومن نقل فيه خلاف عن النحاة فيما اذا كان الدال على النفي ليس وما شابهها في نحو قولك ليس في الدار رجل وما في الدار رجل ولا رجل قائما فالمحكي عن سيبويه انها للعموم والمحكي عن المبرد والجرجاني والزمخشري انها ليست للعموم لا نصا ولا ظاهرا وعن اليمني في المغني ان ما من رجل ولا رجل في الدار ولا رجل نصا جواب لسؤال المطابق في العموم منطوق به او مقدر وهو هل من رجل وهل فيها رجل وهل رجل في الدار وان السؤال في الاولين كان على الجنس فجاء الجواب بنفي الجنس وفي الثاني عن الواحد فجاء نافيا له ومن ثم امتنع المخالفة في الاولين وصح في الثاني فيجوز بل رجلان ثم ذكر ان هذا التحقيق ذهب عنه وحكي من ارباب الاصول اطلاق القول بالعموم قال والتحقيق ما قال النحاة وظ كلامه اطباق النحاة عليه حيث سنده اليهم من غير نقل خلاف عنهم وظ ما ينقل من كلامهم ان استفادة العموم من النكرة في الاولين انما هي من جهة نفي الجنس القاضي بنفي جميع الاحاد لا من جهة الوضع بالخصوص وعدم الدلالة في الاخير من جهة كون المنفي خصوص الواحد فلا يدل على نفي ما عداه ثم ان ذلك مما حكي عن الاصوليين انها تفيد العموم بالوضع مما اختاره جماعة من المتاخرين وح فالموضوع للعموم اما الهيئة التركيبية او خصوص النكرة المقيدة بالوقوع في سياق النفي وعن السبكي والحنفية ان دلالة النكرة المنفية عليه لزامية وهذا هو الظ عندي وقد يحتج على كونها للعموم بوجوه احدها التبادر فان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فضرب واحدا عد عاصيا وذمه العقلاء وصح للمولى عقوبته ثانيها صحة الاستثناء منه مطردا وهو دليل الوضع للعموم فان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل ثالثها انها لو لم تكن مفيدة للعموم لكان كلمة لا اله الا الله غير مفيدة للتوحيد لعدم افادتها نفي الالوهية عن جميع من سواه تع وهو بط اجماعا رابعها ان اهل اللسان اذا ارادوا تكذيب من قال اكلت شيئا قالوا ما اكلت شيئا وهو موجبة جزئية فيكون الاول سلبا كليا والا لم يكن ذلك تكذيبا له لجواز صدق الجزئيتين خامسها اجماع العلماء على التمسك بقوله لا يقتل والد بولده ولا يقتل مؤمن بكافر ونحوهما على العموم ولولا دلالتها عليه لما صح ذلك سادسها ظهور الاتفاق عليه من القائلين بوضع صيغة للعموم تخصه كما هو ظ مختار المعظم سابعها ان النكرة المثبتة لا تفيد ثبوت الحكم على سبيل الجمع والاستغراق اجماعا ولا بثبوته لفرد مخصوص والا لكان علما فهو انما يفيد ثبوت الحكم لواحد غير معين فنفيه انما يكون باستغراق النفي اذ نقيض كل شيء رفعه ولا تناقض بين الجزئيتين ليكون احدهما نفيا للاخر ورفعا له وانت خبير بان الوجه الاخير انما يفيد دلالة النكرة على العموم بسبيل الالتزام حيث ان نفي فرد ما انما يكون بنفي جميع الافراد حسبما هو قضية من غير حاجة الى وضعها لذلك لحصول الافادة المذكورة نظرا الى ذلك مع فرض انتفاء الوضع له بالخصوص نعم فرض وقوع الاحتجاج بذلك في كلامهم كالعلامة في النهاية فالظ منه قوله بما اختاره بل ليس لغيره المسلم من ساير الادلة المذكورة الا حصول الافادة في الجملة فلا ينافي ما ذكرنا وبذلك يندفع دلالتها على ثبوت وضعها للعموم اجمالا ويرد تفصيلا في ذلك انه يرد على الاول المنع من كون التبادر المدعى مستندا الى نفس اللفظ ليكون دليلا على الوضع اذ يحتمل ان يستند الى نفي الطبيعة او نفي فرد ما الحاصل بنفي جميع الافراد حسبما نقول به واجيب عنه بان الاصل في التبادر ان يكون من جهة اللفظ ومجرد قيام الاحتمال لا يكفي في الايراد بعد قضاء الاصل بخلافه مضافا الى قضاء الدليل باستناده الى الوضع انتفاء المعنى من نفس اللفظ اذ لو لم يكن العموم مستفادا من نفس اللفظ لكان هناك انتقالان احدهما الانتقال من اللفظ الى المعنى والاخر الانتقال منه الى العموم وليس هناك انتقالان لشهادة الوجدان وايض لو كان العموم في نحو لا رجل مستفادا من نفي الطبيعة لما صح الاستثناء منه الا على سبيل الانقطاع اذ ليست الخصوصية من جنس الطبيعة فلا يكون الفرد المركب منها ومن الطبيعة الا شيئا اخر مغايرا للطبيعة فيكون استثناؤه منها على وجه الانقطاع وهو واضح الفساد ولا اقل من كونه على خلاف الاصل وفيه ان دعوى كون الاصل في التبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ على الاطلاق غير متجه وح التحقيق كما مرت الاشارة اليه في محله انه لو لم يكن في اللفظ ما يمكن استناد التبادر اليه فالظ استناده الى نفس اللفظ واما لو كان هناك ما يصح استناد التبادر اليه مع قطع النظر عن الوضع كما في المقام حسبما قررناه فلا وجه لدعوى استناده الى الوضع وكون الوضع هو الباعث على الانتقال اذ لا دلالة في نفس ذلك من اللفظ على حصول الوضع له بل لا مانع الى ذلك بالوضع لم يعلم حصول الفهم منه ونحو ما ذكر تأييد الاستناد التبادر الى نفس اللفظ بين الاندفاع اما الاول فظ ومنع تعدد الانتقال في المقام بل الظ تعدده فان المستفاد اولا من قولك ليس عندي رجل نفي فرد ما وقضية ذلك نفي جميع الافراد فهو لازم بين لذلك لغاية الاتصال بين الامرين يرى في جليل النظر كون مدلول اللفظ اولا هو نفي جميع الافراد وليس كذلك بعد التامل في مدلول اللفظ لظهور تعدد المدلولين حسبما ذكرنا واما الثاني فلوضوح ان نفي الماهية انما اريد به نفيها من حيث الوجود وظ ان نفي وجود الماهية مط انما يكون بنفي جميع افرادها اذ ثبت وجود واحد منها كان اخراجا عن مدلول اللفظ فان قلت ان الاخراج المذكور ح انما يكون عن مدلوله الالتزامي فلا يكون الاخراج عما هو المراد من اللفظ وهو خروج عن قضية الاستثناء المخالف للظ فان قضية الاستثناء هو الاخراج عن المستثنى منه دون الامر اللازم له قلت ان كان الامر اللازم امرا مباينا للمستثنى منه فالحال كما ذكرت واما ان كان ذلك مصداقا لمدلول اللفظ حاصلا بحصوله منضما الى مدلول اللفظ بانضمام الخصوصية في ذلك المدلول لم يكن الالتزام بملاحظة تلك الدلالة الالتزامية من غير لزوم تجوز في الاستعمال كما في المقام فلا مانع فان مفاد لا رجل بضميمة الملاحظة المذكورة اللازمة له مؤداه نفي جميع الاحاد فلا مانع من اخراج بعض الافراد عنه نظرا الى دخوله في مدلول اللفظ وان كان استفادة ذلك منه عند النظر الدقيق بملاحظة الخارج اللازم وعلى الثاني ان اطراد الاستثناء دليل على فهم العموم منه عند الاطلاق وهو اعم من الوضع له فلا مانع من ان يكون من اجل ما قررناه ونحوه يجيء في الثالث والرابع والخامس فان قضية ما يستفاد منها الدلالة على العموم لا خصوص كونها من جهة الوضع له وعلى الاساس انه ربما يدعي الاتفاق منهم على استفادة العموم منه عند

الاطلاق فيه ولا ينافي ما قررناه وان اريد دعوى الاتفاق على وضعها له ثم ان لفظ ما حكي عن النحاة من نفي دلالتها على العموم انهم ارادوا عدم دلالتها على نفي
التثنية والجمع لذا قالوا يجوز ليس عندي رجل بل رجلان فانه ناص بعدم دلالتها على نفي الزائد على الواحد مرجع ذلك الى اختلاف في معنى النكرة فان المراد بالنكرة
ان كان مطلق الجنس كما في لا رجل فقد نصوا بافادتها العموم وان كان المراد بها الواحد المطلق كما في ما من رجل فقد قالوا بانه وان اريد بها العدد الواحد
المقابل للتثنية والجمع فمعلوم من دلالتها على العموم بمعنى العموم بالمعنى المذكور وما دلالته على العموم بالنسبة الى الاحاد اعني نفي جميع الوحدات المعتبرة على نحو افادة
النكرة بمعناها الاخر لجميع الوحدات المندرجة فيها فالظاهر انهم يقولون بدلالة لا يجوز ليس عندي رجل بل زيد فليس اختلافهم في المقام من جهة عدم دلالتها على العموم
بالنسبة الى ما يصدق عليه بل من جهة اختلاف معنى النكرة وهي على الوجهين تفيد نفي جميع مصاديقها فتفيد نفي جميع الوحدات المطلقة في الاولين وتفيد نفي جميع
الوحدات العددية في الثالث فالبحث معهم لفظي في مدلول النكرة والظاهر من ملاحظة الاستعمالات العرفية كون المتبادر من النكرة في مدخولة ليس وما بمعناه انهم هو
الواحد المطلق ولذا قلنا بظهورها في العموم على نحو الاولين وان قام فيه الاحتمال المذكور دون الاولين وهم قالوا بعدم دلالتها على ذلك مما لا يخفى ظهورها في
مبدء الواحد العددي اولا ودورانها بين الوجهين فينبغي دلالتها على الوجه المذكور من جهة قيام الاحتمال المساوي الفهم العرفي كما عرفت يدفع ما ذكروه نعم لو ذكر لا ناقة
المذكور دل على ارادة الواحد العددي والظاهر انه لا يجوز في النكرة ح وان انعكس ذلك خلاف الظاهر فان الظاهر كون النكرة حقيقة في الصورتين وان انصرفت عند الاطلاق
الى الاول وقد تم الكلام فيه هذا ولنتمم الكلام في المرام بذكر امور احدها انه يختلف الحال في النكرات وضوحا وخفاء في الدلالة على العموم فالكائنة بعد لا النافية
للجنس نحو لا رجل وما زيد عليها من الزائدة نحو ما من رجل في الدار وما كانت النكرة مثل لفظ ديار واحد اذا كان اسما او وصفا مما لا يستعمل الا مع النفي صريحة
في العموم والحق بها ما اذا كانت النكرة صادقة على القليل والكثير على نحو واحد كالشيء والماء والدهن والدبس ونحوها وقد نبه عليه الشهيد في التمهيد والكائنة بعد
بعد ليس وما ولا المشابهتين لها ظاهرة فيه قالوا والفرق بين القسمين انه لا يصح اثبات الزائد على الواحد في الاول بخلاف الثاني فلا يقال لا رجل عندك بل رجلان او
ما من رجل عندك بل رجلان بخلاف ليس عندك رجل بل رجلان او رجال وانت خبير بان نصوصية الاول وظهور الثاني انما هي في الدلالة على العموم مط واما الدلالة
٢ ذلك على العموم بالنسبة الى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما حسبما مرت الاشارة اليه نعم يمكن ان يقال ان النكرة في قولك ليس عندك رجل يحتمل ان يراد به الفرد المعين في الواقع
المبهم عند المخاطب كما في النكرة الواقعة في الخبر المثبت على ما نص عليه بعضهم فلا دلالة فيها على العموم اصلا فظهورها في العموم انما هو من جهة قيام الاحتمال
المذكور في الصورة الثانية بخلاف الاولى ويشكل ذلك بان الاحتمال المذكور بعيد الوجود في النكرة في المقام وربما لا يكون قيام مثل هذا الاحتمال منافيا للنصوصية
ولذا لم يعلل الحكم بالظهور بذلك في كلامهم وكيف كان فقيام هذا الاحتمال مناقض بالاختلاف في وضوح الدلالة لو سلم عدم اخراجه لها عن النصوصية في الجملة
هذا والحق بعضهم بالاول النكرة الواقعة بعد لم ولن وهو غير متجه لقيام ما ذكر من الاحتمال بالنسبة اليهما ايضا اذ لا مانع من ان يقال لم يجئني رجل بل رجلان
ومثله الواقع بعد ما النافية للفعل نحو ما جاءني رجل بل رجلان ويقوم فيهما الاحتمال الاخير ايضا فالاظهر احتمال الحاق الجميع بالظاهر في العموم المطلق ثانيها
انه يجري ما ذكرناه في النكرة الواقعة في سياق النفي من الدلالة على العموم بالنسبة الى الواقعة في سياق النهي نحو لا تضرب احدا ولا تشتم رجلا وهي ايضا مختلفة في
وضوح الدلالة فان كانت النكرة مما لا يقع الا بعد النفي وما بمعناه نحو لا تضرب احدا لا تقتل ديارا كان اوضح في الدلالة وكذا الواقعة على القليل والكثير في الاسم
نحو لا تعط زيدا شيئا واما نحو قولك لا تضرب رجلا فهو دونه في الوضوح ويقوم فيه احتمال ارادة الوحدة العددية فيعقبه بقوله بل رجلين الا انه بعيد لكنه يفيد
العموم بالنسبة الى معناه حسبما مر ويحتمل ايضا على بعد ارادة النكرة الابهامية فلا دلالة فيه اذن على العموم اصلا وقد عرفت بعد ارادة ذلك من النكرة جدا ثم انه
يجري ما ذكرنا في النكرة المتعقبة للنهي وغيره ويجري في النكرة الواحدة والمتعددة تقول لا تعط من شتمك وشتم اباك درهما ولا تعط رجلا اهانك درهما ثالثها
ان النكرة الواقعة في سياق الاستفهام تفيد العموم ايضا على ما صرح به بعضهم كما في قولك هل اكرمت رجلا فمفاده السؤال عن جميع احاد الرجال انه وقع الاكرام عليه
لكن على سبيل البدل فالمسئول هو اكرام الواحد وان وقع السؤال عن الكل ويتفرع على ذلك انه لو وقع السؤال عن ان القليل انه هل ينجسه شيء فقال لا افاد عدم
تنجيس شيء من الاشياء له فانه لما وقع السؤال عن كل نجاسة يكون لا جوابا بالنسبة الى كل منها ليطابق السؤال ويمكن ان يجعل ذلك من قبيل النكرة المقدرة في سياق
النفي اي لا ينجسه شيء فلا حاجة الى ملاحظة ذلك نعم لو قال لا ينجسه ما سئلت عنه بحضرة الوجه الاول رابعها انهم اختلفوا في دلالة النكرة الواقعة في سياق الشرط
على العموم فحكى الشهيد في التمهيد عن جماعة من الاصوليين ذلك قال وبه صرح الجويني في البرهان وتابعه الابياري في شرحه واقتضاه كلام الامدي والمختار عند
اخرين عدم افادتها العموم نعم لو انضم اليه قرينة المقام كما في قوله وقوله افاد ذلك ولا كلام فيه وفرعوا عليه ما اذا قال للموصى ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت انثى
فلها مائتان فولدت ذكرين او انثيين فيشترك الذكران في الالف والانثيان في المائتين لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما وقيل انه على العموم فيعطى كل واحد
من الذكرين الفا ومن الانثيين مائتين اذ المعنى كل من ولدته فله كذا وبه نشترك في العين ولا يختص احدهما لانتفاء الاولوية ويحتمل التوقف حتى يبلغا
فيستخرج بالقرعة او يقف حتى يصطلحا او ان الدفع الى اي منهما ويحتمل ايضا سقوط الوصية فلا يعطى شيء لتعلق الوصية بولادتها ذكرا واحدا او انثى واحدة لظهور اللفظ
في الوحدة مع انتفائها ينتفي الوصية وكيف كان فالمختار عندنا عدم افادتها العموم وضعا قطعا ولا لزوما اذ مجرد التعليق لا يدل عليه نعم يشير تعليق الحكم على النكرة
الى كون مناط الحكم مجرد مفاد النكرة فيثبت الحكم المعلق عليه بمجرد ثبوته فان كان الحكم المعلق عليه مطلق الفعل كما في قولك ان جاءك رجل فاكرم عمرا افاد ثبوت
وجوب اكرام عمرو بمجرد مجيء اي رجل كان فيشير الى العموم البدلي وان كان مما يثبت لمصاديق المعلق عليه وعلى ما يتعلق به نحو ان جاءك رجل فاكرمه وقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا افاد ثبوت الحكم لجميع مصاديق المعلق عليه فيشير الى العموم الاستغراقي خامسها ان النكرة اذا وقعت في سياق الامر افادت العموم كما في اعتق رقبة فانه يفيد
الاجتزاء بعتق اي رقبة كان فيستفاد منه وجوب تحقق رقبة ما والتخيير بين مصاديقه من الرقاب وليس استفادة العموم هنا من جهة وضعه له قطعا وانما هو من جهة صدق
فرد ما على كل من مصاديق الرقبة وقضاء الامر بالاجتزاء فيرجع الى العموم الاستغراقي في ثبوت الوجوب لكل منها على سبيل التخيير لكن يكون استغراقيا بالنسبة الى الافراد الشائعة
اذ لا يراد بذلك الا على الاطلاق وانما يرجع الاطلاق الى العموم بملاحظة ما ذكرناه فيكون ذلك مدلولا التزاميا ويكون عمومه على حسب ما ينصرف الاطلاق اليه من الافراد

الجامع بين

الجامع بين الافراد حسبما مرت الاشارة اليه فما ذكره الرازي من ان النكرة ان وقعت في الخبر نحو جاءني رجل فلا تعم وان وقعت في الامر كاعتق رقبة عمت عند
الاكثرين بدليل الخروج عن العهدة باعتاق ما شاء فان اراد به ما ذكرناه فلا كلام وان اراد عمومه على حسب النكرة فلا وجه له وما احتج به عليه من الخروج
عن العهدة باعتاق ما شاء لا يدل عليه اقصى الامر فيه ما ذكرناه وفي معنى الامر ما يفيد مفاده ولو كان بصورة الاخبار كما يجب في كفارة عتق رقبة ولا حاجة في ارجاعه
الى العموم الى ضم اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد اذ ذلك ليكون الاطلاق والاصل المذكور معا قاضيين بالاجتزاء باي فرد من ذلك بل مجرد الاطلاق كاف في
الدلالة عليه حسبما عرفت من التقرير المذكور كما هو الحال في سائر الاطلاقات والحاصل ان مدلول اللفظ كاف في افادة ذلك واصالة البراءة من الزائد امر اخر
واما اصالة عدم التقييد فهو عين مفاد الاخذ بالاطلاق وليس امرا ينضم اليه لكن ما ذكره بعض الافاضل من انه لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة
فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان
كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ليس على ما ينبغي ثم ان ما ذكرناه انما يجري فيما اذا اريد بالنكرة النكرة المطلقة كما هو الظاهر منها واما اذا اريد بها
المعينة في الواقع المبهمة عند المخاطب كما في الاية الشريفة على حسب ما فهم البعض فلا يرجع الى العموم اصلا ويكون حملها على ذلك خلاف الظاهر من اطلاق النكرة في امثال المقام
او انه خلاف ما ينصرف الاطلاق اليه وقد تقرر ايضا مثل ذلك في النكرة الواقعة في سياق النفي ونحوه وقد مر الكلام فيه عند بيان معاني النكرة سادسها ان النكرة
في مقام الاثبات ان كانت في مقام فعل مثلا وعليه في الماضي او المستقبل نحو جاء رجل او يجيء رجل او ضربت بعضهم او اكرمت يوما فلا عموم فيه مط وانما يفيد بيان ونوع
ثبوت الحكم لفرد ما من غير الدلالة على الخصوصية المعينة اصلا لا ابتداء ولا التزاما وان كان في مقام اثبات حكم له فان لم يكن المقام مقام البيان فانما حكم بعمومه
وانما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما على وجه الاجمال كما اذا قال اوجبت عليكم اليوم شيئا او كلفتكم بتكليف ونحو ذلك وان ورد في مقام البيان وكان بيانا لثبوت
الحكم لفرد ما غير مقيد بحسب المقام والمفروض انه لا اشارة الى تعيين الفرد افاد العموم من جهة قضاء الحكمة به على ما مرت الاشارة اليه في المفرد المعرف
قد سقط منها شيء وقد يكون المراد بالنكرة ح هو مطلق الطبيعة المرسلة ويكون التنوين فيه لمحض التمكن على نحو اسد علي ويعم ثبوت الحكم للطبيعة لافراده المتحدة بها كما في قولك
رجل بقعا وحمل النكرة على ذلك وان كان خلاف ما هو الظاهر منها الا ان قرينة المقام حسبما ذكرنا قاضية بالحمل عليه ومن ذلك ما اذا ورد في مقام الامتنان ولم يحصل باثبات
الحكم لفرد ما منه على ما هو الظاهر من النكرة ولا للطبيعة بالنسبة الى حصول افرادها كما في الاية الشريفة فيعم الطهور جميع افراد الماء النازل من السماء وهذا هو المراد من قولهم ان النكرة
الواقعة في مقام الامتنان تفيد العموم واما اذا حصل الامتنان بثبوت فرد ما له كما في قولك قد اعطاك سمعا وبصرا واتاك قوة ومنحك علما وفضلا ونحو ذلك فلا دلالة
فيه على العموم قطعا وكذا لو حصل ذلك بالحكم على الطبيعة نحو شمل ضمن بعض الافراد كما في قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان فانه لا يدل على وجود افراد الفواكه والنخل والرمان
في الجنة بل انما يفيد وجود هذه الاجناس فيها فالتنوين فيها بحسب ظاهر المقام للتكثير لكن لا يفيد ثبوت الحكم لجميع الافراد لحصول الامتنان بثبوت تلك الاجناس فيها كما ذكره في الوافية
كما مر وكذا الحال في قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا فانه لا يفيد الا ثبوت المطهرية لما انزله عليهم من غير ان يفيد ثبوته لجميع المياه عليهم اصلا وهو ظاهر تاكده في بيان ما في
الاية كما مر سابعها ان ما ذكرناه في النكرة المنفية والمنهي عنها هل يجري في الفعل المنفي نحو ما ضربت والمنهي عنها نحو لا تضرب فتكون المادة المنفية او المنهي عنها نحو
كالنكرة الواقعة في سياق النفي والنهي وجهان فالمحكي عن ظاهر العضدي انه كما يفيد العموم وقد يحتج عليه بوجوه احدها ان المتبادر منها ذلك حسبما هو من التبادر في النكرة
المصرحة من غير فرق ونحن نقول ان التبادر المدعى متجه الا انه من مقتضيات الاطلاق وليس دليلا على الوضع نظير ما في النكرة المصرحة فان اريد بذلك قضاء الاطلاق
بمتجه وان اريد بذلك اثبات الوضع فلا وقد مر تفصيل القول في ذلك في مبحث النهي ويجري ما ذكرناه في الفعل المنفي من غير فرق ثانيها ان الفعل نكرة في الاتفاق النحاة
فيجري حكمها وانه يوصف به النكرة دون المعرفة واورد على الاول بان نجم الائمة منع من كون الافعال نكرات مصححا بان التنكير كالتعريف من خواص الاسماء ومن عوارض
الذات وفيه انه ان اريد بذلك عدم اتصاف الافعال بملاحظة تمام معناها بالتعريف والتنكير فهو كذلك لظهور كون معنى الفعل مركبا من المعنى الاسمي والحرفي ولا يوصف المعاني
الحروف فلا يصح اتصاف الملفق منه ومن غيره بهما وان اريد عدم اتصافها بملاحظة معنى الحدث بذلك فغير متجه اذ لا يمكن خلو المعنى التام عن احد الوجهين اقصى الامر عدم
اندراج الافعال في النكرة المصطلح حيث انه اصطلح المعرفة والنكرة في الالفاظ بملاحظة معناها المطابقي دون التضمني والتنكير الحاصل في معناها التام من قبيل تنكير
المعاني المنونة وليس كتنكير الفرد المنكر ليكون المراد بها فردا ما حسبما مرت الاشارة اليه وقد عرفت ان النكرة على وجهيها يفيد العموم عند الوقوع في سياق النفي والنهي على
الثاني بان ذلك لمناسبتها لها من حيث انه يصح تاويلها بها كما تقول في قام رجل ذهب ابوه ذاهب ابوه كذا حكي عن نجم الائمة وفيه انه ان اريد بذلك عدم اندراجها في النكرة
المصطلحة فهو ولا يجدي في المقام وان اريد به عدم افادتها مفاد النكرة فغير متجه اذ لولا ذلك لما قامت النكرة مقامها ثالثها ان مفاد الفعل بكم والاحكام من النكرات لان الحكم
بشيء على اخر يجب ان يكون مجهولا عند السامع لالغي الكلام وخرج عن الافادة كما اذا قيل السماء فوقنا وهذا الوجه ضعيف جدا فان النكرة في اصطلاحهم
عبارة عن كون الشيء مجهولا عند السامع بل كونه لذاته غير مشار به الى متعين في الذهن او الخارج وان سلمنا كون الشيء المجهول نكرة لكن لا يلزم من ذلك ان يكون نفس الخبر
والصيغة نكرة اذ المجهول انما هو ما تضمنه الخبر والصيغة الى المحكوم عليه فان المجهول من مجيء زيد انتساب المجيء الى زيد لا نفس المجيء المحمول عليه كيف ولو لزم تنكير المحكوم به
ان يقول زيد القائم وانا زيد وكان التعريف في المقام قاضيا بمعرفة النسبة وكان كقولك السماء فوقنا وليس كذلك ضرورة وذلك محصل ما حكي عن نجم الائمة وهو متجه كيف
كان فالمختار عندنا افادته العموم على مقتضى الاطلاق من غير ان يكون تنبيها ببعض العموم قاضيا بالتجوز فيه فالعموم من لوازم الاطلاق ومقتضياته من غير ان يكون اللفظ
موضوعا بازائه حسبما مر تفصيل القول فيه في مبحث النهي ويجري الكلام المتقدم في النكرة الواقعة في سياق الشرط نحو ان كلمت فانت حر وان تحققت ولا اللفظ دوران
الجزاء مدار مطلق حصول ما فيه الشرط فيرجع ح الى العموم البدلي لحظ التعليق على الطبيعة وان الحكم على مجرد ذلك من دون اعتبار شيء من الخصوصيات فيه الا انه ذكرناه
الى التابع ثامنها الجمع المنكر الواقع في سياق النفي يفيد العموم على نحو المفرد الواقع في سياقه كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات وقد ذكر بعضهم ان الحكم بالنصوصية والظهورية
لا يختلف في المقامين فلا رجال في الدار وما من رجال نص في العموم وليس في الدار رجال وما في البيت رجال ظاهر فيه وعندك في ذلك الكلام لعدم ظهور فرق بين تلك العبارات فهم
العرف الا ان ما زيد فيه من بلغ في العموم من الخالي عنه نعم هنا كلام في افادته النفي من الاحاد كالمفرد او انه يفيد النفي عن افراد الجموع وقد يفرق بعضهم بان لا رجال نص

في عموم افراد المجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد نعم كالجمع المحلى باللام على الجنس فانه نحو ظهوره في نظر الوحدة الاثني من خفا كيف لو كان الاغلبية لكان نحو قولهم في علي
زيد دراهم افراد بعدم اشتغال ذمته بدرهم ودرهمين وليس كذلك قطعا وكذا لو نذر ان لا يشتري من زيد دراهم لم يحنث باشترائه درهم او درهمين وبالجملة ان
الجمع اسم للوحدة الثلث وما فوقها والنفي الوارد عليه يمكن ان يرد على تلك الوحدة وعلى المجموع فعلى الاول يعم الاحاد وعلى الثاني لا يفيد الا نفي ذلك المجموع نفي الاول
يستلزم نفي الثاني بخلاف العكس فالقدر المتحقق من الاول هو الثاني ويتوقف ارادة الاخر على قيام القرينة عليه ودعوى ظهوره فيه مع الاطلاق غير متجهة لذا يصح ان يقال
لا رجال في الدار بل رجل او رجلان مع انه لا يصح ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان او رجال وكذا الحال في اسماء العدد لو وقعت في سياق النفي اذ يمكن ورود النفي على الوحدة
المندرجة فيها وعلى المجموع فلا ينافي ثبوتها بعضه ويجري ما ذكرناه في الواقع في سياق النهي نحو لا تشتر عبيدا ولا تاكل ارغفة والحق انها لا تفيد المنع عن شراء الواحد او
الاثنين الا ان يقوم قرينة في المقام على تسلط النفي على الوحدة ولو وقع الجمع المعرف في سياق النفي فالظاهر منه عموم السلب كما في قولك ما جاءني العلماء وما اكرمت الفساق
وما اهنت العلماء فيتبادر في عدم مجيء احد من العلماء اليه وعدم اكرامه احدا من الفساق وعدم اهانته احدا من العلماء فان قلت ان الجمع المعرف يفيد العموم فالنفي الوارد عليه
يكون سلبا للعموم كما في قولك ما جاءني كل عالم فكيف يكون ظاهرا في عموم السلب قلت انما يتم ما ذكر لو كان مدخول النفي ما يدل على مفهوم الشمول لكان المثال فيرجع النفي
اليه ويكون سلبا للعموم وليس من ذلك العموم في الجمع حسبما مر بيانه بل الجمع المعرف اشارة الى جميع الوحدة المندرجة فيه ويكون الحكم متعلقا بجميع تلك الوحدة نحو شامل
لجميع الوحدة المندرجة من غير ان يكون مفهوم الشمول ماخوذا فيه فيتعلق الحكم بكل من تلك الاحاد ايجابيا كان او سلبيا فيرجع في الايجاب الى موجبة كلية وفي السالب الى سالبة
كلية نعم لو حلف ان لا يتزوج الثيبات حنث بتزويج ثيبة واحدة هذا كله على المختار من كونه حقيقة في استغراق الاحاد واما لو قلنا بدلالته على استغراق المجموع لم يحنث بتزويج
واحدة او اثنين وكذا الحال اذا وقع الجمع المعرف في سياق النهي من غير فرق هذا اذا اريد بالجمع المعرف ما هو الظاهر منه على الاستغراق واما اذا اريد به الجنس ففيه وجهان من ارادة الجنس
المطلق فيفيد عموم النفي والنهي بالنسبة الى الاحاد ومن ارادة جنس الجمع فلا يفيد الا العموم بالنسبة الى الجموع فلا يفيد نفي الحكم عن الواحد والاثنين وكذا النهي فتنبه قد
مر الكلام فيه ولا فرق في ذلك بين وروده في سياق الايجاب والسلب لو وقع في سياق الشرط تعلق الجزاء بحصول الجميع فلا يثبت الا مع حصول الكل كما اذا قال ان جاءك
العلماء فاكرم زيدا هذا اذا لم يكن حكم الجزاء متعلقا بهم واما اذا كان متعلقا بهم منوطا في افادة انالة الحكم في كل منها بحصول الشرط المذكور بالنسبة اليه كما اذا قال ان جاءك
العلماء فاكرمهم ويحتمل ان يكون المقصود ناطة اكرام الكل على مجيء الكل الا انه خلاف ظاهر الاطلاق حسبما هو المفهوم منه في العرف ولو وقع الجمع المنكر في سياق الامر او الايجاب في
افادته العموم خلاف واشار اليه المصنف بقوله اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم هذا هو المعروف من الاصوليين بل لا يبعد حصول الاتفاق عليه بعد الخلاف المذكور اذ لم يثبت
فيه خلاف بعد من نسب الخلاف اليه من القدماء والظاهر انه لا خلاف فيه انه من جهة وضعه لخصوص العموم بل لا يبعد قضاء ضرورة اللغة بخلافه وانما الخلاف المذكور في افادته العموم
من جهة اقتضاء الحكمة به كما عزي الى الشيخ او غيره مما عزي الى ابي علي الجبائي وهو ايضا خلاف ضعيف ولا يبعد تنزيل كلام الشيخ على ما سنقرره انشاء الله وكيف كان فالمختار عدم انصرافه
الى العموم ايضا الا في بعض مواضع نادرة تقتضي الحكمة به بحسب المقام كما سنقرره ويدل عليه ان المتبادر من الجمع المنكر في الاستعمال بعد الرجوع الى العرف ليس الا الوحدة
المتعددة ما فوق الاثنين كما هو المفهوم من الجمع ليس مفاد التنوين فيه الا التنكير ولا دلالة فيه على الوحدة كما هو الحال في المفرد ولا يفيد الدلالة على عدد خاص ولا مرتبة مخصوصة
من الجمع فالمعنى المستفاد منه صادق على جميع مراتب الجمع من غير ترجيح لخصوص المرتبة العليا منه بوجه من الوجوه والقدر المتيقن منه هو الاول فلا دلالة في لفظه على خصوص
المرتبة العليا ولا قرينة فانه يفيد الدلالة عليها والا لانتقل ذلك منه الى الفهم عند الاطلاق ومن المعلوم عدمه ودعوى قضاء الحكمة به ممنوعة الا في بعض موارد خاصة ولا
ربط له بمحل البحث في المسئلة وتوضيح القول في ذلك ان الجمع المنكر اما ان يقع في مورد الاخبار فاما ان يتعلق به حكم من الاحكام كالكل وارباح متاجره ونحو ذلك
او غيرها من سائر الاخبار كجاءني رجال او يقع متعلقا للامر او يقع للشرط المتعلق عليه حكم من الاحكام الشرعية او غيرها فههنا صور احدها ان يقع متعلقا للاخبار سواء
كان ركنا في الاسناد نحو جاءني رجال او كان من متعلقات المخبر به كدفعت اليه دراهم ونحو فالقدر المستفاد منه فوق اقل الجمع ولا دلالة فيه على ما يزيد على ذلك لان العام لا دلالة
فيه على الخاص وانما افاد الاقل لاشتراكه بين جميع المراتب ولا دلالة فيه على تعيين المصداق على نحو ما ذكرناه في المفرد المنكر الا ان ذلك يفيد وحدة المخبر به وهذا يفيد
تعدده بما يزيد على الاثنين فالابهام الحاصل في المفرد من جهة واحدة وهو عدم تعين الفرد الذي تعلق الاخبار وهنا من جهتين احدهما دوران الجمع بين الثلثة وما فوقها
الى ان يستغرق الجميع ليكون الجمع موضوعا لافادة القدر المشترك بينها فلا يتعين شيء من مراتبه وحيث كان قلنا الثالثة دل على حصولها قطعا ويكون الانظار على ما يزيد
عليها في مقام الاحتمال وليس ذلك من جهة اجمال اللفظ ودورانه بين امور كما هو الحال في المشترك بين المعاني وان كانت تلك المعاني منا غلط فان نفس المعنى غير متعين
هناك بل من جهة كون معناه صادقا على الجميع حاصلا بكل منها نظرا الى اللفظ ومفاده متعين في المقام اعني ما فوق الاثنين الا ان ذلك المعنى غير متعين القدر على مرتبة
معينة بل صدق على مراتب غير متناهية فلا دلالة في اللفظ الا على القدر المشترك من غير ان يدل على شيء من تلك الى هنا جف القلم قوله في جملة من مباحث التخصيص
التخصيص قصر الحكم المتعلق بالعام على بعض مدلوله فلو تعلق الحكم من اول الامر على بعض مدلوله لم يكن تخصيصا كما في قولك اكرم بعض العلماء وكذا يخرج عنه التخصيص
المتعلق بغير العام في نحو قولك له علي عشرة الا ثلثة لما انا نخبر الا نصفه فخرج عنه ايضا التخصيص المتعلق ببعض احوال العام كما في قولك اكرم العلماء الى يوم الجمعة او في
يوم الجمعة اذ لا عموم بالنسبة الى الاحوال حتى يكون اخراج الحال المذكور تخصيصا له وانما العموم الحاصل فيه بالنسبة الى الافراد وهو حاصل في المثال المفروض فهو مفيد بحسب
الظاهر الاطلاق في القاضي بالاكتفاء بالاكرام الحاصل في اي وقت كان ويخرج عنه حمل الاطلاق العام على بعض افراده لا على وجه تخصيص كما اذا قلت رايت كل الرجال قد رايت
زيدا منه بدلا له منزلة الجميع فيندرج فيه ما اذا كان التخصيص قرينة على حمل العام على بعض مدلوله وما اذا كان مخرجا لبعض الافراد عن الحكم المتعلق به اذا استعمل العام
فيما وضع له من العموم في وجه قد يطلق التخصيص على ما يعم قصر الحكم المتعلق بغير العام على بعض مدلوله ويعرف بانه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب ذلك فيحوز
المتعلق باسماء العدد واخراج بعض الاجزاء عن الكل كما في كان ثم ان الاكثر على ان المخصص قد يكون متصلا وقد يكون منفصلا والمتصل وان كانت في معنى الصفة
الا انها اليست متصفة بالموصوف وذلك لعدم تمامية الموصول الا بها فمعه انما هي على حسب صلته بخلاف الموصوف واما القيود المتعلقة بالصلة فيمكن بعد تخصيصا من جهة
من تمامية الموصول بنفس الصلة فيكون ذلك مخصصا له ببعض الافراد ومن كونه من اجزاء الصلة فيكون عموم الموصول على حسبه والمخصص المتصل هو الاستثناء

والشرط والصفة

والشرط والصفة والغاية وبدل البعض من الكل ويندرج في الصفة سائر القيود المنضمة الى اللفظ مما يوجب تقييد الحكم به والمراد بالمتصل ما لا يستقل بنفسه
بالمنفصل ما يكون مستقلا في افادة الحكم وان اتصل بالعام لفظا والتخصيص بالمنفصل قد يكون عقليا وقد يكون نقليا نصا او اجماعا قوله اختلفوا في منتهى
التخصيص الى كم هو ظاهر اطلاقهم في المقام تعميم التخصيص الواقع على كل من الوجوه المتقدمة والظاهر ان المراد بالتخصيص هو الاطلاق الاول اعني ما يرد على العام المخصص دون
ما يرد على الكل من جهة شموله لاجزائه كما في اسماء العدد ونحوها وان لم يبعد جريان المثال في المقامين ثم ان التخصيص الوارد على العام اما ان يكون بالنسبة الى خصوص
الافراد المندرجة تحته او الانواع المندرجة فيه وحصول تخصيص الاكثر على كل من الوجهين اما ان يستلزم لذلك على الوجه الاخر او لا ثم الاكثر اما ان يلحظ الاكثر بالنسبة الى ما هو الموجود
من افراد العام وان كان غير الموجود اضعافا او يلحظ بالنسبة الى الافراد والانواع مطلقا مع بقاء اغلب الافراد والانواع الموجود وعدمه ثم ان التخصيص اما ان يكون مع ارادة
العموم من اللفظ فيخرج المخرج من الحكم وقد يكون باستعمال اللفظ في خصوص الباقي حسبما اشرنا اليه ثم ان لهم في المسئلة اقوالا عديدة اشار المصنف الى جملة منها او
منها ان يعتبر فيه بقاء جمع غير محصور سواء كان المخرج اقل او اكثر ومنها التفصيل بين الجمع وغيره فيعتبر بقاء اقل الجمع في الاول ويجوز الى الواحد في الثاني ومنها ما ذهب اليه
الحاجبي فيفصل بين المخصص المتصل والمنفصل ثم فصل في المتصل بين ما يكون باستثناء او بدل بعض فجوزه الى الواحد وما يكون بغيرهما من الشرط والصفة والغاية
فاعتبر فيه بقاء الاثنين وفي المنفصل بين ما يكون العام منحصرا في محصور قليل نحو قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة مثلا فيجوز التخصيص الى الاثنين وما لا ينحصر افراده
فاعتبر بقاء جمع يقرب من مدلول العام والاظهر عندي دوران الامر في الجواز والمنع مدار الاستنكار والاستقباح العرفي فكلما لم يكن مستقبحا بحسب العرف يجوز التخصيص على
حسبه ومع الاستقباح يمنع منه وذلك مما يختلف جدا بحسب اختلاف المقامات لنا على الجواز مع عدم الاستقباح انه ان كان التخصيص على وجه الحقيقة من دون لزوم تجوز في المقام
فظ وان كان على وجه التجوز فلما عرفت سابقا من دوران الامر في المجاز مدار عدم الاستقباح وعدمه بالعرف عن الاستعمال من غير لزوم مراعاة شيء من خصوصيات العلائق
المعروفة ولو سلم اعتبار تلك الخصوصيات فعلاقة العام والخاص من جملة تلك العلائق وهو حاصل في العمومات المخصوصة والقول بكون المراد به العام والخاص المنطقي
دون الاصولي موهون بما سيجيء بيانه انشاء الله مضافا الى انه يمكن حصول علاقة المشابهة في المقام ايضا وان كان الباقي قليلا اذا كان مقارنا للكل في الثمرة كما في قولك اخذت
كل ما في الصندوق وفيه الالف من الاشياء وما اخذت واحدا منها يعادل في القيمة جميع الباقي ويزيد عليه وقولك كلت كل رمانة في المجرة الا ما كان فاسدا ولم يكن فيه صحيح
الا اقل وقد يكون ذلك من جهة ارادة المبالغة في دعوى المشابهة وكون الباقي كالعدم كقول الضيف للمضيف اكلت كل ما في الخوان وانما اكل قليلا منه الى غير ذلك من الامثلة
وعلى المنع منه مع الاستقباح ان التخصيص اما تجوز في لفظ العام او تصرف في مدلوله على وجه يقتضي بالتصرف في اللفظ وكلا الامرين يتوقف على ترخيص الواضع وهو غير
حاصل مع استقباحه في العرف ولو قيل بعدم توقفه عليه في الوجه الاخير فلا ريب في انضمام منعه منه بعدم الجواز والقبح العرفي كاشف من حصول المنع فان قلت ان الاستقباح
الحاصل في المقام ليس من جهة قبح نفس الاستعمال الكاشف عن منع الواضع بل من جهة سوء التعبير وركاكة البيان على نحو قولك اكلت رمانة ورمانة ورمانة وهكذا الى ان
تكمل عشرا او عشرين فانه ينبغي ان يعبر عنه بقوله اكلت كل عشرة رمانات وعشرين وكذا اذا اراد التعبير عن اكل رمانتين او ثلثا ينبغي ان يعبر عنه بلفظه لا ان يقول اكلت كل رمانة
ثم يستثني عنه الى ان يبقى واحد او اثنان او ثلثة ونحو ما يشير الى ذلك انه لو كان المنع من جهة اللغة لاطرد الاستقباح المذكور وليس كذلك لوضوح استحسانه في بعض المقامات
حسبما اشرنا اليه فذلك شاهد على كون الاستقباح من جهة ركاكة التعبير وخلوه العدول اليه من النكتة اللائقة فلذا يستحسن مع وجودها في المقام ولو كان ذلك من اجل
المنع اللغوي لم يحسنه ظرافات المقام قلنا الظاهر ان القبح الحاصل في المقام انما هو في اطلاق لفظ العام على الوجه المذكور وليس ذلك من قبيل سوء التعبير الحاصل بالاطالة
التراكيب بل من جهة نفس الملابسة الافرادية وذلك قاض بكون الاستعمال غلطا خارجا من قانون اللغة كما هو الحال في نظائره من الاغلاط اذ ليس القاضي بالمنع من الاستعمال
بالنسبة اليها سوى الاستقباح المذكور وعدم تجويز العرف للاستقباح كما في هذا المقام وما ذكر من انه لو كان مستندا الى الوضع لجرى في جميع الاستعمالات وان لم يختلف
الحال فيه بحسب المقامات غير متجه لوضوح اختلاف المعاني المجازية صحة وفسادا بحسب اختلاف المقامات لاختلاف الخصوصيات الملحوظة في كل مقام ليس مجرد صحة
التجوز في مقام قاضيا باطراده في سائر المقامات ولذا قالوا بعدم لزوم الاطراد في المجازات الا ترى انه يصح اطلاق اليد على الانسان في مقام الاخذ والاعطاء ونحوهما
ولا يصح الاطلاق عليه في غير ذلك المقام وكذا اطلاق الرقبة في مقام يرتبط بالرقبة ونحوها دون غيره حسبما مر تفصيل القول فيه في محله وهذا امر واضح بالنسبة الى المجاز
بل يمكن القول به في الحقايق ايضا اذا اشتمل على تصرف زائد على مجرد استعماله فيما وضع له كما هو المفروض في المقام لو قلنا باستعماله فيه فاذا صح بحسب المقام تخصيص
العام بالاكثر بملاحظة خصوصية مجوزة له جاز استعمال العام على الوجه المذكور كما اذا نزل الباقي منزلة المعظم او الكل واطلق لفظ العام عليه تنزيلا له منزلته فيصح
الاستعمال ولو كان المخرج اضعافا اما اطلاق اللفظ عليه وتنزيل القليل الحاصل منه منزلة الكثير لما ادعوا استجماعه لصفات الكل او الجل او نحو ذلك فانه لا يكون الكل على
حد قولنا حصل في اليوم كل الربح اذا احتمل منه قدر او كما لا يتوقع الزيادة عليه فيدور الامر جوازا ومنعا مدار ذلك وليس ذلك كاشفا عن جواز الاستعمال كلما ان
كان في بعض المقامات مستحسنا سواء لمبالغة وارادة على وفق مقتضى الحال في بعض المقامات خلافه بل الحال على خلاف ذلك وانما يدور الجواز والمنع مدار ذلك
من جهة حصول المصحح في بعض تلك المقامات دون غيره حسبما بينا نعم لو كان الامر الملحوظ في كل من تلك المقامات شيئا واحدا من غير اختلاف في اعتباراته
والجهات الملحوظة معه يحسن في مقام ويقبح في اخر كان ذلك شاهدا على عدم استناد التحسين والتقبيح الى الوضع والا لم يختلف الحال فيه كذلك وليس الحال على ذلك نظرا
بما قررنا ان تخصيص العام الى ان يبقى واحد او اثنان او ثلثة ونحوها من مراتب تخصيص الاكثر مما لا يجوز مع قطع النظر عن ضم امر خارج ملاحظة جهة اخرى معه ولا يختلف
الحال فيه من تلك الجهة بحسب المقامات وانما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف سائر الامور المنضمة اليه ومن ذلك ما اذا كان المخرج صنفا والباقي صنفا اخر مع
انحصار الباقي بحسب المصداق في الواحد او الاثنين او الثلثة ونحوها وهو في التوصيف والشرط ونحوهما مما لا ينبغي الريب فيه بل لا يبعد القول بكون الاستعمال فيه على
الحقيقة كما في قولك اكرم كل من اتاك لو عاد له اكلت كل رمانة صحيحة في البستان واهن كل فاسق ان امتثل تثبت اذ لا يبعد القول بانتفاء التجوز فيه وان كان الباقي اقل ويجيء
تفصيل القول في المسئلة الاتية انشاء الله تعالى وهو اختيار المرتضى ره وقد عزاه الشريف الاستاد الى اكثر اصحابنا قال وبه قال ابن ادريس وحكى الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد
وهو قول العلامة ره وظاهره انتفاء الخلاف في ذلك بين الاصحاب حيث نسب الخلاف في ذلك الى العامة قوله ره لنا القطع بقبح قول القائل اه هذا احد الوجوه التي احتج بها على

القول المذكور وانت خبير بان ما ذكر لا يفيد الحكم بالمنع على سبيل الاطلاق كما هو المدعى غاية الامر ثبوت المنع مع ثبوت الاستقباح كما في الامثلة المذكورة سيما مع ثبوت
القول بالتفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل لحصول الاستقباح مع نقصان المخصص لا يستلزم المنع مع انتفائه وعدم ظهور الاستقباح كما في قولك له ثلث كل مائة
خاصمة في البستان ونيل لا ومن الزمان ولا خاص فيها الا ثلثة وكذا قولك كل من دخل داري من اصدقائي فاكرمه ولو لم يكن الداخلون من اصدقائك سوى ثلثة رجالا وهكذا مضى
الى ما عرفت من عدم دلالة على المنع بالنسبة الى المخصص المنفصل على سبيل الاطلاق غاية الامر ان يفيد المنع مع عدم ضم جهة خارجية مسوغة للتعبير المذكور
الفرد واما مع انضمامها كما عرفت تفصيل الكلام فيه فما قررنا فلا قبح ولا منع وقد يمنع في المقام من دلالة التقبيح المذكور على المنع كما مرت الاشارة اليه وقد عرفت الجواب عنه
ثم لا يبعد ثانيها ان معاني الالفاظ حقايقها ومجازاتها توقيفية لا بد من ثبوتها بتوقيف الواضع على سبيل الخصوص او العموم المستفاد من نقل النقلة او الوجوه الاستعمال
المجازية فيقتصر فيها على القدر الثابت والثابت من ملاحظة الادلة هو الاذن في التخصيص مع بقاء الاكثر فيبقى جواز الاستعمال بالنسبة الى غيره خاليا عن الدليل فلا يجوز
التخطي اليه مع عدم قيام دليل عليه وانت خبير بان غاية ما يقتضيه الوجه المذكور عدم جواز استعمال على الوجه المذكور لا الحكم بفساد الاستعمال المنقول حتى يطرح الرواية
المشتملة عليه او يحكم بعدم جواز حمل الرواية على المعنى المشتمل عليه على ما هو الملحوظ في انظار ارباب الاصول غاية الامر انه لا يصح الحكم بالحمل عليه ليس ذلك ثالثها يعتد بها
في المقام ثالثها ان التخصيص استعمال للعام في غير ما وضع له فيتبع جوازه وجود العلاقة المصححة ولا علاقة مصححة في المقام سوى علاقة المشابهة وهي غير حاصلة الا مع بقاء الاكثر
وسيأتي الاشارة اليه في كلام المصنف ويضعف المنع من انحصار العلاقة هنا بالمشابهة اذ علاقة العام والخاص ايضا من جملة العلائق المعتبرة وهي العلاقة الجارية في تخصيص
العموم بناء على القول بمجازيتها وهو امر مشترك بين مراتب التخصيص الا انه لما دار الامر مدار عدم الاستقباح والبطر في جميع الصور حسبما قررناه والقول بكون علاقة
العام والخاص انما هي في العام والخاص المنطقي دون الاصولي كما ذكره المدقق المحشي ره مما لا وجه له اذ لا باعث على حملها عليه ان ملاحظة الاستعمالات كما تقضي بجواز
استعمال العام المنطقي في الخاص كذا تقضي بجواز استعمال العام الاصولي في الخاص واستعمال المنطقي في الخاص من قبيل استعمال المطلق في المقيد وقد يقال ان علاقة
اخرى يختص علاقة العام والخاص بالثاني الا ان يفرق بينهما باخذ المطلق على سبيل التفصيل في الاطلاق على المقيد بخلاف اطلاق العام على الخاص وفيه انه لا وجه
لتقييده بذلك مع صدق الاطلاق والتقييد على الوجهين ومع البناء عليه بناء على كون العلاقة المذكورة مبنيا على تكثير الافراد لا مانع من عد اطلاق العام الاصولي على الخاص
من جملة العلائق ايضا كاطلاق العام المنطقي على الخاص وملاحظة الاستعمالات كما تشهد للثاني فهي شاهدة للاول ايضا بل الامر فيه اظهر لكونه اشيع الاطلاقات قوله
واذا خص العام واريد به الباقي لا يخفى ان ظاهر العنوان لا يوافق القول بكون الفاظ العموم حقيقة في العموم بخصوصه حسبما مر اذ بعد فرض كون اللفظ حقيقة في العموم
دون غيره لا يعقل النزاع في كونه حقيقة في الباقي فعقد هذا النزاع بعد الفراغ من المسألة المذكورة والبناء على كون الفاظ العموم حقيقة فيه بخصوصه لا يتجه في بادي
الرأي عن التدافع وربما يوجه ذلك بان عقد هذا النزاع انما يبتني على وجود لفظ يفيد العموم في الجملة ولا يبتني على كون تلك الالفاظ موضوعة للعموم خاصة فعقدهم
لهذا النزاع انما هو مع قطع النظر عن كون العام حقيقة في العموم بخصوصه مجازا في غيره فمن يقول بكون الفاظ العموم حقيقة في الخصوص خاصة ومن يقول باشتراكها
بين العموم والخصوص يقول بكونها حقيقة في الباقي بخلاف القائل بوضعها للعموم خاصة وفيه انه لا فائدة اذن في عقده نزاعا اخر وجعله عنوانا برأسه لتفرع كونه حقيقة
او مجازا على المختار في تلك المسألة حسبما ذكر كيف والقائل بكونه حقيقة عند ارادة الباقي انما يقول به على فرض كون اللفظ للعموم لا من جهة كونه حقيقة في خصوص
الخصوص او مشتركا بين العموم والخصوص ولذا لم يسنده الى ذلك احد من القائلين بكونه حقيقة عند ارادة الباقي كما اسند القائل بالتجوز الى
في العموم كما في احتجاج المصنف وغيره فظاهر كلامهم عقد هذا اللفظ حقيقة في العموم خاصة كما هو ظاهر العنوان حيث فرضوا البحث في ان تخصيص العام وارادة الباقي هل يقضي
بمجازيته اولا فالملحوظ ان كون اللفظ للعموم هل يقضي بالتجوز عند التخصيص وارادة الباقي او لا يقضي ذلك وسيأتي التنصيص عليه في كلام المصنف فالاشكال المذكور
على حاله ويمكن تصحيح محل النزاع في المقام بوجهين احدهما انه ليس الكلام في استعمال العام بخصوصه في خصوص الباقي وانما الكلام في تخصيص العام وارادة الباقي
فانه يحصل ذلك مع ارادة الباقي من العام بخصوصه ومن مجموع العام والمخصص وبارادة العموم من اللفظ واسناد الحكم الى الباقي على ما يأتي تفصيل القول فيها
فعلى الاول لا مناص من القول بالتجوز بخلاف الاخيرين اذ لا مانع من القول بكونه حقيقة فيصح ان يكون بناء القائل بكونه حقيقة على احد الوجهين الاخيرين
ان ينافي كونه موضوعا للعموم بخصوصه وقد اختار ذلك جماعة في الاستثناء كما سيجيء تفصيل القول فيه ثم هذا اذا اريد تصحيح النزاع على المذاهب المعروفة واما
على بعض المذاهب النادرة فالامر واضح لا حاجة الى التوجيه كما يتبين الحال من ملاحظة ادلتهم لكنك خبير بان ذلك لا يوافق الحجة المعروفة من القائل بكونه
حقيقة فان مقتضاها كونه حقيقة في خصوص الباقي حسبما هو ظاهر عنوان المصنف الا ان يقال ان ضعف الحجة لا يقتضي فساد النزاع في المسألة ولذا قد نعود بذلك كما
في كلام المصنف وغيره ثانيهما ان العموم كيفية عارضة لدلالة اللفظ قاضية بشمول اللفظ لجميع مصاديقه الحقيقية او جميع معانيه الموضوع لها عند القائل
بكون المشترك ظاهرا في الجميع فالملحوظ القائل بكونه حقيقة عند عروض التخصيص ان الباقي ايضا مصداق حقيقي للفظ مع ارادته بكون اللفظ مستعملا في معناه
الحقيقي ايضا غاية الامر سقوط تلك الكيفية في المقام وذلك لا يقضي بالتجوز في العام الذي هو معروض العموم نعم لو ذهب القائل بكونه حقيقة في الباقي الى كونه
من الموضوع له لم يعقل ذهابه الى كونه حقيقة فيه لكن ليس الحال على ذلك عنده اذ دلالة العام على كل من جزئياته على سبيل المطابقة عندهم كما مرت الاشارة
اليه فبذلك يتصور القول فيه بكون العام حقيقة في الباقي مع القول بان العموم صيغة مخصصة وان فرض فيما بعد لتم فيه وكان هذا هو ملحوظ بعض القائلين به كما
يظهر من احتجاجهم الآتي والاولى ان يصحح النزاع على الوجهين المذكورين فيكون الوجه الاول ملحوظا عند بعض القائلين بكونه حقيقة والثاني عند غيره ثم ان
الاقوال المذكورة في المسألة ثمانية كما سيجيء انشاء الله الاشارة اليها والمختار عندنا انه لا تجوز في الباقي لفظ العام وانما التجوز على فرض حصوله فيما يفيد العموم ان
كان هناك لفظ موضوع بازائه فانك قد عرفت ان اغلب الالفاظ المستعملة في العموم ليست بنفسها موضوعة لخصوص العموم فان الدال على العموم هناك امور مغايرة للفظ
المعنى الذي يتعلق العموم به ففي بعضها يكون العام لفظا والموضوع لافادة عمومه لفظا اخر كما في كل رجل وفي بعضها يكون مفاد العموم مستفادا بالالتزام
وفي بعضها من ظاهر المقام او نحو ذلك نعم لا يبعد في بعضها ان يكون العام والمفيد للعموم لفظا واحدا كما في اسماء المجازات ومع كون لفظ العام موضوعا

مخصوصا

مخصوصا للعموم او كون الدال على عمومه موضوعا له لكن انما يلزم التجوز فيه اذا استعمل في غير الشمول واما مع استعماله فيه كما في عدة من المخصصات فلا مجاز ايضا فهناك
تفصيل في المقام ولتوضيح الكلام في المرام نرسم امورا احدها انه نص جماعة منهم بان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها الافرادية وانما المقصود من وضعها
افهام معانيها التركيبية بعد تركيب بعضها مع بعض والظاهر ان مقصودهم من ذلك ان الغرض من تقرير الاوضاع هو ايصال ما في الضمير من المطالب والحاجات والمطالب
يتعلق بها الاغراض انما هو بيان المعاني التركيبية دون المفاهيم الافرادية لعدم تعلق الاغراض بها الا نادرا فالحاجة انما تمس الى بيانها من جهة توقف المطالب التركيبية
عليها فالواضع انما تعلق بالالفاظ المفردة من جهة توقف المعاني التركيبية على المعاني الافرادية المدلول عليها بالالفاظ المفردة والغرض الباعث الى وضعها هو الايصال
الى المعاني التركيبية الحاصلة من ضم بعضها الى البعض بعد وضع الهيئات العارضة عليها لمعانيها النسبية على حسب ما تقرر في محله فالمقصود الاصلي من وضع المفردات هو تفهيم
المعاني التركيبية الحاصلة من تركيبها للعالم باوضاعها وهذا لكنهم عللوا الحكم المذكور بانه لو كان الغرض من اوضاعها افادة معانيها الافرادية لزم الدور لان
استفادة المعاني منها يتوقف على العلم باوضاعها ضرورة توقف الدلالة لان الوضعية على العلم بالوضع والعلم بالوضع للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وحصوله في النفس
وهو دور مصرح وضعف هذا التعليل ظاهر ضرورة ان المراد من كون الوضع لافادة المعنى كون اللفظ باعثا لاخطار المعنى ببال السامع لا افادة اليه والعلم بالوضع
يتوقف على تصور المعنى وحصوله في البال في الجملة لا على ذلك الاخطار الحاصل بسماع اللفظ عند تلفظ المتكلم به فلا مجال لتوهم الدور وهو واضح ويمكن ان يقال ان
المقصود مما ذكروه انه ليس الغرض من وضع المفردات افادة معانيها وتصورها في ذهن السامع من اول الامر لما عرفت من لزوم الدور لتوقف حصول تلك المعاني
في النفس بواسطة تركيب تلك الالفاظ على العلم بوضعها لتلك المعاني المتوقف على تصورها وحصولها في النفس بخلاف المعاني التركيبية فانه يمكن حصولها
بواسطة تركيب تلك الالفاظ من غير ان تكون حاصلة للنفس قبل ذلك فالمقصود ان وضع الالفاظ المفردة ليس لتصوير معانيها الافرادية للزوم الدور
انما هي لاجل تصوير معانيها التركيبية الغير الحاصلة للمخاطب قبل تلفظ المتكلم بها وانت خبير بانه لو اريد ذلك فكون الوضع لاجل تصوير المعاني التركيبية انما هو
على سبيل الاهمال اذ يمكن ان يكون الافهام في المركبات على الوجهين من افادة تصوير المعنى المركب ومن الاشارة الى المعنى الحاصل في الذهن قبل تلفظ المتكلم به على
ما هو الحال في المفردات وكيف كان فالانسب بالتعليل هو ما ذكرناه وان صح توجيه ما عللوه بما قلنا ثم انك بعد ما تم ما ذكرناه من الوجهين تعرف انه لا منافاة بين
ما ذكروه في المقام وما اخذوه في تعريف الوضع من انه تعيين اللفظ وتعينه للدلالة على المعنى بنفسه نظرا الى ان تمام كون وضع المفردات لاجل الدلالة على معانيها الافرادية
فينافي ذلك ما قرروه هناك وذلك لان المراد بالدلالة هنا هو اخطار معانيها الموضوع لها عند التلفظ بها وان كان ذلك مقصودا بالتبع من اجل حصول معانيها
التركيبية حسبما قررناه اولا وليس المراد به تحصيل حصول تلك المعاني من اصلها لوضوح امتناعه نظرا الى ما قررناه وانما المراد مجرد احضارها والاشارة اليها من بين المعاني
المخزونة في الخيال وهو واضح ومن الغريب ما ذكره بعض الافاضل في بيان عدم المنافاة بين ما ذكروه في المقامين ان مقصودهم مما نفوه من كون استفادة المعاني الافرادية
غرضا في الوضع انه ليس الغرض من وضعها افادة معانيها بمعنى حصول التصديق بها من وضعها بان تلك لتصديق المعاقد وضعت لها تلك الالفاظ والمقصود فيها انها
ان استعمال اللفظ في المعنى اعني اطلاق اللفظ وارادة المعنى يكون تارة بارادة ذلك المعنى على وجه يكون هو المقصود بالافادة فيريد المتكلم افادته للمخاطب وتارة
لا يكون على الوجه المذكور بل يكون مقصود المتكلم تصوير ذلك المعنى في ذهن المخاطب لينتقل منه الى غيره بملاحظة القرينة الحالية او المقالية القاضية به ويكون ذلك
الغير هو المقصود بالبيان والافادة وح فهل يكون المستعمل فيه هو المعنى الاول او الثاني وجهان والذي يقوى في النظر كون المستعمل فيه ح هو الثاني حسبما مر تفصيل القول
فيه بان الملحوظ في الاستعمال هو المعاني التي يكون المقصود من الكلام بيانها وافادتها فيكون اللفظ مستعملا فيها دون المعاني التي جعلت وسيلة للانتقال اليها من غير
ان تكون مقصودة في الانشاء ولا يراد بيانها ولا افادتها اصلا فيكون المناط فيما يستعمل فيه اللفظ هو المعنى المقصود بالافادة فان كان ذلك مما وضع اللفظ بازائه كان اللفظ
حقيقة والا كان مجازا وان اريد من اللفظ صورة ما وضع بازائه ليجعل وسيلة للانتقال اليه على ما مر التفصيل فيه بقي الكلام في شيء وهو انه قد يكون المعنى الذي يراد
الانتقال اليه حاصلا من ملاحظة اوضاع متعددة ويكون ذلك المعنى حاصلا باستعمال تلك الالفاظ في معانيها الموضوع لها الا ان ذلك قد يستلزم ان لا يكون حصول
المعنى الموضوع له لبعض تلك الالفاظ مقصودا بالافادة حقيقة بل يكون المقصود بالافادة غيره الا انه ليس مقصودا بالافادة من تلك اللفظة بل من مجموع تلك الالفاظ
بملاحظة اوضاعها المتعلقة بها وتوضيح المقام ان المعنى الذي يراد الانتقال اليه قد يكون معنى مجازيا لتلك اللفظة ويراد من اللفظ خصوص معناه الحقيقي لاجل الانتقال
الى معناه المجازي الذي هو المقصود بالافادة وقد يكون معنى مجازيا مقصودا من ملاحظة مجموع الالفاظ من غير ان يراد ذلك المعنى من خصوص بعض منها بل انما اريد من خصوص كل من
تلك الالفاظ معناه الحقيقي لينتقل من المجموع الى معناه الحقيقي التركيبي الحاصل من الاوضاع العديدة ثم ينتقل منه الى المعنى المجازي المقصود بالافادة كما في التمثيل وكذا
التجوز في المركب بل وفي خصوص كل من تلك الالفاظ ايضا وقد يكون معنى حقيقيا مقصودا بالافادة من ارادة المعاني الحقيقية من كل من تلك الالفاظ المستعملة لكن يكون
اللازم من ذلك عدم كون المراد من بعض تلك الالفاظ مقصودا بالافادة لا بان يراد بتلك اللفظة الانتقال الى المعنى الاخر ليجعل ارادة معناه الحقيقي وسيلة اليه بل
المعنى انما يراد من مجموع تلك الالفاظ بملاحظة اوضاعها الحقيقية فليس ذلك المعنى مرادا من تلك اللفظة ليقال بكونها مستعملة فيه على وجه المجاز كما في الصورة الاولى
وليس المعنى المراد من الجملة خارجا عما وضعت له ليكون الانتقال من الجملة الى ذلك المعنى قاضيا بالخروج عن اوضاع المفردات حسبما قلنا في الصورة الثانية فلا تجوز
فيكون كل من المفردات مستعملة فيما وضع له وان كان المعنى الموضوع المراد من بعض تلك الالفاظ غير مقصود بالافادة على الوجه الذي قررناه توضيح ذلك انه كما يكون
الحقيقة دالة على المعنى الحقيقي بواسطة وضع اللفظ فكذا المجاز هو الدال على المعنى المجازي بواسطة القرينة القائمة عليه فالمستعمل في المعنى المجازي والمحمول عليه هو
لفظ المجاز وان كانت الدلالة عليه بواسطة القرينة فاذا لم يكن اللفظ مما اريد به معناه المجازي ولم يكن تلك اللفظة دالة على ذلك المعنى بواسطة القرينة بل كان ذلك
اللفظ وغيره دالا عليه وكان ذلك المعنى مرادا من مجموع اللفظين او الالفاظ لم يكن اللفظ مستعملا في ذلك المعنى بل كان المستعمل فيه هو ما اريد منه من معناه الحقيقي او المجازي
نعم لو كان المعنى معنى مجازيا للمركب وكانت تلك الالفاظ في حال التركيب مستعملة فيه كما في التمثيل كان كل من الالفاظ المستعملة فيه مجازا حسبما قررناه في التمثيل على ما
فيه من بعض كما قرر في محله وبالجملة ان حصول التجوز مبني على احد امور ثلثة من استعمال اللفظ ابتداء في غير ما وضع له كما في رأيت اسدا يرمي او كون المراد منه الاستعارة او غير ما وضع

وان اريد بالموضوع له الاجل التوصل اليه كما في الكناية في المفرد او عدم كون المقصود لا ثبوت منه معنا الموضوع له وان لم يستعمل في معنى مجازي بخصوصه كان المقصود منه
في ضمن الجملة افادة غيره او وضع له بان كانت الجملة المركبة منه مستعملة في غير معنا الموضوع له كما في المجاز المركب والكناية المركبة ولا يتبقى من الوجوه الثلثة حاصلة ففي
فلا وجه لالتزام التجوز فيه ثالثها ان القيود الواردة على اللفظ لا يقضي بتجوز فيه الا ان يكون مفاد تلك القيود مندرجا في المعنى المراد من المطلق ويكون ذلك قرينة على ارادة
خصوص ذلك المعنى منه فيندرج ح في المجاز لكن ذلك غير شايع في التقييدات بل الشايع فيها ضم القيد المدلول عليه باللفظ الدال عليه الى المطلق المدلول عليه بلفظه فيكون
اللفظ الدال على المطلق مستعملا في معناه وحيث انه ماخوذ على وجه اللابشرط فلا ينافيه ضم الشرط اليه المدلول عليه بالقيد الآخر فان اللابشرط يجامع الف شرط
وح فيكون ذلك المطلق ما اطلق على المقيد مع كون التقييد مستفادا من الخارج اعني القيد الآخر معه فلا يجوز فيه حسبما قررناه في اطلاق الكليات على افرادها
ولا فرق في ذلك بين التقييد المتصل والمنفصل فانه يقضي ما يفيد التقييد بالمنفصل اطلاق المطلق على خصوص ذلك المقيد مع استفادة الخصوصية من الخارج وكونه
قرينة على الاطلاق المذكور واما اطلاق المطلق على خصوص بعض الافراد فظاهر التجوز باللفظ في افتقاره الى وجود القرينة الدالة عليه تريد ونه لا يحمل المطلق الا على معنا الاطلاق
الماخوذ على وجه اللابشرط من دون ضم شرط اليه اذا تبين ما ان العموم الوارد على الالفاظ المقيدة انما يرد عليها بملاحظة القيود المنضمة اليها وذلك لان المطلق من تلك
المطلقات هو معانيها الاطلاقية المقيدة بالقيود المنضمة اليها فتكون تلك المطلقات مطلقة على خصوص بعض انواعها على حسب التقييد الوارد عليها كما عرفت فيكون
العموم الوارد عليها على حسب ذلك فان العموم الوارد على اللفظ انما يتبع ما اطلق عليه تلك اللفظ وح فعد الصفة والشرط ونحوهما من القيود مخصصا للعام انما هو
من جهة اخراجه عن معنا الاطلاق بحيث لو يلحظ العموم فيه على حسب مدلوله بل خص ذلك بما يفيد القيد المنضم اليه فسمي تخصيصا للعام حيث انه بمعناه وان لم يكن
ذلك عند التحقيق تخصيصا له بارادة العموم على المطلق ثم اخراج بعضه بالقيود المذكورة بل لم يرد العموم الا على خصوص ما اطلق عليه تلك المطلق نظرا الى ما انضم اليه من
القيد ويجري نحو ذلك في المخصص المنفصل اذ دل ذلك على الاطلاق فيما يتعلق العموم به على بعض مصاديقه كما في قولك اكرم كل رجل ولا تكرم الجهال فان ذلك يفيد كون
ما اطلق عليه الرجل هناك خصوص العالم فيكون العموم الوارد عليه بحسب ما اريد من اللفظ والحال عليه دون مطلق الرجل وح لا مجاز في لفظة كل ولا في معناه حيث استعمل
في معناه ولا في مدخولها حيث اطلق على بعض مصاديقها وقد عرفت ان اطلاقه عليه على وجه الحقيقة نعم لو اريد بذلك هو معنا اللابشرط من غير ان يقع بدلالة المخصص على
الاطلاق على خصوص المقيد تعين التزام التجوز فيما يفيد العموم من لفظة كل وما بمعناها خامسها ان الالفاظ الدالة على العموم على وجوه فمنها ما يكون موضوعا لافادة العموم
والشمول ويكون الامر الشامل غيره كما في لفظة كل وما بمعناها ومنها ما يفيد ذلك من جهة المقام كورود في سياق الشرط او العموم كما في قولك كلما جاءك رجل فاكرمه ومنه
اسماء المجازات ونحوها ومنها ما يدل على العموم على سبيل الالتزام كالنكرة الواقعة في سياق النفي ومنها ما يدل عليه من جهة انصراف الاطلاق اليه كما في الجمع المعرف
اذ ليس موضوعا للخصوص العموم كما مرت الاشارة اليه سابقا انك قد عرفت ان شمول العام انما هو لمصاديقه الجزئية لا المندرجة تحته فلذا عرفوه باللفظ المستغرق لجميع
ما يصلح له سوى بعض العموم كالجمع المعرف حسبما بين شموله بالنسبة الى اجزائه حسبما مر بيانه فح نقول ان صدق العام على كل من جزئياته على وجه الحقيقة من حيث
انطباقه عليه فيكون العموم الطارئ عليه قاضيا باطلاقه على جميع مصاديقه فيكون مستغرقا لجميع ما يصلح له وح فمتى التخصيص الوارد عليه اطلاق ذلك العام على بعض
مصاديقه الجزئية انما المطابقة له فلا يجوز اذن في اللفظ من تلك الجهة انما التجوز هناك على القول به بالنسبة الى ما يفيد عموم اللفظ وشموله لمصاديقه حيث لم يرد به معناه
بعد طرو التخصيص وح فان كان الدال على العموم موضوعا بازائه كان ذلك مجازا حيث اريد به غير ما وضع له من الشمول وكذا لو كان دالا على عموم النفي فانه انما يفيد — زاد في بعض النسخ على العموم النفي والا عدم صحته فلابد من التجوز
يجيء التجوز فيه من تلك الجهة اما ان لم يكن افادته العموم بالوضع بل بالالتزام او ظهور الاطلاق فلا يجوز كما في النكرة الواقعة في سياق النفي فان قلت ان العموم اذا
كان معنى التزاميا له كان عدم ثبوت العموم شاهدا على انتفاء ملزومه فيلزم التجوز فيه من تلك الجهة قلت لا وجه لالتزام التجوز من تلك الجهة اذ اقصى الامر ان يكون النكرة
الواقعة هناك قد اطلق على قسم خاص ليكون النفي واردا عليه من غير ان يراد بها مطلق الفرد المنتشر ليستلزم انتفائه انتفاء الجميع وذلك ايضا مما لا تجوز فيه كما عرفت و
اما الجمع المعرف اذا ورد التخصيص عليه فلا يخ اما ان يكون ذلك مع اطلاقه على جميع الافراد واخراج المخرج عن الحكم فليس ذلك اذن مستعملا الا في العموم واما ان
يكون باستعماله فيما دون الدرجة العليا من الجمع على حسب ما ورد عليه التخصيص فهو اذن مستعمل في بعض مراتب الجمع وليس اطلاق الجمع على تلك المرتبة الا على وجه الحقيقة
لوضع الجمع لما يشمل الجميع لا اختصاصه وضعا بالدرجة العليا وانما ينصرف اليه مع الاطلاق لما مر بيانه اذا تقرر هذه الجملة فقد تلخص لك منها انه لا تجوز في التخصيص
بالمتصل من الاستثناء وغيره من الوصف والغاية والشرط ونحوها اما الاستثناء فلما عرفت من عدم استعمال المستثنى منه في خصوص الباقي بل انما اريد الباقي من مجموع
المستثنى والمستثنى منه نحو عشرة الا ثلثة فقد اريد من لفظ العشرة مفهومها واريد بالا ثلثة اخراج الثلثة منها من حيث تعلق الحكم به فيبقى السبعة متعلقا للحكم الوارد
عليه المستفاد من مجموع الالفاظ المذكورة بملاحظة اوضاعها هو ذلك فكل من تلك الالفاظ قد استعمل في موضوعه فتحصل ذلك من ملاحظة المجموع ولو كان لفظ
العشرة مستعملا في خصوص السبعة على سبيل المجاز لكان ما يستفاد منه خصوص الباقي هو العشرة وكان الاستثناء قرينة عليه كساير القرائن المقالية القائمة على ارادة المعاني
المجازية من غير ان يتلخص ذلك من المجموع حسبما قررناه في دلالة المجاز وهو مما يأبى عنه ظاهر الفهم عند التامل في المقام مما يشير الى ذلك انهم ذكروا ان من فوائد الاستثناء
تدارك ما فات المتكلم عند ذكر المستثنى منه اذ قد يغفل من خروج المستثنى فيذكر المستثنى منه على اطلاقه فيظهر منه اسناد الحكم الى المجموع ثم اذا تنبه على خروج المستثنى
منه تداركه بالاستثناء مع بقائه على حاله وح فلا يراد به اخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تعلق الحكم به وليس ح قرينة على استعمال المستثنى في الباقي اذ المفروض
استعماله في المجموع وقد يجعل الاستثناء في المقام قاضيا بتبديل الارادة الاولى ودلالته على ارادة البعض من دلالة اللفظ ثانيا الا ان الظ بعده كما لا يخفى على المتامل واذ لاحظه
وورود الاستثناء في المقام على الوجه المذكور فالظ جريانه في ساير الصور لورودها على وجه واحد في الجميع وان كان في بعض الصور مبنيا على الغفلة دون البعض ويؤيده
بما ذكرناه انه لو كان ما استعمل فيه المستثنى منه هو الباقي بقرينة الاستثناء كان التخصيص المسوغ بالا زيد من المستثنى منه اذا ورد استثناء اخر على المستثنى على
اخص من المستثنى منه كما اذا قال له علي عشرة الا عشرة الا خمسة او له علي عشرة الا اثنين الا خمسة عشر الا سبعا بالنظر الى ما اريد من المستثنى في المقام مع ملاحظة
الاستعمالات تابى عنه جدا بل الظ عدم التزم في غيرها والظ ان الوجه فيه هو ما قررناه فيتأيد به ما قلناه ويشير الى ذلك ان اسماء الاعداد لا يجوز اطلاق الاكثر منها على الاقل

من جهة علاقة

من جهة علاقة الكل والجزء في غير الاستثناء كما اذا قال اكرم هذه العشرة مشيرا الى رجل واحد او قال لزيد هذه الدراهم العشرة مشيرا الى عشرة دراهم الا غير ذلك مراتبه
فعد جواز الاستعمال المذكور مطردا في غير الاستثناء وجوازه فيه على سبيل الاطراد شاهد على عدم استعماله هناك في العدد الاقل اذ لو جاز الاستعمال فيه من جهة العلاقة المذكورة
لجاز في المقامين لاتحاد المعنى والعلاقة في الصورتين غاية الامر ان يكون التفاوت بينهما من جهة القرينة ومن البين انه لا يختلف الحال في المجازات من جهة اختلاف القراين واما
ساير المخصصات المتصلة من الشرط والصفة والغاية ونحوها فلان الظ تقييد ما يراد العموم عليه بها فيقيد بذلك على حسب ساير المطلقات المقيدة ويكون العموم واردا عليه على
حسب ما اريد منه المطلق عليه بعد ضم القيد فيكون العموم واردا على المقيد لان التقييد حصل بعد ارادة العموم بل نقول ان التقييد المذكور كاشف في بعضها من ان الاطلاق
المطلق على خصوص المقيد من حيث انطباقه معه حسبما بيناه وح فيكون العموم واردا عليه كك نعم لو كان العموم ثابتا من اول الامر ثم نبه المتكلم على خلافه فقد ذكر ما لتوصيف
او غيره من التقييد لم يتجه فيه تلك الا انه يكون ذلك ح نقضا للحكم الاول على حمل الوصف اخراجا لغيره عما حكم به فيكون كل من تلك الالفاظ مستعملا فيما وضع له
يكون الباقي هو المتحصل من المجموع على نحو ما ذكر في الاستثناء ولا يجوز فيه حسبما عرفت وقد يقال بكون التقييد ح رفعا للارادة الاولى من اللفظ ونسخا لما اريد به من الطبيعة
المطلقة بتقييده بالوصف المذكور واطلاق ذلك المطلق على المقيد حسبما ذكرنا في المنفصل ولا مانع منه مع تمامية محله ولا يجوز فيه ايضا كما عرفت ويجري ما ذكرنا في اسماء
الشرط ونحوها نظرا الى ورود التقييد هناك على حمل الشرط او الصفة فيكون عمومه بعض على حسب ذلك على نحو ما قررناه ثم انك قد عرفت ان استفادة العموم من بعض العمومات
ليست بالوضع بل من جهة الالتزام او ظهور الاطلاق فعدم اقتضاء التخصيص هناك تجوزا في اللفظ اظهر حسبما مر بيانه واما المخصصات المنفصلة فقد عرفت جريان
الوجهين فيها فيمكن ان يكون التخصيص الوارد هناك على غير وجه التجوز بدلالة المخصص على الاطلاق فيما ورد العموم عليه حين استعماله على خصوص المقيد ويكون المخصص
ولو كان منفصلا قرينة دالة على ذلك فيكون العموم واردا على المقيد وان يكون قرينة دالة على عدم ارادة العموم من اللفظ الموضوع له الا انه انما يتم المجازية فيما اذا
كان العام موضوعا للعموم واما مع استفادة العموم من جهة اخرى فلا مجاز ايضا حسبما مرت الاشارة اليه هذا وقد ظهر بما قررناه دفع ما يورد في المقام من لزوم التناقض
في الاستثناء نظرا الى ما فيه اي من اثبات الحكم تارة للمستثنى ونفيه عنه اخرى ولهم في التفصي عنه وجوه احدها ان المستثنى منه هو معناه الحقيقي وقد اخرج عنه المستثنى
ثم اسند الحكم الى الباقي من غير ان يكون هناك اسنادان ليحصل التناقض في المقام وتدعى ذلك الى جماعة منهم العلامة واختاره المحقق الرضي وحكاه عن جماعة ثانيها
ان المراد بالمستثنى منه خصوص الباقي على سبيل المجاز والاستثناء قرينة على التجوز فليس المستثنى داخلا في المستثنى منه ليلزم التناقض بالحكم عليه تارة بالاثبات واخرى
بالنفي وعزي ذلك الى الاكثر تارة والى الجمهور اخرى واسنده المحقق الرضي الى البعض وحكاه بعضهم عن السكاكي ثالثها ان مجموع المستثنى والمستثنى منه والاداة اسم
للباقي فعشرة الا ثلثة اسم للسبعة وله اسمان مفرد ومركب حكاه المحقق الرضي عن القاضي عبد الجبار وعزاه العضدي الى القاضي ابي بكر وحيث كانت الوجوه المذكورة مسوقة
لبيان دفع الايراد المذكور لم يتعرضوا للاحتجاج على ما اختاروه منها اكتفاء في مقام دفع الايراد كما هو الحال في ساير الاجوبة المذكورة عما يورد في المقام وانما اكتفوا بذكر الوجه المحتمل
والايراد على غيره من الاشكال ويمكن الاستناد لكل من الوجوه المذكورة ببعض الوجوه كان يسند للوجه الاول باصالة حمل اللفظ على الحقيقة مهما امكن وللثاني بان المتبادر
بالافادة من المستثنى منه بحسب الحقيقة انما هو الباقي خاصة دون المجموع والاستثناء قرينة عليه فيكون اللفظ مستعملا فيه كساير المجازات المنضمة الى قراينها وللثالث
بان التبادر ارادة الحقيقة فيكون المجموع حقيقة في ذلك والوجوه المذكورة بعضها فاسد قطعا وبعضها محل نظر وسيتبين لك حقيقة الحال انشاء الله وكيف كان فقد يورد
على الوجه الاول تارة بان البناء على ذلك يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا فلا يثبت على من قال ليس له علي شيء الا خمسة شيء اصلا
فان اخراج المستثنى قبل تعلق الحكم بالمستثنى منه يجعل المستثنى في حكم سائر المسكوت عنه وهو خلاف التحقيق بل التالي منه فاسد عند الكل على ما مر وتارة بانه
لو اشير الى عشرة مجتمعة شخصية كان يقول خذ هذه العشرة الا ثلثة منها لم يتصور هناك اخراج الا عن الحكم اذ المفروض عدم اخراج اشخاص الثلثة من جملة العشرة فلا
يمكن الا ان يكون المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع اذ لا حكم هناك الا الاسناد الموجود في الكلام وهو متعلق بالمجموع
واخرى بلزوم اللغو في كلام الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ مع اسناد الحكم اليه مما لا فائدة فيه بل هو مندرج في الاغلاط اذ الغرض من وضع الالفاظ تركيبها
وتفهيم المعاني التركيبية الحاصلة منها وتبيان الاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ المنضمة بعضها الى البعض فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى مفهوم العام ولا اسناد
الى شيء اسنادا تاما او ناقصا لم يكن هناك فائدة اخرى في ارادتها وكان اخراجا عما هو ملحوظ الواضع في وضع الالفاظ كذا ذكره بعض الافاضل وانت خبير بوهن الكل
اما الاول فلان من الواضح انه ليس المراد باخراج المستثنى عن المستثنى منه اخراجه من جملتها بحسب الخارج ولا اخراجه عن كونه مدلولا له ضرورة حصول الدلالة بعد
ثبوت الوضع ولا اخراجه عن المراد من اللفظ فانه غير معقول على سبيل الحقيقة الا ان يراد الاخراج عن ظ اللفظ ليكون قرينة على كون المراد هو الباقي لكنه مخالف لصريح
ما بني عليه الجواب المذكور فالمراد اخراجه عنه من حيث كونه متعلق الحكم فان ظ تعليق الحكم على العام شموله لجميع جزئياته فيكون اخراج البعض مدلوله من كونه متعلقا
للحكم فيتخصص الحكم بالباقي وهذا الوجه كما ترى مما لا وجه يعطله بما ذهب اليه ابو حنيفة او يصح مع القول اذن لكن دلالة الاستثناء على مخالفة حكم المستثنى للمستثنى منه — بكل من دلالة
وعدمها فان دلالته على مخالفة حكم المستثنى للمستثنى منه بحسب الواقع وعدمها مبنية على كون الاخراج بملاحظة ما حكم به المتكلم من الاثبات والنفي او بملاحظة الواقع
اعني المطابقة لتلك النسبة الايقاعية فان كان بالملاحظة الثانية كان ملتبسا هو ويدل عليه ظ اللفظ تعين الاول وان كان بملاحظة الاولى تعين ما ذهب اليه ابو حنيفة
وهذا مما لا ربط له بكون الاستثناء قبل الاخراج او بعده نعم لو توهم كون الاخراج عن معنا الافراد من دون ملاحظة الاسناد والحكم اصلا توجه ذلك الا انه توهم فاسد
لا مجال له في المقام كما عرفت واما الثاني فلا ابتنائه على كون المراد بالمجيب اخراج المستثنى عن المستثنى منه هو اخراجه عن جملته بحسب الخارج وهو واضح الفساد وحمل
كلام المجيب عليه غريب واما الثالث فبانه ان اريد من كون المقصود من وضع الالفاظ افادة معانيها التركيبية ان يكون تلك المعاني الحاصلة من ملاحظة المفردات هي
المقصودة بالافادة حتى انها اذا لم تكن مقصودة كان الكلام غلطا خارجا عن القانون اللغوي فهو اوهن شيء كيف فيه سد لباب المجاز في المركبات اذ من البين ان من قال
تقدم رجلا وتوخر اخرى عند بيانه كونه مترددا في الامر يريد بالالفاظ المذكورة موضوعها اللغوي مع كون المقصود بالافادة هو ما يتاتى من معناها التركيبي اعني التردد
في الامر وان اريد بان المعنى التركيبي مقصود سواء كان مقصودا بالذات او بالتبع فهذا القدر حاصل في المقام ضرورة تعلق الاسناد بالكل معه ولذا نقال له الاستثناء البعض

بعد اخراج المستثنى فان قلت على ما ذكرت يكون هناك اسنادان احدهما بالنظر الى الظ وهو متعلق بالكل والاخر بالنظر الى الواقع وما هو المقصد بالاسناد وهو متعلق بالباقي فلا يوافق ما ذكرت من كون الاسناد واحدا حاصلا بعد الاخراج فهو مع عدم انطباقه على الجواب المذكور غير مفيد في دفع التناقض لحصول التنافي اذ بين الاسنادين المذكورين تلك الجواب المذكور ويحتمل في بادي الرأي وجوها احدها ان يكون المقصد اخراج المستثنى عن المستثنى منه بالنظر الى معناه الافرادي مع قطع النظر عن التركيب وملاحظة الاسناد اسنادا فلا ملاحظة تركيبه مع الغير والاسناد المتعلق به بعد الاخراج فلا اسناد هناك الا الى الباقي وقد عرفت وهن هذا الوجه فان الاسناد لا يعقل الاخراج عن المعنى الافرادي سوى ان يراد به الاخراج عن ظ مدلوله الوضعي ليفيد كون المقصد به هو الباقي كما ذكره في الجواب الاتي فيكون قرينة على كون المستثنى منه مستعملا في خصوص الباقي ولا ربط له بالجواب المذكور ثانيها ان يكون المقصد اخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تركيبه من جهة تعلق الحكم به فانه لما اريد من اللفظ تمام معناه كان قضية ذلك لولا الاستثناء اسناد الحكم الى تمامه فيكون ورود الاستثناء عليه مخرجا للمستثنى عن المراد من حيث تعلق الحكم به نظرا الى ما يقتضيه الظ وح فيكون الاخراج بالنسبة الى ما يقتضيه الظ من حيث كونه مرادا من غير ان يكون ذلك الظ مرادا فيكون ذلك هو الكاشف عن عدم ارادته من حيث التركيب لا بدليل على تعلق الاسناد بالباقي دون الجميع كان ما هو المراد تماما بعض الفضلاء جوابا رابعا في المقام من ان المستثنى منه من حيث الافراد واللفظ خارج عنه من حيث التركيب والحكم اذ الاستثناء انما يغيره وكل كلام يلحق باخره التغيير توقف حكم صدره على اخره فلا تناقض ويمكن تنزيله على الوجه الاتي ايضا ويرد على الوجه المذكور انه لا مجال [illegible] تأخر الاسناد الى مجيء ورود الاستثناء وذلك لوضوح لزوم اهمال الفائدة قبل ورود الكاشف عن حصول الاسناد سيما اذا كان هناك فصل بينه وبين الاستثناء ثالثها ان يكون حصول الاسناد الصوري الى الكل والحكم عليه كذلك من جهة احضار تلك في ذهن السامع ليتبعه باخراج البعض فيتبين بذلك ما هو المقصد بالافادة من تلك العبارة كما انه يريد من المستثنى منه ما وضع له فكذا يريد الاسناد اليه كل على حسب الصناعة وقانون العربية اذ لا وجه للاسناد الى بعض مدلول اللفظ الا مع استعمال اللفظ فيه ويكون ذلك ح جميع مدلوله لاندراج المجاز في المطابقة الا انه ليس الاسناد المذكور مقصودا بالافادة وانما اتي به للتوصل الى غيره ولا المقصد في المقام انما هو الاسناد الى البعض وقد جعل الاسناد الى الكل صوريا واخراج المستثنى ذريعة اليه وقد عرفت فيما مر ان المناط في الاستعمال انما هو المعنى المقصد بالافادة دون ما يجعل ذريعة الى الانتقال الى ما يدل على النسبة انما استعمل حقيقة في النسبة الثانية دون الاولى اذ ليست النسبة الاولى مقصودة بالافادة ومرادا بيانها من ذكر تلك العبارة كما هو الحال في النسبة الحاصلة في قولك زيد يقدم رجلا ويؤخر اخرى فان المنسوب الى زيد بحسب الصناعة انما هو مفهوم يقدم بمعناه المعروف لكن ذلك غير مقصود بالافادة وانما المقصود نسبة التردد اليه فليست تلك النسبة مقصودة الا من جهة التوصل الى النسبة الثانية والمراد من العبارة هو النسبة الثانية خاصة فالمستعمل فيه تلك النسبة خاصة دون الاولى وكذا في غير ذلك من المجازات والكنايات المركبة وح فالمراد من كون الاخراج قبل النسبة انما هو النسبة الثانية دون الاولى اذ هي المستعمل فيها والمراد من الكلام المذكور افادتها وان تقدمها نسبة صناعية صورية لاجل الانتقال اليها كما هو الحال في نظائره وهذا هو مراد ما ذكره بعض المحققين في [illegible] عن التناقض المورد في المقام من قوله ولك ان تريد انه يخرج عن النسبة المعتقد بان تريد جميع المعتقد وتنسب الشيء اليه ثم تاتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد او ترده بالنسبة فان الاعتقاد بل قصد النسبة ليخرج عنه شيئا ثم تقيد الاعتقاد انه اراد بالنسبة المتعلقة للا[illegible] وهي النسبة المقصودة بالافادة وبالنسبة الاخرى الموصلة اليها هي النسبة الصورية الصناعية والمناط في الاستعمال انما هي الاولى اذ هي المقصود من الكلام وبه منوط الصدق والكذب في المقام فكون الاخراج قبل النسبة حسب ما قرره في الجواب المذكور انما لوحظ بالنسبة الى تلك النسبة التي استعملت فيها العبارة دون النسبة الصورية الموصلة اليها اذ لا يندرج في المراد من العبارة والاخراج ح انما يكون بالنسبة الى ظ اللفظ نظرا الى ظهوره فيما هو المقصد بالافادة فيخرج المستثنى عن المستثنى منه من حيث كونه متعلقا للحكم المذكور فلا يتعلق الا بالباقي وهذا الوجه هو المتجه في المقام ولا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة كما لا يخفى على المتأمل بقي الكلام في ان المثال في الوجه المذكور هل يشتمل على تجوز في المقام اولا والذي يتراءى فيه احتمال التجوز هنا امور احدها خصوص المستثنى منه وقد عرفت انه لا تجوز بالنسبة اليه حسب ما مر تفصيل القول فيه ثانيها التجوز في الجملة حيث ان مفادها مع قطع النظر عن الاستثناء هو الحكم على المستثنى منه بكماله ولم يرد منها ذلك ويدفعه انه لم يرد من الجملة المذكورة بعد ضم المفردات بعضها الى البعض الا ما هو مفادها بعد التركيب فلا تجوز في المركب بما هو مركب حيث انه لم يرد به غير معناه الحاصل بالتركيب على نحو ساير المجازات المركبة ثالثها التجوز فيما وضع لافادة النسبة بناء على وضعه للاسناد الى ما يستعمل فيه لفظ المنتسب اليه دون بعضه كما هو المفروض في المقام لحصول الاسناد هنا حقيقة بالنسبة الى مدلوله حسب ما عرفت الا ان القول بوضعه لخصوص ذلك محل تأمل لامكان القول بوضعه للاعم وان كان المتبادر منه من جهة الاطلاق هو الاسناد الى الجميع فيكون الانصراف اليه لظهور الاطلاق لا من جهة وضعه له بالخصوص والحاصل ان احتمال التجوز فيه من الجهة المذكورة قائم في المقام نظرا الى الاحتمالين المذكورين هذا واورد على الوجه الثاني ايضا بوجوه احدها ما اشار اليه المحقق الرضي وذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما من اجماع اهل اللغة على ان الاستثناء مخرج ولا اخراج الا بعد الدخول ويمكن دفعه بان المراد دخوله في الظ دون ما هو المقصد بحسب الواقع في المقام وان لم يكن داخلا في المقصد من اللفظ لكنه داخل فيما هو الظ منه المحكوم بكونه المراد لولا تعلق الاستثناء به فهو مخرج حقيقة عن ظ ما يدل عليه اللفظ الا انه مخرج صورة من دون ان يكون هناك اخراج حقيقة كما توهمه بعض العبائر فيكون الاداة مستعملة في حقيقة الاخراج على ما هو مقتضى وضعها حسب ما نصوا عليه ثانيها ما اشار اليه المحقق المذكور من انه يستبعد دعوى عدم الدخول في قول المتكلم في قوله على عشرة الا واحدا الا ان واحدا داخل في المراد وبالعشرة يقصد ثم اخرج عنه الاذن [illegible] بلفظ العشرة تسعة وهو ح قطعا توضيحه ان الاستثناء الوارد على اسماء العدد وغيرها على نحو واحد ولا يتم اختيار الوجه المذكور بالنسبة الى اسماء العدد قطعا الا توهم بجواز اطلاق كل عدد على ما دونه من الاعداد كان يطلق العشرة على خمسة وثلثة او واحد كيف ولو جاز ذلك من جهة علاقة الكل والجزء كان الاستثناء قرينة على التجوز جاز ذلك عند قيام غيره من القراين عليه فيقول رايت عشرة مشيرا الى خمسة ورايت هذه الخمسة مشيرا الى واحد [illegible] البين [illegible] المجازات فاي مانع من تجويز الواضع [illegible] في [illegible] الوجه المذكور [illegible] ذلك [illegible]

بالنقل لا

لقوة العلاقة

لقوة العلاقة بين المعنيين في بعض المواضع فيجوز الاستعمال ح دون غيره مما ليست العلاقة بتلك القوة وليس الحال كذلك في المقام لاتحاد العلاقة قوة وضعفا في المقامين غاية الامر اختلاف الحال في القرينة من كونها استثناء او غيره والتزام اختلاف الحال في التجوز جوازا او منعا بمجرد اختلاف القرينة بعيد جدا بل غير ظاهر ثالثها ما اشار اليه الحاجبي والعضدي وغيرهما على ما ذكره العضدي انه لو قيل اشتريت الجارية الا نصفها فاما ان يكون الضمير راجعا الى كل الجارية او الى نصفها فعلى الاول يلزم الاستثناء المستغرق وعلى الثاني يلزم التسلسل فان المستثنى ح هو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالمستثنى منه الثمن وهكذا وفيه انه لا وجه للزوم الاستثناء المستغرق على الاول لوضوح ان النصف المستثنى غير النصف الباقي والايراد عليه بعدم اندراج المستثنى في المستثنى منه الوهن لظهور ان الاندراج انما يعتبر بالنظر الى الظ دون ما هو المراد كيف ولولا ذلك لجرى في جميع موارد الاستثناء فالاولى في تقرير الايراد ان يقال انه لو كان المستثنى منه مستعملا في خصوص الباقي لكان الضمير في المثال المذكور راجعا الى الباقي لوضوح رجوع الضمير الى ما اريد من المرجع مع انه لا يراد ذلك قطعا اذ المستثنى نصف الجارية لا ربعها وايضا لو كان المراد ذلك لزم التسلسل الى اخر ما ذكر واجيب عنه بالتزام الاستخدام في المقام بارجاع الضمير الى كل الجارية مع ان المراد بالمرجع نصفها وانت خبير بما فيه وان كان جايزا لكنه بعيد عن المقام جدا والاستخدام نادر في الاستعمالات غير متداول في المخاطبات سيما في امثال هذه المقامات واورد على الثاني ايضا بوجوه منها ما مر من مخالفته لاجماع اهل اللغة من كون اداة الاستثناء للاخراج [illegible] القطع بان في الكلام المذكور اثباتا ونفيا وعلى الوجه المذكور ليس الحال على ما ذكر اذ ليس مفاده الا اثبات الباقي او نفيه بسنده ومنها العلم بخروجه عن قانون اللغة اذ ليس في اللغة لفظ مركب من الفاظ ثلثة يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف ومنها انه يلزم ارجاع الضمير الى بعض الكلمة في نحو قولك اشتريت الجارية الا نصفها ويمكن دفع المذكورات بنحو ما مر في الاشارة اليه وبه يندفع الجميع سيجيء من بيان المراد في المقام الا انه يرجع ح الى المذهب المختار قوله وينقل هنا مذاهب كثيرة منها انه حقيقة ان خص بدليل متصل ومنفصل مجاز ان خص بغيره ومنها انه حقيقة ان خص باستثناء او شرط دون الوصف وغيره ومنها انه حقيقة ان خص بشرط او صفة دون الاستثناء وغيره وحكي القول به عن القاضي عبد الجبار ومنها انه حقيقة في تناوله لا في الاقتصار عليه وحكي عن الرازي قوله كان متناولا له حقيقة بالاتفاق اورد عليه تارة بالنقض بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء فانه كان متناولا له حقيقة في ضمن الكل والتناول باق غاية الامر عدم تناوله للباقي مع انه لا كلام في مجازيته وتارة بالحل حسب ما يشير اليه المص بان تناوله للباقي ان كان على سبيل الحقيقة بملاحظة نفسه فما ذكر في الاسناد لا لكنه محل منع بل فاسد واما ان كان تناوله على سبيل الحقيقة في ضمن تناوله للجميع من جهة اندراجه في الجميع كما هو الواقع فلا معنى لدعوى بقاء ذلك التناول مع فرض عدم ارادة الجميع واخرى بمنع كون تناوله للباقي في ضمن الكل على سبيل الحقيقة المصطلحة اذ اللفظ انما يتصف بالحقيقة باعتبار تناوله للجميع دون الباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستدعي كون اللفظ حقيقة فيه ويمكن ان يوجه المقام ان مقصود المستدل بتناول العام للباقي تناول المفهوم لجميع افراده تناول الكل لاجزائه فان مفهومه مستغرق لما يصلح له لكونه صالحا لكل واحد مما يستغرقه على سبيل الحقيقة فيكون اطلاقه على الجميع اطلاقا له على جميع مصاديقه الحقيقية فيصير محصل الاحتجاج ان صدقه على كل من الجزئيات المندرجة تحته اذا كان على سبيل الحقيقة حال ارادة العموم كان صدقه عليه كذلك ايضا عند اخراج الباقي فان تناوله له على حاله انما طرأ عدم تناوله للغير ولا ربط لكون اطلاقه على الباقي على وجه الحقيقة بتناوله لغيره وعدمه وح فالنقض المذكور ساقط من اصله وكذا ما ذكر في الحل فان دلالة العام على كل من جزئياته دلالة تامة لانطباق ذلك المفهوم عليه وكونه جزئيا من جزئياته حسب ما مر بيانه في اول مباحث العموم وما قيل من ان دلالة العام على كل من جزئياته دلالة تامة الا انه لا يثبت بذلك كون اطلاقه على كل منها حال انفراده عن ارادة الباقي حقيقة فان الموضوع له وان كان كل فرد بدون قيد الانفراد والاجتماع لكن الوضع انما يثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي حسب ما مر نظيره في بحث استعمال المشترك في معنييه وارادته على غير الوجه المذكور خروج عن الحد الثابت من الوضع فلا يجوز التخطي اليه من غير قيام دليل عليه لما تقرر من كون الاوضاع توقيفية مدفوع بان دلالة العام على كل جزئي من جزئياته اذا كان على سبيل المطابقة يلزم ان يكون استعماله في الباقي على وجه الحقيقة والقول بكون الوضع له حال الانضمام وان لم يكن بقيد الانضمام غير مفيد ضرورة شمول الوضع اذن [illegible] فيكون حقيقة على الوجهين اذ المفروض عدم اعتبار القيد المذكور في الوضع فوقوع الوضع في الحال المفروض مع عدم اعتباره في الوضع كما هو المفروض لا يفيد شيئا في المقام حسب ما مر الكلام في نظايره مرارا وايضا لو تم ما ذكر من البيان لجرى مثل الحكم بكون الاستعمال على وجه الحقيقة الا ان يثبت كون الاستعمال على سبيل المجاز كما هو له نعم لو قيل بكون الوضع بشرط الانضمام صح ما ذكر الا انه نص على خلافه على ان القول بكون الوضع لكل منها مستقلا لكن بشرط الانضمام غير ظ بل فاسد اذ ليس نفس اللفظ موضوعا للخصوص الجزئيات وانما هو موضوع للمفهوم العام ليكون اطلاقه على الجزئيات اطلاقا له على مصاديق ما وضع بازائه وشموله لجميع مصاديقه انما يكون من انضمام اداة العموم تدل عليه بالوضع كما في كل رجل وما بمعناه او من جهة الالتزام او من [illegible] الالتزام المقام فهناك دلالتان احدهما على نفس المعنى والاخر على شموله وعمومه لجميع ما يندرج فيه لا ان هناك دلالة واحدة على جميع الاحاد حاصلة بوضع واحد كما قد يتراءى في بادي الرأي حسب ما مر تفصيل القول فيه وح فالتجوز في المقام انما يفيد لشموله ان كانت دلالته عليه بالوضع حسب ما قررناه ومن ذلك يظهر ضعف الايراد الاخير ايضا فانه مبني على البيان المذكور حسب ما قرره المورد حيث قال ان المتناول وان لم يكن جزء من العام ليكون دلالته عليه تضمنية نظرا الى كون دلالة العام على كل من افراده دلالة تامة بل يكون لقيد الثابت [illegible] الكل من الاحاد حال اجتماعها مع [illegible] فيكون استعماله في الباقي استعمالا في غير ما وضع له وكونه حقيقة في الباقي في الصورة الاولى لا يستدعي كونه حقيقة في الثانية وانت بعد ما علمت ضعف الكلام المذكور لا يحتاج الى تفصيل الكلام في الايراد عليه ومن الغريب انه قال بعد ذلك [illegible] ما ذكرنا يتبين انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب المذكور اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع انتهى فان كلامه الاول صريح في تعلق الوضع بكل من الاحاد حال انضمامه الى الباقي وهذا الكلام منه صريح في كون مدلوله الحقيقي هو الجميع وان كلا من الاحاد المندرجة فيه حال انضمام بعضها الى البعض مدلول تبعي [illegible] ثم انه قال بعد ذلك ولو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع [illegible] تغير الموضوع غير ظاهر بعد تسليم كونه [illegible] موضوعا له حال الانضمام اذ لا تفاوت بين الصورتين سوى تبدل حال الانضمام بحال الانفراد ولا وجه للحكم بتغير الموضوع بمجرد ذلك فالمتجه في الايراد منع الاستصحاب في المقام لدوران الامر في مباحث الالفاظ مدار الظن وهو غير حاصل [illegible] الاستصحاب انه لا بد ان [illegible] الثابت [illegible]

في مفهوم الاثنا او دون غيره حسبما عرفت في نظايره نعم يتم ما ذكره لو قلنا بكون دلالة العام على كل من الجزئيات المندرجة تحته تضمنية اما مطلقا او في خصوص
العام المجموعي اذ كونه مدلولا في ضمن الكل لا يقضي بكونه مدلولا مع الانفراد ايضا بل دلالته على الجزء في ضمن الكل ليست باقية على وجه الحقيقة وان تحققت الدلالة
اذ مناط الاختلاف بينهما هو اختلاف الاعتبار وهو كان في غاية ح عن كونها على وجه الحقيقة بذلك الاعتبار الذي يتميز به عن المطابقة حسبما قرر الكلام فيه في محله قوله انه
يبقى … مع القرينة … كانه اراد بذلك ان الباقي يسبق الى الفهم بعد قيام القرينة على خروج المخرج من دون حاجة الى قيام قرينة على ارادته فلو كان مجازا لتوقف
على قيام قرينة معينة له من بين ساير المجازات لتعددها في المقام فلا باعث على الفهم سوى الوضع ويتضح ان قرينة المجاز كافية في الانصراف اليه حسبما قرر الكلام
فيه في محله ومع الغض عن ذلك فمراتب الباقي مختلفة بحسب اختلاف المخصصات الواردة عليه والمفروض انه حقيقة في الجميع عند القائل المذكور اذ لا تخصيص في غير مرتبة
دون اخرى في ذلك الى انه اقرب الى تمام الباقي بعد اخراج المخرج مما يجعل قاضيا بذلك على فرض كونه حقيقة فيجعل ذلك شاهدا على تعيين المجاز ايضا قوله ان تناوله
له قبل التخصيص انما كان مع غيره اه يمكن حمله على كل من الوجهين المتقدمين بان يراد به كون الباقي مدلولا عليه هناك في ضمن الكل على وجه التضمن
وقد صار مدلولا في المقام على وجه المطابقة فكون التناول هناك على وجه الحقيقة لا يستدعي كونه هناك على وجه الحقيقة ايضا نظرا الى اختلاف المدلولين
اذ المدلول هناك هو الكل وانما يكون الباقي مدلولا عليه بمدلوليته بخلاف المقام وقد عرفت ما يرد عليه وقد يراد به ان كون دلالته على الباقي على وجه الحقيقة حال
انضمامه الى الغير لا يقضي بكون الدلالة عليه كذلك حال عدمه فكونه حقيقة في الصورة الاولى لا يستلزم كونه حقيقة في الثانية وقد عرفت ما يرد عليه ايضا ولا يساعده … في
ذلك ما سنذكره في الجواب عن الاعتراض المذكور وقوله ليس باعتبار تناوله للباقي اه مبنى الاحتجاج والاعتراض المذكور على كون شمول العام لكل من الجزئيات المندرجة تحته
على سبيل الحقيقة لدلالته على جميع مصاديقه الحقيقية ومبنى الجواب المذكور على نفي ذلك وكونه حقيقة بالنسبة الى الجميع خاصة كما هو صريح هذا الجواب عن
اصل الدليل قوله لكون النزاع في لفظ العام اه لا يخفى انه لا يتم ذلك في لفظ العام ايضا فان اللفظة موضوعة ايضا للشمول ويختلف ذلك بحسب اختلاف المشمول فقد
يكون ذلك منحصرا وقد يكون غير منحصر وقد لا يصدق معنا مع عدم الانحصار قوله واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم كانه يشير بذلك الى خصم معين كان
يقول بذلك والا فليس كل من يقول بكون التخصيص مطلقا من المجاز يقول بكون الاستثناء الوارد على اسم العدد غير قاض بالمجازية كيف والمعروف الى الاكثر كون المستثنى
منه مجازا في الباقي مطلقا قوله ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد توضيح ذلك ان التقييد بالوصف وغيره من المخصصات المتصلة كسائر التقييدات الواردة في الكلام
مما لا يوجب ذلك تجوزا فيما وردت عليه فكذا في المقام وانما خص الامثلة المذكورة بالذكر للاتفاق على عدم ثبوت التجوز في الاولين ودعوى موافقة الخصم على الاخير كما
ان لفظ مسلم موضوع للطبيعة المطلقة وبعد ورود اللام عليه تكون للطبيعة المتعينة ومع تقييده بعلامة الجمع للطبيعة الحاصلة في ضمن جماعة ولفظ الالف
مع تقييده بالاستثناء المذكور للالف المخرج منه خمسون من دون حصول تجوز في تلك الالفاظ فكذا الحال في التخصيص بالمتصل الوارد على العمومات او ورد الجميع على
وجه واحد فلو كان اخراج اللفظ عن اطلاقه بسبب ضم الضمايم موجبا للمجازية جرى في الجميع والا جرى نفي التجوز في الكل قوله لان المجموع منه يعرف بعد كلمة واحدة
لا يخفى ان ما ذكره من كون لفظ مسلمين ونحوه موضوعة بوضع واحد خلاف التحقيق اذ الاظهر كون علامة الجمع موضوعة بوضع حرفي مستقل كما مرت الاشارة اليه
ومع الغض عن ذلك فاقصى الامر ان يتم الجواب المذكور بالنسبة اليه واما بالنسبة الى لفظة المسلم فلا وجه له اصلا اذ عدهما في العرف لفظا واحدا لا يفيد شيئا في المقام
مع كون الموضوع له للفظة مسلم شيئا وكون المراد به بعد ضم اللام شيئا اخر اذ لو كان البناء المذكور مفيدا لتعلق وضع اخر بالمجموع تم ما ذكره وليس كذلك لوضوح
تعدد الوضع لتعلقه باللفظين والتجوز انما يتبع الخروج عن الوضع كما هو المفروض في المقام فاي فائدة في عدهما لفظا واحدا بحسب العرف قوله مبني على ان
المراد بتمام المدلول اه توضيح الكلام المذكور في ذلك يجري في محل النزاع لكون الاستثناء في المقامين على وجه واحد قوله ان المفروض ارادة الباقي من لفظ
غير واضح اذ اقصى المفروض كون الباقي منتهيا الى الافادة واما كونه مستعملا فيه بخصوصه فلا كيف ولو كان كذلك لما كان النزاع فيه معقولا لا بعد فرض اختصاص اللفظ
وضعا بالعموم حسبما اشرنا اليه ثم قوله الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه اه لا يخفى ان ظاهر ما ذكره في العنوان ثبوت الخلاف في حجية العام المخصص مطلقا سواء كان التخصيص
بطريق الاخراج من غير تعيين الباقي او بتعيين الباقي في بعض افراده متصلا كان كالتخصيص بالوصف والشرط ونحوهما او منفصلا كما اذا فسر العام بالخاص
وانت خبير بما يتبين من ملاحظة الادلة اختصاص الخلاف بالصورة الاولى واما الثانية فلا يخفى لاحد فيه لوضوح دلالته وحجيته في تعيين المراد بالعام ولا خلاف
ايضا في عدم حجية العام المخصص بالمجمل مع سراية اجماله الى العام مطلقا كما في اكرم القوم الا بعضهم او اردت به بعضهم ومن ذلك قوله … الانواع
المندرجة في العام … العام عن الحجية بالنسبة اليه كما لو قال اقتل المشركين الا بعضهم ولو … على الاقل او الاكثر … قرينة … حكم
بالرجوع الى حكم العام بالنسبة الى الباقي قوله لنا ان القطع اه وقد يحتج عليه بوجوه اخر منها ان المقتضي لحجيته في الباقي موجود والمانع مفقود فيجب العمل اما الاول
فلوجود اللفظ الموضوع للعموم وهو مقتض لثبوت الحكم لجميع افراده التي من جملتها الباقي واما الثاني فلان قضية التخصيص نفي الحكم الواقع من المتكلم عن
محل التخصيص … نفيه في مورد التخصيص لا يفيد نفيه عن غيره ولذا يصح الخبر بانتفاء الحكم في محل التخصيص وثبوته فيما عداه كيف ولو افاد التخصيص نفيه عن غيره
لكان التخصيص … وفيه المنع من وجود المقتضي لان المقتضي لافادة الحكم في الباقي هو العام … ارادة العموم منه واما مع عدم ارادته كما هو المفروض
في المقام فلا ويمكن الذب عنه بانه انما يتم ذلك لو قلنا بعدم ارادة العموم من تلك الجهة … الاخراج عن الحكم واما لو قلنا باستعماله في العموم وخصوص تعلق الاخراج
بالحكم كما في الاستثناء فلا يتم ذلك اذ لا يمكن دفع وجود المقتضي ح نعم لا يتم ذلك في جميع المخصصات ومنها ان العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد منها
ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي لانه ان عكس لزم الدور والا … ترجيحا من غير مرجح وبدفعه انه ان اريد بالتوقف ما يعم التوقف في التبيين … فهو
ولا مانع منه وان اريد به التوقف المبني على علية المتوقف عليه للموقوف نمنع لزوم ونقول بتقرير اخر انه لا يتوقف على كونه حجة في خصوص المخرج انما يتوقف على كونه حجة في
الجميع فاذا انتفى ذلك من جهة التخصيص لم يكن حجة في الباقي فان قلت ننقل الكلام بالنسبة الى الجميع فنقول ان حجيته في كل واحد منها لا يتوقف على حجيته في الجميع
والا لزم الدور ايضا لتوقف حجيته في الجميع على حجيته في كل واحد من الافراد لقيام الكل من الافراد قلت هذا ضعيف جدا اذ لا توقف لحجيته في الكل على حجيته في

الافراد وانما

الافراد وانما يستلزم حجيته في الجميع حجيته في الافراد والقول بقيام الكل من الافراد فيتوقف عليها ان اريد به من حيث الوجود فمسلم ولا ربط له بالمقام وان اريد به
من حيث المدلولية فممنوع بل الدلالة انما تتعلق بالكل وكل من الافراد يكون مدلولا عليه بالدلالة على الكل ومنها الاستصحاب فانه كان قبل ورود المخصص حجة في
الباقي وكان العمل مقتضيا واجبا فيستصحب ذلك بعد ورود التخصيص عليه وفيه ان حجية الدليل في الاول انما يتبع حصول الدلالة والقول بحجية الباقي انما كان من
جهة مدلوليته للكل وان المدلول الابتدائي هناك هو العموم مع انتفاء تلك الدلالة لا يبقى حجة في الجميع فينتفي الحكم المستند منه الى جزئياته ودعوى ان الدلالة الاخرى
يفيد ثبوت الحكم للباقي اول الكلام ومنه يظهر فساد دعوى الاستصحاب في دلالة اللفظ كما قد يتوهم في المقام بعضهم نظرا الى حصول الدلالة على حكم الباقي قبل ورود
التخصيص والاصل يقتضي بقائه وقد يمكن ان يقال ان ما ذكره انما يتم لو لم نقل باستعمال العام في معناه واما مع البناء على استعماله فيه واخراج مورد التخصيص عن الحكم
كما هو الحال في بعض المخصصات حسبما مر فلا يتم ذلك لحصول الدلالة اللفظية بالنسبة الى الكل وغاية ما يقضي به المخصص خروج مورد التخصيص فيبقى حجة في غيره
قوله واذا انتفت الحقيقة وتعددت المجازات اه لا يخفى ان ما ذكره انما يتم اذا قال مثلا ان هذا العام مخصوص ولم يبين خصوص المخرج لكن ذلك ليس من محل بحثنا
استنادا الى الاستصحاب لكون ذلك اذن قرينة صارفة عن ارادة العموم من غير تعيين ما هو المراد من اللفظ واما اذا قال اكرم العلماء الا زيدا فليس المستفاد من
قوله الا زيدا مجرد الصرف عن الظاهر من غير بيان للمراد بل مفاده اخراج زيد عن العموم فيبقى الباقي مندرجا فيه فان قلت انه اذا اخرج زيد عن القوم كان قاضيا باستعماله
في معناه الحقيقي نظرا الى خروج الفرد المذكور منه فمن اين يثبت ان المراد تمام الباقي وانه لم يخرج عنه فرد اخر ايضا فلو لم يكن هناك ما يفيد الخروج عن قيمة اللفظ
كانت اصالة الحقيقة قاضية باندراج جميع الافراد فيه واما بعد ثبوت التجوز في اللفظ فاي دليل على تعيين المرتبة التي استعمل فيها اللفظ وكون المخرج
خصوص الفرد المذكور لا يفيد عدم خروج غيره معه مع اشتراك الجميع في التجوز والخروج عن الظاهر ومع قيام الاحتمال يخرج اللفظ عن الظهور فلا ظهور للفظ
في ارادة الجميع … في الحكم بعدم خروج شيء سوى المستثنى فانه اذا لوحظ الامران كان مفادهما ثبوت الحكم لتمام الباقي كما هو المفهوم في العرف فلو فرض التفوه
عن الوجه المذكور كان فهم العرف كافيا في المقام حسبما اشار اليه المص وغيره ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره المص لو تم فانما يتم لو قلنا باستعمال العام في خصوص
الباقي واما لو قلنا باستعماله في العموم واخراج المخرج عن الحكم فان الكلام المذكور ساقط من اصله قوله لخرج عن كونه حجة اه لا يخفى انه انما خرج عن كونه ظاهرا
في العموم لا انه خرج من الظهور بالمرة بل هو ظاهر في الباقي كما انه ظاهر قبل التخصيص في ارادة الجميع بل ربما يقال ان ظهوره في ارادة الباقي اقوى من ظهور العام في العموم
قوله اما اذا كان بعضها اقرب اه لا يخفى ان مجرد الاقربية كاف في افادة المقصود كيف ولو كان ذلك كافيا في الانصراف لجرى فيما اذا قال هذا العام مخصوص في الحكم بخروج
الواحد ونحوه مما زاد عليه لوضوح ان المخصص هناك بين ارادة الاقرب والابعد وكذا الحال في نظايره مع انه لا يحكم هناك بارادة الاقل وبقائه عند اختصاص العام
حسبما مرت الاشارة اليه فظهر بذلك ان الاقربية غير قاضية بذلك وانما الوجه فيه ما ذكرناه ولفهم العرف المنبعث عنه فانصراف الاستثناء اليه من الاقربية
المذكورة قوله مع ان الحجة غير وافية بدفع القول اه لا يخفى ان اعتبار بقاء اقل الجمع في التخصيص غير كاف في خروج العام المخصوص من الاجمال لدورانه اذن
بين افراد شتى كما هو الحال في الواحد للباقي بناء على جواز التخصيص الى الواحد بل وكذا الحال بناء على عدم جواز التخصيص الى النصف ثم حجيته على هذا القول
فيما زيد على النصف لكن لا يتعين به خصوص المخرج والباقي ومن ذلك يجيء الاجمال في الكلام نعم لو تعين الافراد المخرجة بحيث لا يجوز التخصيص بارادة
عليها على حسب ما يختاره القائل في منتهى التخصيص فلا كلام انه لا اشكال في كونه حجة في الباقي ولا حجة فيه للنزاع وهو ايضا خارج عن محل الكلام قوله بان اقل الجمع
المحقق اه قد عرفت ان ذلك لا يقضي بخروج العام عن الاجمال لوضوح دوران المتيقن من الباقي بين افراد كثيرة واما حجيته في الحكم بثبات اقل الجمع على وجه الاجمال فهو
مما لا ريب فيه على هذا القول كما انه حجة بالنسبة الى الواحد على القول بجواز التخصيص اليه وكذا بالنسبة الى الاكثر بناء على القول بعدم جواز التخصيص الا الى الاقل
فان كان التفصيل المذكور من الجهة المذكورة فلا اختصاص له بالمذهب المذكور بل يجيء في المختار ايضا حسبما ذكرنا والظاهر ان ذلك مما لا ربط له بهذا الخلاف
اذ اعتبار بقاء اصل ما يجوز التخصيص اليه غير قابل للنزاع فهذا القول في الحقيقة راجع الى ما تقدمه ثم قوله اذا تعقب المخصص … اراد به المتصل فان المنفصل
خارج عن محل البحث لاستقلاله بالافادة وانما يقضي بتخصيص العام من جهة بنائه على الخاص على ما هو قضية تعارض العام والخاص المطلقين وحينئذ فهو
بعد مناقضة العام والخاص ح فلا يرتبط بغيره مما يحصل التعارض بالنسبة اليه نعم لو اتحد حكم العامين كما لو قال اكرم الفقهاء واكرم الادباء ثم قال لا تكرم زيدا وهو
مندرج في الفقهاء والادباء فالظاهر عدم التامل في رجوع التخصيص الى العامين لقضاء اطلاق النهي عن اكرامه فيه ثم تعلق الاكرام به … سواء كان بلا
او غيرهما وكان ملفقا من الامرين وسواء كان متعاطفا او غيره ذا حكم واحد او احكام مختلفة وربما يظهر من العضدي خروج غير المتعاطفين عن محل البحث
عنوان البحث في خصوص المتعاطفة فيكون غير المتعاطفة راجعا الى الاخير على الاقوال والمحكي عن البعض دعوى الاتفاق على رجوع المتعقب للمفردات الى الجميع
فيكون خارجا عن محل النزاع وهو غير … وظاهر الملا انه يعم ما لو كانت الجمل والعمومات المفروضة متناولة او غيرهما ما لم يكن للفصل الحاصل مانعا من عود
المخصص اليه قوله وصح عوده الى الكل واحدا احترز عما لا يصح عوده الى الكل لعدم اندراج المستثنى في الجميع نحو اكرم العلماء واحسن الى الصلحاء الا الجهال فلا بد من اخراجه
عن الاخير ولو عكس لزم تخصيص بالاول ومنه ما لو كان المستثنى شخصا معينا لا يندرج في بعضها نحو اكرم العلماء واعن الابناء الا زيدا اذا لم يكن زيد الا من احدهما
اما لو اندرج فيهما فالظاهر اندراجه في محل البحث لتوارد الحكمين عليه فيحتمل تخصيصه بالنسبة الى الاخيرة والى الجميع هذا اذا لم يشتمل تخصيصه بالنسبة الى
الجميع على التدافع والا لم يصح عوده الى الجميع كما اذا قال يجب اكرام العلماء ولا يجب اكرام الفساق الا زيدا مع اندراجه في العامين ولا يمكن تخصيصهما بالنسبة اليهما لا
لوجب الحكم عليه بوجوب الاكرام وعدمه بقي الكلام هنا في امور احدها ان تعيين محل النزاع بذلك لا يخلو عن تامل فانه ان كان النزاع في دفع المخصص المتعقب
لتلك العمومات كما هو الظاهر من جملة من كلماتهم لم يتجه ذلك اذ غاية الامر ان يقع باستعماله في غير ما وضع له على القول بوضعه للعود الى الجميع من جهة … القرينة
الصارفة عليه فلا ينافي ذلك ثبوت وضعه المرجوع الى الجميع ح الا ان يقع باختصاص وضعه لذلك بغير صورة المفروض فيكون ح حقيقة في الرجوع الى الجميع
وهو بعيد جدا اذ عليه وان كان الخلاف في مجرد الظهور دون الوضع فظاهر ان ذلك انما يكون من جهة انصراف الاطلاق فلا ينافي بعدم انصرافه اليه مع قيام القرينة على

خلافه فلا حاجة ايضا الى التقييد لكن ان يقال ان ذلك بمنزلة ان يقال ان محل النزاع فيما يعتبر فيه الامر لا فيما اذا كان اللفظ قابلا للرجوع الى الاخيرة والجميع انما هو
ذلك بالذكر دون سائر القرائن لكونها قرينة داخلية قاضية بعدم الرجوع الى الجميع بخلاف سائر القرائن الخارجية فكان فرض انتفاء الاول من تتمة المفروض
وانتفاء الثاني من قبيل انتفاء المانع واعتبار عدم الثاني لا حاجة الى التنبيه عليه لاعتبار الاول في المقام ...
ويصح عوده الى الجميع عن محل البحث وقد يكون باختصاص عوده الى الاخيرة او باحتمال عوده الى متعدد سوى الجميع كما اذا تقدمه ... لا يحتمل عوده الى الاول
فيدور الحال فيه عوده الى الاخيرة وعوده الى الاخيرتين ...

[illegible]

[illegible]

من الضروريات ولذا لم يعتنوا به بحثاً في سائر الكتب المعدّة لذكر الخلافيات فان الظاهر ان الخلاف الواقع فيه انما وقع من جماعة من ظاهرية علمائنا ممن ينتمون
الى الاخبار ويأخذون بظواهر الآثار ولم يكن الخلاف مشهوراً في تلك الاعصار وانما هو امر حدث بين المتأخرين واما سائر المباحث المتعلقة بالكتاب فمما لا يتفرع عليه ثمرة
مهمة في الاحكام حتى يناسب ذكرها في امثال هذا المختصر ثم ان الادلة عندنا منحصرة في الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ولنذكر قبل الشروع في بيانها مطالب المطلب
في بيان معنى الدليل وتفسيره على حسب ما يثبتونه انها ان الادلة تنقسم الى ما يكون حجة في نفسه مط كظاهر الكتاب وخبر الواحد وما يكون حجة عند عدم قيام حجة على خلافه فيكون حجة
في نفسه لا مط فاذا كان تعارض في القسم الاول لزم الرجوع الى حكم الترجيح والتعادل بخلاف ما اذا وقعت المعارضة بينه وبين القسم الثاني من الادلة فان الدليل
على الوجه الثاني غير قائم بل لم يتم شيء من الادلة على الوجه الاول اذ المفروض كونه دليلاً حيث لا دليل فلو قام هناك دليل من القسم الاول ولو من اضعف الادلة قدّم
عليه لعدم اندراجه في الدليل مع وجوده فان قلت ان حجية القسم الاول ايضاً ليست مطلقة فانه انما يكون حجة مع عدم حصول معارض اقوى منه اما مع حصوله فلا ريب
في سقوطه قلت المراد بالاطلاق في الحجية كون حجيته في نفسه مطلقة غير مقيدة بشيء كما في القسم الثاني لا وجوب العمل به مط اذ من البين كون المعمول به اقوى الحجتين ولا
ملازمة بين الحجية على الوجه المذكور ووجوب العمل به بالفعل فهناك فرق بين نفي الحجية لوجود حجة اقوى منها وعدم حجية شيء من اصله وبعبارة اخرى ثم ان الادلة
الشرعية تنقسم الى اقسام احدها ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع المحصّل ودليل العقل ثانيها ما يفيد الظن بالواقع ويكون حجيته من حيث حصول الظن
منه فالدليل هنا على الحقيقة هو الظن الحاصل من تلك الادلة فلو لا حصول الظن منها لم تكن حجة وهذا القسم في الادلة غير ظ عندنا كما سنفصّل القول فيه ان شاء الله
ثالثها ما تكون الحجة خصوص امور ناظرة الى الواقع كاشفة عنها بحسب دلالتها سواء كانت مفيدة للظن بالواقع او لا ومن ذلك كثير من الادلة الشرعية كظواهر الكتاب
والسنة فان حجيتها غير منوطة بافادة الظن بالحكم الواقعي كما مرّت الاشارة اليه غير مرة في المباحث المتقدمة رابعها ان لا يكون الدلالة على الواقع ملحوظة فيها اصلاً
لا من حيث افادة المظنة بالواقع ولا من حيث النظر الى الدلالة عليه بل يكون المناط فيه هو بيان حكم المكلف فيما يترتب عليه من التكليف بالنظر الى الحالة التي هو عليها كما هو
الحال في اصالة البراءة والاستصحاب فان الثابت بهما هو الحكم الظاهري من غير دلالة على بيان الحكم الواقعي وان اتفق حصول الظن منهما بالواقع في بعض الوقائع وقد عرفت
ما قررناه وجود القسم الاول والاخيرين من الاقسام المذكورة واما القسم الثاني فلا يكاد يتحقق في الادلة الشرعية بل الظ عدمه وان تسارع الى كثير من الاوهام
كون معظم ادلة الاحكام من ذلك القبيل الا ان الذي يظهر بالتأمل خلافه لعدم اناطة الحجية بحصول الظن بالاحكام الواقعية في شيء من الادلة الشرعية كما يتبين الحال فيه
انشاء الله فان تلك المدارك في حجية اخبار الآحاد على الظن دون التعبد من حيث الاسناد ومن جهة الدلالة كما سيجيء تفصيل القول فيه في محله ومع ان الحجية بالمظنة لا
يعقل المنع من حصول الظن منها مع القول بحجيتها وايضاً لوجوب الوارد في الترجيح عند تعارض الاخبار انما يناط الترجيح بها بالاقوى والرجوع الى ما هو احرى
فيكون الامر دائراً مدار الظن دون غيره اذ لا يعقل الترجيح بين الشكوك لتساويهما في الدرجة قلت هنا امران ينبغي الفرق بينهما في المقام ليتبين حقيقة المرام
احدهما كون الخبر مفيداً للظن بما هو الواقع حتى يكون الارجح في نظر المجتهد ان ما يفتي به هو المطابق للواقع ثانيهما كون الخبر محلاً للوثوق والاعتماد من جهة
الدلالة والاسناد ولو كان له معارض كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من الآخر وتبين الفرق بين الامرين بان الظن الحاصل في الصورة الاولى يقابله
الوهم او وضوح كونه ما يقابل الظن بالواقع وهماً واما الحاصل في الصورة الثانية فيمكن ان يقابله كل من الظن والشك والوهم اذ ليس متعلق الظن هناك
الا الصدور والدلالة ولا منافاة بين حصول الظن بصدور خبر والظن بصدور معارضه ايضاً او الشك فيه كما ان الحال في الظن بدلالة احدهما على مضمونه والظن
بدلالة الآخر ايضاً او الشك فيه فغاية الامر ان يؤخذ بالمظنون منهما او باقوى الظنين منهما وذلك لا يستدعي الظن بما هو الواقع في حكم المسألة حتى يكون
ما يقابله وهماً اذ من البين ان مجرد ظن الصدور والدلالة لا يقتضي الظن بالواقع اذ قد يحتمل المكلف احتمالاً مساوياً لعدمه وجود ما يعارضه بحسب الواقع
فيرجح ما يعارضه بسند ضعيف مع وضوح عدم قضاء ضعف الخبر بالظن بكذبه ومع الشك فيه لا يمكن تحصيل الظن فيه بالواقع من الخبر الآخر وان كان ذلك
حجة وهذا غير حجة فان مقام الظن غير مقام الحجية بل قد يكون ما يعارضه مظنوناً ايضاً من حيث الاسناد والدلالة اذ لا منافاة بين الظنين غاية الامر ان
يؤخذ باقوى الظنين المفروضين وهو ايضاً لا يستلزم ظناً بالواقع ومجرد كونه اقوى سنداً ودلالة لا يقتضي بالظن بكذب الآخر وسقوط دلالته ومع عدم
حصول الظن به لا يعقل حصول الظن بالحكم الواقعي في المقام فان قلت كون الخبر مفيداً للظن وعدمه انما يلحظ بالنظر الى الواقع فاذا كان احد الخبرين المفروضين
مفيداً للظن بالنظر الى الواقع دون الخبر الآخر او كان مفيداً للظن الاقوى والآخر للاضعف فلا محالة يكون الحكم الحاصل من احدهما راجحاً على الآخر فيكون
ذلك مظنوناً والآخر موهوماً وان كان الاضعف مفيداً للظن في نفسه مع قطع النظر عن الاقوى فان ملاحظة الاقوى يمنع من حصول الظن من الاضعف بل
يجعله موهوماً فكيف لو كان مشكوكاً فيه في نفسه فالحاصل للمجتهد هنا ايضاً هو الظن بالواقع المقابل للوهم كما ذكر في الصورة الاولى قلت ليس الامر على ما
ذكر وكشف الحال ان يقال ان كان الخبران المفروضان على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه وكان احدهما اقوى من الآخر كان الامر على ما ذكر لظن الكذب
في طرف المرجوح واما لو كان الجمع بينهما ممكناً كالعام والخاص والحقيقة والمجاز لكن لم يكن الخاص او الخبر المشتمل على قرينة المجاز بالغاً الى حد يفيد الظن بالصدق
وكان مشكوكاً من تلك الجهة لم يجز العمل به ولا يجوز ان يترك الحجة من اجله ومع ذلك لا يعقل حصول الظن بارادة العموم من العام المفروض بالنظر الى الواقع
وكذا ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع الشك في ورود التخصيص عليه في الواقع او قيام قرينة المجاز والحاصل انه مع استفادة المعنى من اللفظ بحسب فهم العرف
لا يجوز تركه بمجرد الشك الحاصل في تخصيصه او الخروج عن ظاهره بل لا بد من العمل به الى ان يثبت الخروج عنه وقد عرفت مما قررناه في المباحث السالفة ان دلائل
الالفاظ انما يبتني حجيتها على كونها مفهومة منها عند اهل اللسان سواء حصل منها الظن بالمراد او لا حسبما فصّلناه ومن ذلك يعرف الحال في الخبرين باقي المعارضة مع عدم
بلوغ المعارض الى حد الحجية او بلوغه اليه وعدم مكافئته له في القوة هذا بالنظر الى الدلالة واما بالنسبة الى الاسناد فنقول ان ترجيح احد الجانبين من حيث القوة
بحسب الصدور لا يقضي بالظن بكذب الآخر وعدم صدوره الا في الصورة المتقدمة ولا يكاد يوجد ذلك في الاخبار المعروفة وان اتفق في غيرها فلا يقضي ذلك
الظن بصدق واحد الخبرين لو من صدور الآخر وعدم ثبوته في الواقع اذ المفروض امكان صدق الخبرين وورودهما عن الحجة الا انه لما كان صدق واحد منهما

مظنوناً والآخر مشكوكاً فيه كان عليه الاخذ بالمظنون وكذا لو كان احدهما مظنوناً بالظن الاقوى والآخر بالاضعف تعيّن الاخذ بالاقوى ولا يلزم من ذلك كون الحكم
المدلول عليه بالاقوى مظنوناً ليكون خلافه حسبما يقتضيه الخبر الآخر موهوماً اذ لا يجامع ذلك الشك في صدق الخبر الآخر او ظن صدقه بالظن الاضعف مع انه يحصل
الظن والشك المذكوران في غالب الحال فان قلت اذا كان احد الخبرين اقوى من الآخر كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من معارضه ان تساويا في وجه
الدلالة ايضاً فضلاً عما لو كانت الدلالة اقوى ايضاً فكيف يتوجه بعدم حصول الظن من الاقوى قلت على فرض كون دلالته اقوى لا يلزم منه كون الحكم مظنوناً بالنظر
الى الواقع فكيف لو تساويا فيها وذلك لان غاية ما يقتضيه قوة الاسناد كون الوثوق بصدور تلك الرواية اكثر من الوثوق بصدور الآخر وما يقتضيه قوة الدلالة
كون افادته لمضمونه اوضح واقوى من افادة الآخر ولا يستلزم ذلك الظن بكون المدلول عليه هو المطابق للواقع اذ قد يحتمل عند وجود الصارف عنه احتمالاً مساوياً
كما اذا كان الخبر الآخر مشتملاً على مشترك دائر بين معنيين يكون حمله على احدهما صارفاً لهذه الرواية عن معناها فانه مع تساوي الاحتمالين هناك ولو مع الشك في
صدوره عن الامام بعد ملاحظة هذه الرواية المعارضة لا يعقل حصول الظن من الرواية القوية لوضوح اقتضاء الظن بكون الشيء مطابقاً للواقع كونه مخالفاً له
موهوماً وهو لا يجامع الشك فيه حسبما هو الحال في مقتضى الخبر الآخر فان قلت اذا كان الحكم الحاصل من الخبر المظنون الصدور والخبر الاقوى مشكوك المطابقة
للواقع كان الحال فيه على نحو غيره من الخبر المشكوك المطابقة كالرواية الضعيفة والخبر الذي دونه في القوة فكيف يؤخذ به ويطرح الآخر مع تساويهما في ذلك
قلنا اي مانع من ذلك بعد ما بيّنّا من كون الحجية غير منوطة بمظنة افادة الواقع كما هو المدعى فاذا وجدت شرائط الحجية في خبر دون خبر اخذ به وان شارك الآخر في
عدم افادة المظنة بالواقع في خصوص الواقعة ودعوى كون الترجيح مبنية على الظنون دون التعبد لا يراد به حصول الظن بالواقع بل المقصود كون الخبر المشتمل على
الرجحان في حد ذاته اقرب الى مطابقة الواقع وانه اذا كان اقوى من حيث الصدور او من حيث الدلالة كان بالترجيح احرى وان كان مساوياً لما يترجح عليه في عدم افادة الظن
بالواقع الآن جهات الشك في اصابة الواقع قد تتحد وقد تتعدد والجهات المتعددة قد تكون اقل وقد تكون اكثر وحصول الترجيح بين الوجوه المفروضة مع اشتراك الكل
في عدم افادة الظن بالواقع وكون المكلف مع ملاحظتها في مقام الشك في الاصابة نظراً الى حصول الجهة المشككة متحدة كانت او متكثرة ومن هنا يعلم امكان حصول الترجيح
بين الاخبار مع افادتها للظن وسنفصّل القول في ذلك انشاء الله في محله وليس المقصود مما قررنا المنع من حصول الظن بالواقع كلياً بل المراد عدم استلزامه له وعدم اناطة
الحجية بحصول المظنة وان حصل منه الظن بالواقع في بعض الاخبار او يؤيد ما ذكرناه انه قد يقوم في المقام امارات ظنية كالشهرة او القياس او عدم ظهور الخلاف ونحوها
مما يفيد ظناً بالحكم غير معتبرة فاذا قابله الخبر الصحيح ونحوه من الادلة المعتبرة فلا شك في عدم حصول الظن من الدليل الا ان تتعلق الظنين بالمتقابلين
على ان في عدم سقوط الدليل بذلك عن الحجية القول بان قيام الدليل على عدم حجية تلك الوجوه قاض بعدم حصول الظن منها كما يشعر به بعض الاجلة مما لا يعقل
وجه ثالثها ان مدلول حجية الادلة الشرعية حصول العلم منها او اليقين دون مجرد الظن والتخمين سواء كانت مفيدة للعلم ابتداء او بواسطة او وسائط فلا عبرة بها اذا
حصل منها الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين ويدل عليه العقل والنقل اذ من البين استقلال العقل في ايجاب دفع الضرر عن النفس سيما المقضي الى
العطب والهلاك فلا بد من تحصيل الاطمينان بارتفاعها والامن من ترتبها ولا يحصل ذلك بمجرد الظن لقيام الاحتمال الباعث على الخوف وان الاخذ بطريق الظن
مما يغلب فيه عدم الانطباق ويكثر فيه الخطأ فلا يؤمن مع الاخذ به من ترتب الضرر وفي عدة من الآيات الكريمة دلالة عليه والقول بورودها في الاصول دون الفروع
نعم على عدم جواز الاسناد اليها في الاحكام وان الاخذ بذلك اخذ بالظن في عدم جواز الاخذ بالظن فيه مدفوع اما الاول فبان جملة من تلك الآيات انما
وردت في الفروع وانما المستفاد منها اعطاء القاعدة في عدم الاكتفاء بالظن في تحصيل الحق بل هي واردة في مقام الانكار على الكفار وذمهم في اتكالهم على الظنون
والاحتجاج عليهم بحكم العقل بقبح ذلك استناداً الى ما هو مركوز في العقول من عدم جواز الاعتماد على الظن والتخمين في امور الدين مع عظم خطرها وشدة الضرر المترتب
عليها فان المقصود اقامة الحجة عليهم بمقتضى عقولهم لا بالنص المتوقف على صدقه وروده للاحتجاج ولا يكون وقع لايراد الذم عليهم مع عدم ظهور قبح ما ارتكبوه من جهة
نصه فيكون ذلك شاهداً على صحة ما وجدناه من حكم العقل بقبح ما ارتكبوه الاخذ بالظن واحتمال الحمل والتخصيص عليه ساقط بعد مضافاً الى اخذ كبرى في القياس
فلا يراد به الا الكلية ليتم الاحتجاج واما الثاني فبعد تسليم عدم اقتضاء المقام نصوصيتها في الدلالة بان دلالة الظواهر على عدم حجية الظن كافية في المقام اذ لا يخرج الواقع
عن احد الامرين من حجيته وعدمها وعلى التقديرين فالمطلوب ثابت اذ الثاني عين المقصود والاول قاض بحجية الاستدلال ايضاً كيف يمكن الحكم بالتعبد بحجية الظن مع اقتضاء
الظن عدم حجيته فلو كان الظن حجة لم يكن حجة لانه قاض بنفسه بكون حصول الحجية مقتضياً لعدمها وما ينتج ذلك من لزوم مراعاة اقوى الظنين من الظن المتعلق
بالحكم والمتعلق بعدم حجية ذلك الظن كل وعدم الاعتماد في الفتوى والعمل واي منافاة بين ذينك الظنين حتى يلزم الاخذ باقواهما فلا معارض اصلاً للظن
القاضي بعدم حجية الظن فلا بد من الاخذ به على فرض حجية الظن ولو كان اضعف من الاول بمراتب نعم ان دل دليل على حجية الظن حصل المعارضة بين ذلك الدليل
وهذه الظواهر وهو كلام آخر لا ربط له بالمقام ثم ان الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب تحصيل العلم وعدم الاكتفاء بغيره كالروايات الآمرة بالتعلم ومعرفة الاحكام
الدالة على توقف العمل على العلم والروايات المشتملة على النهي عن الحكم بغير العلم والاخذ بالظن الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع ولا يبعد دعوى التواتر فيها بعد ملاحظة
الجميع في ملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء من الصدر الاول الى الآن من مطالبة الدليل على حجية ما يدعى من الظنون وعدم الاكتفاء بكونه مظنة كفاية في ذلك فانه لا
زالت العلماء مطبقة عليه في جميع الاعصار والامصار ومن ادعى حجية مطلق الظن فانما يستند فيه الى حجة قطعية كيف ولو استند فيه الى الظن لدار فظهر مما قررنا ان المستفاد
من العقل والنقل كتاباً وسنة واجماعاً عدم حجية الظن من حيث انه ظن نعم لو قام دليل قطعي ابتداء او بواسطة على حجيته كان حجة وجاز الاستناد اليه وكان ذلك الظن
خارجاً عن القاعدة المذكورة فان قلت من المقرر عدم قبول القواعد العقلية للتخصيص فلو كان العقل مستقلاً في الحكم المذكور لم يمكن القول بحجية شيء من
الظنون الخاصة قلنا لا نقول باستثناء ذلك من القاعدة المذكورة وانما نقول بخروجها عن موضوع تلك القاعدة وتوضيح ذلك ان مقتضى القاعدة المذكورة
عدم حجية الظن من حيث هو ظن اذ لم يلاحظ انتهاؤه الى اليقين والمقصود في الاستثناء المذكور هو حجية الظنون المنتهية الى اليقين وليس حاله فيما نحن فيه الا حجية
بل هما امران متباينان فالقاعدة المذكورة غير مخصصة ولا قابلة للتخصيص والعقل والنقل متطابقان في الحكم بهما من غير طريان تخصيص عليهما وكيفية

التخصيص في تلك انما هذه من جهة حجية بعض الظنون مع ان الاخذ به بعد انتهائه الى اليقين اخذ باليقين دون الظن فان قلت اذا اخذ الظن في بعض مقدمات مطلوب كانت النتيجة تابعة للاخص فكيف يدعى كونها قطعية في المقام مع ان المفروض كون بعض مقدماتها ظنية قلت فرق بين اخذ القضية الظنية في المقدمات واخذ الظن بحاله فيها اذ لا شك في كون الثاني من الامور المعلومة الوجدانية والماخوذ في المقام انما هو الثاني دون الاول والحاصل ان المدعى عدم حجية الظن من حيث هو والظن الذي دل الدليل القاطع او المنتهى الى القطع على حجيته ليس من هذا القبيل اذ ليس الحجة في الحقيقة هو ذلك الظن بل الدليل القاطع الدال عليه فيرجع الامر الى العلم فكذا الحال لو قلنا بقيام الدليل القاطع على حجية مطلق الظن فان الحكم هناك انما يتبع ذلك الدليل القاطع لا مجرد الظن الحاصل المتعلق بثبوت الحكم وهو ظاهر وربما توهم متوهم حجية الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين وهو ضعيف سخيف قد ظهر فساده مما بيناه وربما يؤول كلام قائله بما يرجع الى ما ذكرناه رابعها ان المناط في وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بعينها الاحكام الواقعية اولا وليس الا ان يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره او ان الواجب اولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه اراده الشارع منا في الظاهر وحكم به قطعا بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم مطابقته للواقع او ظن ذلك او لم يحصل به شيء من العلم والظن اصلا وجهان والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني فان القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره ولو حصل العلم بما على الوجه المذكور ولم يحكم العقل قطعا بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الادلة النقلية بوجوب تحصيل شيء اخر وراء ذلك بل الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك اذ لم يبن الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكاليف حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي والائمة كفاية في المقام اذ لم يوجب النبي على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه لجميع الاحكام او حصول التواتر لاحادهم بالنسبة الى احاد الاحكام او قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب والغلط في الفهم او في سماع اللفظ بالنظر الى الجميع بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به والقول بان قول الثقة يفيد القطع بالنسبة الى السامع منظر بعد نظرا الى ان العلم بعد الثقة ولو توقف على احواله يوجب العلم العادي بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنسبة الى كثير من الاخبار العادية سيما مع انضمام بعض القرائن القائمة مجازفة بينة اذ بعد فرض المعرفة بالعدالة بطريق اليقين مع عدم اعتبارها في الشرع المبين كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح ابواب السهو والنسيان وسوء الفهم سيما بالنسبة الى الاحكام البعيدة عن الاذهان كما نشاهده في ذلك في امثال العلماء فضلا عن العوام مضافا الى قيام احتمال النسخ في زمن النبي في كل ان ومع ذلك لم يوجب على جميع اهل بلده التجسس عما يفيد العلم بعدمه في كل زمان بل كانوا يبنون على الحكم الوارد الى ان يصل اليهم نسخه هذا كله بالنسبة الى البلد التي فيها الرسول والامام فكيف بالنسبة الى ساير الاماكن والبلدان سيما الاقطار البعيدة والبلاد النائية ومن الواضح انه كان يكتفي منهم بالاخذ بالاخبار الواردة عليهم بتوسط الثقات كما تدل عليه اية النفر والطريقة الجارية المستمرة المقطوعة ولم يوجب صلى الله عليه واله ولم يوجبا على كل من لم يتمكن من العلم المهاجرة ونحوها واخذ الاحكام على سبيل التواتر ونحوه وكذا الحال في الائمة وذلك امر معلوم من ملاحظة احوال السلف والرجوع الى كتب الرجال وانكاره يشبه انكار الضروريات وليس ذلك الا للاكتفاء بالاخذ بطرق ظنية ودعوى حصول العلم بالواقع من الامور البعيدة خصوصا بالنسبة الى البلاد النائية سيما بعد ما كثرت الكذابة على النبي والائمة صلوات الله عليهم حتى قام خطيبا ونادى به الائمة عليهم السلام في ذلك كما يظهر من ملاحظة الاخبار وما تراه من دعوى السيد وغيره امكان حصول القطع بالاحكام في تلك الاعصار ما يقطع بخلافه ويشهد له شهادة الشيخ ره وغيره بما ينافيه والظاهر ان تلك الكلمات مؤولة بما لا يخالف ما قلنا لبعد تلك الدعوى من امثالهم وربما يدعى بعد بناء الامر على تحصيل القطع ملاحظة حال العوام مع المجتهد فان من البين عدم وجوب تحصيل القطع عليهم بفتاوى المجتهد على حسب المكنة بل يجوز لهم الاخذ عن الواسطة العادلة مع التمكن من العلم بلا ريبة عليه جرت طريقة الشيعة في ساير الازمنة بل الظاهر انه مما اطبقت عليه سائر الفرق بل هل كان الحال في الرجوع الى النبي والائمة في تلك الاعصار الا كحال العوام في هذه الاعصار في الرجوع الى المجتهد وبملاحظة جميع ما ذكرناه يحصل القطع بتجويز الشارع العمل بغير العلم في الجملة مع انفتاح طريق العلم سيما مع ملاحظة ما في التكليف بالعلم في خصوصيات الاحكام من الحرج التام بالنسبة الى الخواص والعوام وهو مما لا يناسب هذه الشريعة السمحة السهلة التي رفع عنها الحرج والمشقة ووضعت على كمال اليسر والسهولة ويشهد بذلك ايضا ملاحظة الحال في موضوعات الاحكام فانه اكتفى الشارع في اثباتها بطرق مخصوصة من غير الزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه من الحرج والمشقة في كثير من الصور فاذا كان الحال في الموضوعات على الوجه المذكور مع ان تحصيل العلم بها اسهل فذلك بالنسبة الى الاحكام اولى وايضا من الواضح كون المقصود من الفقه هو العمل وتحصيل العلم به انما هو من جهة العلم بصحة العمل واداءه مطابقا للواقع ومن البين ان صحة العمل كما يتوقف على العلم بالحكم كذا يتوقف على العلم بالموضوع فلا اقتصار على خصوص العلم بالنسبة الى الحكم لا يتم العلم بصحة العمل بالنظر الى الواقع مع الاكتفاء بغيره في تحقق الموضوع وليس المتحصل للمكلف بالنسبة الى العمل الا العلم بمطابقة العمل لظاهر الشريعة والقطع بالخروج عن العهدة في حكم الشارع فينبغي ان يكون ذلك هو المناط بالنسبة الى العلمين فتحصل مما قررنا كون العلم الذي هو مناط التكليف اولا هو العلم بالاحكام من الوجه المقرر شرعا لمعرفتها والوصول اليها والواجب بالنسبة الى الامور الشرعية على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع سواء حصل العلم باداء على طبق الواقع او على طبق الطريق المقرر من الشرع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها للواقع وبعبارة اخرى لابد من المعرفة بالتكليف واداء المكلف به على وجه اليقين او على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتب بينهما نعم لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع مع امكانه اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف في الوصول الى الواقع على بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة وظهر ايضا مما بينا ان الشارع طريقا الى الواقع سوى العلم في معرفة الاحكام ولو مع انفتاح سبيل العلم وهي الادلة الشرعية مما لا يفيد العلم بالواقع حسبما يجيء تفصيل الكلام فيها في محلها ان شاء الله خامسها في بيان ان الحجة في معرفة الاحكام الشرعية في زمن الغيبة وانقطاع اليد عن الرجوع الى ارباب العصمة وانسداد باب العلم بالاحكام الواقعية هل هي ظن المجتهد مطلقا من اي طريق حصل الا ما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق الظنية للظن او ان هناك طرق مخصوصة هي الحجة دون غيرها فيجب على المجتهد الاخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصلة من الطرق التي لم يقم على جواز الاخذ بها بخصوصها حجة

وهذه المسئلة وان لم تكن معنونة في كتب الاصول ولا تعرض لبيانها مستقلة احد من علماء المعقول والمنقول الا انه لابد من بنائهم فيها على احد الوجهين واختيارهم لاحد المسلكين ويمكن استعلام مذهبهم من الرجوع الى طريقتهم وكيفية استنباطهم وملاحظة احتجاجاتهم كما ستشير اليه ان شاء الله وكان كلهم او جلهم كانوا قاطعين باحد الوجهين المذكورين حيث لم يعنونوا لذلك بحثا ولا ذكروا فيه خلافا ولا فصلوا فيه قولا مع ما يترتب عليه من الثمرة العظيمة والفائدة المهمة في استنباط الاحكام الشرعية ولما كانت تلك المسئلة من امهات المسائل الاصولية بل كان عليها اساس استنباط الاحكام الشرعية لم يكن بد من تفصيل الكلام فيها واشباع القول في وجوهها وبيان ادلتها وتمييز صحيح المذهب عن الزيف منها فنقول ان الذي يستفاد من كلام المعظم هو البناء على الوجه الثاني بل لا يبعد دعوى اتفاقهم عليه حيث نرى طريقتهم على اثبات حجية كل من الظنون الخاصة بادلة مخصوصة ذكروها في الباب اللائق به ولو بنوا على حجية مطلق الظن لا ثبتوا ذلك في محله واعتنوا ببيانه ثم بنوا عليها تلك المسائل من غير ان يحتاجوا في اثبات حجية كل منها الى تجشم ذكر الادلة بل كان المتوقف على الدليل بعد تاصيل الاصل هو بيان عدم الحجية فيما لم يقولوا بحجيته من الظنون مع ان الامر بالعكس فانهم في بيان الحجج يفتقرون الى الاستناد الى الادلة لا في بيان عدم الحجية ولم يعرف منهم الاستناد في الحكم بحجية تلك الظنون الى القاعدة المذكورة ولو قالوا بها لكان ذلك راس الادلة المذكورة في كلامهم واصلها المعول عليه عندهم نعم ربما يوجد الاستناد اليه في كلام احاد منهم في طي الادلة على سبيل الندرة كما في النهاية في حجية اخبار الاحاد وذلك مما لا يثبت به المذهب فان طريقته قدس سره ضم المؤيدات الى الادلة والاستناد في كثير الى وجوه موهونة لا يقول بحجيتها اصلا وانما ياتي بها تاييدا للمرام او من جهة ايراد الحجة على المخالفين ممن يقول بحجيته في مثل ذلك ومن هنا توهم بعض الافاضل ذهابه الى حجية مثل تلك الوجوه ففتح باب الظن عليه وعلى نظائره بانهم يعملون بقياسات عامية واستحسانات عقلية وليس الامر كما توهم بل ما يوجد من امثال ذلك في كلامهم مبني على احد الوجهين المذكورين كما لا يخفى على من مارس كلماتهم فاسناد القول المذكور الى العلامة ره لما ذكر كما يستفاد من بعضهم ليس على ما ينبغي وكذا اسناده الى صاحب المعالم نظرا الى ذكره ذلك في طي الادلة على حجية خبر الواحد وعدم تعرضه للمناقشة فيه مع ان كلامه في دفع حجية الشهرة وغيرها صريح في خلافه وكذا الحال في ملاحظة طريقته في العمل بالاخبار وكان مقصوده بالاحتجاج المذكور بيان حجية الظن في الجملة وان الظن الحاصل من خبر الواحد اولى بالحجية من غيره فيتعين كونه حجة وكيف كان فالقول بعدم حجية الظن الا ما قام الدليل على حجيته مصرح به في كلام جماعة من القدماء والمتاخرين من القدماء السيدان والشيخ ذكروا ذلك عند بيان المنع من العمل بالقياس حيث استندوا بعدم ورود العمل به في الشريعة فلا يكون حجة اذ الظن انما يكون حجة مع قيام الدليل عليه وقد يعزى القول بذلك الى الحلي والمحقق ومن المتاخرين المحقق الاردبيلي وتلميذه السيد وصاحب الذخيرة فيما حكي عنهم وبه نص صاحب الوافية حيث قال بعد ذكر احتجاج القائل بحجية الاستصحاب بانه مفيد للظن للبقاء وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت واختار ذلك جماعة ممن عاصرناه من مشايخنا منهم الاستاذان الافضلان تغمدهما الله برحمته والمحكي عن جماعة اخرى من افاضل العصر هو حجية الظن المطلق الا ما خرج بالدليل منهم المحقق البهبهاني قدس سره وتلميذه السيد الافضلان صاحب الرياض وشارح الوافية وتلميذه الفاضل صاحب القوانين قدس سرهم ولا نعرف القول به صريحا لاحد ممن تقدمهم نعم ربما يستظهر ذلك من الشهيد الثاني بل هو وصاحب لحسب ما اشرنا اليه وقد عرفت ما فيه والظاهر ان طريقة الاصحاب مستقيمة على الاول ولذا ترى منهم الاتكال على الشهرة ونحوها مما يقول به القائل بحجية مطلق الظن بل جماعة منهم يصرحون بخلافه حتى ان الشهيد مع استظهاره حجية الشهرة لا يعهد الاستناد اليها في المسائل مع كثرتها وحصولها في كثير من الخلافيات نعم ربما يوجد نادرا في بعض كلماته الاستناد اليها ولا يعرف منه الاتكال عليه بل الظاهر انه من قبيل ضم المؤيدات الى الادلة هذا وربما يوجد في كلام بعضهم ممن لا تحصيل له مخالفة القولين والبناء على فساد الوجهين بدعوى عدم حجية الظن مطلقا في استنباط الاحكام وعدم انسداد سبيل العلم بالتكليف ما دام التكليف باقيا وان الاخبار المعروفة الواردة عن اهل بيت العصمة سلام الله عليهم مما ثبت ولائه الشيعة قطعي الصدور والدلالة وانها كافية في بيان ما يرد علينا من الفروع المتجددة مفيدة للقطع بحكم الواقعة وهو من الاوهام الفاسدة التي لا يخفى وهنها على من له ادنى مسكة ولا علينا في المقام الاشارة الى بيان وهنها وابداء وجوه فسادها اذ ليس ذلك من الامور المهمة ولا مما يحتاج الى اعمال نظر وروية ولعلنا نشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد ان شاء الله وانما المعقود عليه البحث في المقام هو الكلام في تمييز الحق من القولين الاولين وبيان ادلة الجانبين ثم انه يقوم في كل من القولين وجهان فيحتمل ان يراد من حجية الظن مطلقا كون الحجة بعد انسداد سبيل العلم بالواقع هو الظن بالواقع فيكون حجية الادلة عند القائل به منوطة بالظن بالواقع بل لا تكون الحجة عنده اذن الا نفس الظن فمع عدم حصول الظن من الدليل لمانع يمنع منه لا ينهض حجة وان لم يكن المانع المفروض حجة اذ منعه من حصول الظن انما يدفع الوجدان دون الحجية وقضية عدم الحجية عدم الاتكال على الظن الحاصل المانع ولا ربط له بالمنع من حصول الظن منه ويحتمل ان يراد به حجية ما يفيد الظن في نفسه سواء حصل به الظن بالحكم بعد الانضمام الى ما يمنع من حصوله او لم يحصل لحصول مانع منه والاول هو الذي يستفاد من ظاهر بعض كلماتهم وتعطيه ادلتهم واما الثاني فلا يفي به ما ذكروه من الادلة كما ستعرف ان شاء الله ويمكن ان يقال بحجية الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع او بالطريق الموصل في حكم الشارع فلو قام دليل ظني على حجية امر خاص كظاهر الكتاب قام حجة ولو لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع منه وكان الاظهر بناء على القول المذكور هو ذلك فانه اذا قام الظن مقام العلم قضى بحجية الظن المتعلق بالطريق ايضا لانه ايضا من جملة الاحكام الشرعية الا ان يقال ان المقصود حجية الظن في مسائل الفروع بعد انسداد سبيل العلم فيها دون ما يتعلق بالاصول وبيان الطرق الى استنباط الاحكام من مسائل الاصول فلا يندرج تحت الاصل المذكور وفيه تامل ويحتمل ايضا على القول الثاني ان يقال بحجية الظنون الخاصة ليكون الحجة نفس الظن الحاصل من الادلة فيناط حجية الادلة عنده بالوصف المذكور الا انه لا يوافقه بعض كلماتهم وان يقال بحجية طرق خاصة وظنيات مخصوصة افادت الظن بالواقع او لم تفد وهذا هو التحقيق في المقام اذ ليست حجية الادلة الشرعية منوطة بحصول الظن منها بالواقع وانما هي طرق مقررة لافادة الواقع على نحو الطرق المقررة للموضوعات في اجراء الاحكام المقررة لها والنسبة بين القولين على الوجهين الاولين عموم مطلق كما هو الحال في الوجه الثاني منهما في وجه وكذا الحال في الاحتمال الثالث من الاول مع الثاني وكذا من الثاني لو قيل باحد الاخيرين من الاول والاول من الثاني وفي عكسه يكون بينهما عموما من وجه هذا وقد يشكل في القول الاول بانه اذا كانت قضية حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم لزم القول به على الاطلاق فلا وجه لتخصيص بعض الظنون واخراجه عن العموم المذكور لقيام الدليل عليه لما تقرر من عدم ورود التخصيص على القواعد العقلية وانما يرد ذلك على العمومات اللفظية

دل نفوا على الشرعية ونحوها فكما ان لا تخصيص في الحكم بحجية العلم فكذا لا ينبغي ان يكون الحال في الظن القائم مقامه بعد انسداد سبيله وانت خبير بان الاشكال المذكور مشترك الورود بين القولين فان القائل بحجية الظنون الخاصة يقول باصالة عدم حجية الظن وانه لا يقوم شيء من الظنون حجة في حكم العقل الا ما قام الدليل على حجيته ففي ذلك ايضا التزام بالتخصيص في القاعدة العقلية وقد عرفت الجواب عنه فيما مر وانه ليس ذلك من التخصيص في شيء وانما هو انتفاء في حكم العقل فان مناط حكم العقل هو عدم حجية كل ظن لم يقم دليل على حجيته فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظن الخالي عن الدليل لا مطلقا وكذا الحال في القول الثاني فان المحكوم عليه بالحجية هو الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته والظن الذي قام الدليل على عدم حجيته خارج عن الموضوع لا انه يخرج عنه بعد حكم العقل بحجية الظن مطلقا حتى يكون تخصيصا في حكم العقل نعم هو تخصيص بالنسبة الى ظاهر التعبير حيث يعبر بلفظ عام ثم يخرج عنه ذلك كما هو الحال في التخصيصات الواردة على العمومات النقلية اذ ليس ذلك الا بحسب ظاهر التعبير دون الواقع الا ما كان من التخصيص البدائي فانه تخصيص بحسب الواقع ولا يجري في حكم العقل لان شيئا من التخصيصات الواردة في الشرع نظير ما ذكرنا فما ذكروه من امتناع التخصيص في الاحكام العقلية انما يراد به التخصيص الواقعي وهو انما مستحيل في العمومات الشرعية والتخصيص في التعبير جائز في الصورتين اذ لا مانع من ان يرد الحكم على وجه العموم ثم ايراد التخصيص عليه حتى يكون الباقي هو المحكوم عليه بحكم العقل كما في المقام فظهر بذلك انه لا فرق بحسب حقيقته بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي غير انه لما كان المدار في الحكم الشرعي على ظواهر الالفاظ كان علينا الاخذ بالظاهر حتى يتبين المخصص بخلاف حكم العقل فانه ان قضى بالعموم لم يرد عليه التخصيص وان لم يرد فلا تخصيص انما التخصيص بحسب تعبيرنا عن حكم العقل فهذا هو الفرق بينهما حيث حكموا بعدم جواز التخصيص في حكم العقل دون غيره ويستفاد من كلام بعض الافاضل في الجواب عن الايراد المذكور وجوه اخر منها انا لا نلتزم بالتخصيص بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجية جميع الظنون وما دل على عدم حجية القياس ونحوه فانما هو قبل انسداد باب العلم واما بعده فلا فرق بين الظن الحاصل منه ومن غيره وانت خبير بما فيه اذ المنع من العمل بالقياس في عصرنا وما شابهه من الاجماعات عند الشيعة بل لا يبعد دعوى الضرورة فيه فالتزام العمل به مما لا يقول به احد والظاهر ان المجيب لا يعمل به ايضا ثانيها المنع من حصول الظن من القياس ونحوه ورد ذلك بانه منع من الاخذ به وهو كما ترى اذ حصول الظن من القياس ونحوه من الامور الوجدانية التي لا مجال لانكارها ثالثها ان مورد القياس ونحوه لو ثبت علم منع الشارع من الاخذ به [illegible] انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس فيعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اي شيء هو فيتعين الرجوع الى سائر الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه وملخص هذا الجواب خروج مورد القياس ونحوه عن محل الكلام فان البحث فيما انسد فيه باب العلم والمفروض عدم انسداد باب العلم بالنسبة اليه فلا تخصيص ويمكن ان يرجع ذلك ايضا الى عدم افادته الظن نظرا الى قيام الدليل القاطع على عدم حجيته فكيف يفيد الظن بمقتضاه مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه وفيه ان الذي لم ينسد فيه باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا عدم موافقة مؤداه للواقع فالاخذ به اخذ بغير العلم لا اخذ بخلاف الواقع فغير العلم بكون حكم الله غير مؤدى القياس على العلم الحاصل من الضرورة على حرمة العمل به ان اراد به حصول العلم من حرمة العمل بالقياس ان حكم الله بالنسبة الينا عدم الاعتماد على القياس والاتكال عليه في استنباط الحكم فلا يجوز لنا الاخذ بمؤداه من حيث انه مؤداه وان جاز الاخذ به من حيث كونه مؤدى دليل اخر فهو كذلك الا انه لا ربط له بالجواب عن الايراد المذكور فان ذلك عين مفاد عدم حجية القياس وحاصل الايراد انه نقض العقل بعد انسداد سبيل العلم بالواقع بحجية الظن مقامه لم يجز معه الاعتماد على الظن الحاصل من القياس ونحوه ولا وجه لقيام الدليل على عدم الاعتداد به بعد قطع العقل بما ذكر وهو على حاله لا ربط لما ذكر بالجواب عنه وان اراد ان العلم بحرمة العمل بالقياس قاضية بكون الحكم في الواقع غير ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد اذ غاية الامر كون الحكم مستفادا من القياس لا يقضي بنفي الحكم حتى يقال ان الحكم الواقعي من حيث كونه مستفادا من القياس غيره من حيث كونه مستفادا من دليل شرعي حتى يعلم انتفاء الاول بعد العلم بحرمة العمل بالقياس وهو ظاهر ثم انه قد يورد على القول المذكور ايضا بانه اذا دل الدليل على حجية الظن من جهة هو قيامه مقام العلم فلا وجه لورود التخصيص عليه اذ المفروض كون المناط في الحجية بعد انسداد سبيل العلم هو الرجحان الحاصل به فلا وجه لاخراج بعض الظنون عنه والحكم بعدم حجيته مع حصول المناط المذكور وفي الجميع نظر تخلص عنه الفاضل المذكور بوجوه اشتهرت وقد عرفت ضعفها [illegible] نعم بانه مستثنى من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن وقال ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المفيدة للعلم والظن المعلوم الحجية مع التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه يعني مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا واكدا لا من حيث انه يفيد الظن وهذا المعنى قابل للاستثناء فانه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه الا القياس بعد استثناء القياس [illegible] الادلة المفيدة للظن في نفسه الظن النفس الامري وبملاحظة القوة والضعف وانت خبير بما فيه فان ما ذكره من الادلة انما يفيد حجية نفس الظن دون الامور التي من شأنها افادة الظن وان لم يحصل منها ظن ولو سلم افادة تلك الادلة حجية تلك الامور فلا ريب ان حجيتها انما منوطة بالظن فلا تكون حجة الا مع المناط المذكور وحينئذ فلو حصلت الحجية ولا ربط لحجية على مقتضى تلك الادلة بشيء من خصوص تلك الموارد فلا وجه للتخلف حينئذ فاي فرق بين ايراد التخصيص على الظن او التخصيص على ما دل الدليل على حجيته مما من شأنه افادة الظن وان لم يحصل منه الظن كما قد ينتفي من ملاحظة طرق الاستدلال اذ لا يتجه الفرق الا انه لا يساعده الادلة التي ذكرها لحجية مطلق الظن ثم لا يذهب عليك انه لا حاجة في دفع الايراد المذكور الى شيء من الوجوه المذكورة بل هو بين الاندفاع بعد ملاحظة ما ذكرناه في تقرير دليلهم فان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وانما تصير كلية بملاحظة انتفاء الترجيح بين الظنون وقيام الدليل القاطع على عدم جواز الرجوع الى بعض الظنون يكفي مرجحا في المقام ومعه لا اقتضاء في الدليل المذكور لحجيته اصلا فانه انما يقتضي حجية الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته حسب ما اشرنا اليه نعم يرد ذلك على غير الدليل المذكور من بعض ادلتهم وقد مر ذلك على فساد تلك الادلة بحسب ما ياتي الكلام فيه ان شاء الله هذا ولنقدم اولا حجج المختار حسب ما قررت في المقام ونذكر ما فيه من النقض والابرام ثم نبين ما تيسر لنا من وجوه الاحتجاج على ذلك الزام فنقول قد احتجوا على ذلك بوجوه الاول الايات والاخبار المأثورة الدالة على النهي عن العمل بالظنون والمشتملة على ذم الاخذ بها الدالة على

فنقول

تبع ذلك خرج منها ما خرج بالدليل وبقي غيره تحت الاصل المذكور واما الايات فمنها قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا ففي الفقرة الاولى منها دلالة على ذم الاخذ بالظن وفي الثانية تعليل بعدم ايصاله الى الواقع وعدم الاكتفاء به فيفيد المنع من الاخذ به وقبح الاتكال عليه بل فيها اشارة الى ان ذلك من الامور الواضحة المقررة في العقول حيث ذكره سبحانه في مقام الاحتجاج على الكفار المنكرين للشريعة ومنها قوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وفيها دلالة على ذم اتباع الظن وقبحه عند الشرع بل العقل ونحوه قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن ومنها قوله تعالى في تعداد ما حرم الله سبحانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فقد دل على المنع من القول في الشريعة بغير علم سواء كان ظانا او شاكا او غيرهما ومنها قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله ولا تقف ما ليس لك به علم وهو كسابقه دال على المنع من الاخذ بغير العلم سواء بناء على وجوب التاسي ولان الاشتراك في التكاليف الا ما اختص بالخواص في امور مخصوصة لم يذكر ذلك في جملتها او لكون الخطاب له خطابا للامة حسب ما ذكر في محله الى غير ذلك من الايات الدالة على ذلك واما الاخبار فهي مستفيضة في ذلك جدا بل ربما يدعى تواترها كالاخبار الدالة على وجوب تعلم الاحكام فانها تفيد تعين تحصيل العلم بها وما دل من الروايات على عدم جواز الاخذ بغير العلم والافتاء بدون العلم وخصوص ما رواه المفضل قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وخبر [illegible] عن ابيه قال اذا علمت فاعمل واذا ظننت فلا تقض ورواية مسعدة بن صدقة عن الصادق عن ابائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب وخبر سليم بن قيس عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام قال ومن عمي نسي الذكر واتبع الظن وبارز خالقه الى ان قال ومن نجا من ذلك فمن فضل اليقين الى غير ذلك من الاخبار مما يقف عليه المتتبع في الاثار وقد اورد على الايات المذكورة بوجوه منها ان معظم تلك الايات واردة في اصول الدين والمنع من العمل بالظن فيها من الامور المسلمة عند المعظم ولا دلالة فيها على المنع من العمل بالظن في الفروع كما هو محل البحث وفيه انها بعمومها تعم الاصول والفروع فلا وجه للتخصيص وكون المقصود هنا خصوص الاصول غير معلوم وورود ما ورد في شان الكفار الاخذين بظنونهم في اصول الدين لا يقضي باختصاصها بالاصول بناء على ما تقرر عندنا من كونهم مكلفين بالفروع ايضا وورود ما ورد منها في خصوص الفروع مما يحكم به الكفار من الاحكام الباطلة مع انه لا عبرة بخصوص المورد والقول باختصاص القاعدة المذكورة بالعمومات اللفظية دون الاطلاقات ومنها المفرد المحلى فان الدعوى المذكورة محل منع بالنسبة اليها لضعف دلالتها على العموم فتنصرف الى المورد ضعيف على اطلاقه نعم ان كان المورد بحيث يصرف اللام الى العهد صح ما ذكره والا فلا وجه لتقييد الاطلاق بخصوص المورد خاصة اذ الظاهر ان القاعدة المذكورة في كلمات الاصوليين تعم العموم الوضعي وغيره ولذا مثلوا له في المشهور بقوله صلى الله عليه وآله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء بعد وقوع السؤال عن بئر بضاعة ولم نجد هناك من ناقش في ذلك بما ذكر مضافا الى ان عدة من الايات قد وردت في مقام الاحتجاج الظاهر في عموم الحكم واستظهار كون اللام في الاية الاولى للعهد نظرا الى تقدم ذكر الظن اولا على وجه التنكير مرادا به الظن المتعلق بالاصول وقد تقرر عندهم كون النكرة المعادة معرفة عين الاولى فيتعين اللام فيها للعهد [illegible] ووردها في مقام الاحتجاج ظاهر جدا في ارادة العموم كما يعرف ذلك من ملاحظة نظائرها كما اذا قلت فلان [illegible] كان مخالفا للعدل وفلان اعان ظالما ومن اعان الظالم سلطه الله عليه الى غير ذلك وهو ظاهر والحاصل ان الاية الشريفة ظاهرة في ارادة الاستغراق او الجنس ولا يرجح ليرد ان العهد الاحتجاج المذكور مبني على الظهور وقيام الاحتمال المرجوح لا يهدم الاستدلال بالظواهر ومنها ان مفاد هذه الروايات لا يزيد على الظن فلا يجوز الاستناد اليها في المقام فان هذه المسئلة من عمدة مسائل الاصول فلا يصح الاتكال فيها على مجرد الظن واما ثانيا فلان قضية ظاهرها عدم حجية ظواهرها فلو صح العمل بتلك الظواهر لقضى العمل بها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويدفعهما ان الظن الحاصل من ظاهر الكتاب من الظنون التي دل القاطع على حجيتها فلا مانع من الاتكال عليها والقول بعدم حجية ظاهرها انما يمنع من الاتكال عليها لو لم يقم دليل على استثناء ظواهرها من ذلك المذكور وجواز الاستناد الى الظن في المسائل الاصولية من الظنون المعتبرة من الاغلاط كما مر الكلام فيه مرارا وقضاء ظاهرها بعدم حجية ظاهرها انما يمنع من الاتكال عليها لو لم يقم دليل على استثناء ظواهرها من ذلك المذكور واما بعد قيام الدليل عليه كما هو مبنى الاحتجاج المذكور فلا مانع منه اصلا ومع الغض عن ذلك نقول ان مفاد الظنون المذكورة عدم حجية الظن فلو كان الظن حجة لم يكن حجة فليس المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر الاتكال على الظن الحاصل منها في عدم حجية الظن حتى يرد انه اذا لم يصح الاتكال على الظن لم يصح الاتكال على الظن في ذلك ايضا بل المقصود انه لما قضى الدليل الظني بعدم حجية الظن قضى ثبوت الحجية بعدمها وما اقتضى وجوده عدمه فهو باطل وقد يقرر ان المدعى حجية الظن في الفروع وما دل على عدم حجية الظن في الفروع فانما هو مسئلة اصولية فلا يقتضي القول بحجيتها دليلا ينتهي مرجع الامر في ذلك الى الفروع اذ مآله الى الظن بعدم ثبوت الحكم الفرعي شأنا من جهة الظن فلو كان الظن المتعلق بالفروع حجة لم يكن الظن بها حجة ومنها ان الظن المذكور في الايات الشريفة لا يراد بها العلم الراجح بل هو بمعنى التردد والشك والتخمين وضعفه ظاهر اذ لا داعي لحمل الظن على ذلك مع بعده عن ظاهر اللفظ في العرف واللغة والتزام التخصيص فيه لو حمل على الراجح نظرا الى حجية ظنون خاصة قطعا بخلاف ما لو حمل على ذلك لا يقضي بالحمل عليه لو منع ترجيح التخصيص مضافا الى لزوم التخصيص مع الحمل عليه ثم لجواز العمل في بعض صور الشك الواقع كما اذا لم يفيد البينة ظنا بالواقع او لم يحصل من الامارات الظن به ومنها ان مفاد هذه الايات عدم حجية الظن من حيث هو واما اذا قام الدليل القاطع على حجيته فليس الاتكال على الظن بل على القاطع الذي دل على الاخذ بمقتضاه فمفاد هذه الايات هو ما دل عليه العقل من عدم جواز الاتكال على مجرد الظن على حسب ما بيناه سابقا ولا ربط لها بالمدعى فان من يقول بحجية مطلق الظن انما يقول به من جهة قيام الدليل عليه كان مفادها الايات ما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة والقائل بحجية مطلق الظن الا ان القائل بحجية مطلق الظن انما يقول به بعد قيام الدليل كما ان القائل بحجية الظنون الخاصة ندرة ندفع هذه الايات على ابطال الشيء من الامرين ومنها ان هذه الايات عمومات او ما دل على حجية ظن المجتهد نص خاص قد قام الدليل القاطع على حجيته فلا بد من تخصيص تلك عموما وفي هذين الوجهين ما سيأتي الاشارة اليه ان شاء الله تعالى ثم هنا ايراد اخر على خصوص بعض تلك الايات منها ما اورد على الاية الاولى من ان المراد بالحق الثابت المعلوم فالمقصود ان المعلوم الثابت لا يدرك بالمظنون اذ الظن لا يغني عنه حتى يترك لاجله وهو حق ما لا كلام فيه ولا يفيد عدم جواز التمسك بالظن مطلقا وفيه انه خلاف ما يقتضيه ظاهر الاية فان الظاهر ان المراد بالحق هو الامر الثابت في الواقع والمراد بعدم اغناء الظن عنه عدم كونه طريقا موصلا

اليه كما نيا في الحكم به وقد فسره بعضهم بذلك الرازي في تفسيره وايده براد به العلم الحال ان الظن لا يغني من العلم شيئا ولا يقوم مقامه وقد فسره الطبرسي به في المجمع وعلى كل من الوجهين يفيد المقصود ومنها ما قد يورد على الاية الثانية من ان الذم هناك بمقتضى الاية على حصرهم الامر في اتباع الظن فغاية الامر ان يدل الاية على لزوم تحصيل العلم في بعض المسائل وعدم جواز الاقتصار على الظن في الجميع ولا كلام لاحد فيه وفيه ان ظاهر سياق الاية هو الذم على اتباع الظن مطلقا وحملها على ارادة الحصر الحقيقي لا يخلو عن بعد بل قد يقطع بفساده على فرض حملها عليه فليس الذم واردا على خصوص الانحصار فيه بل ظاهر السياق كون اصل الذم على اتباع الظن وان كان حصر الامر فيه اشنع كما تقول في مقام الذم لا يشتغل فلان الا بالمعاصي فانه يفيد شناعة اصل المعاصي كما لا يخفى ومنها ما قد يورد على الاية الثالثة من انه لا عموم فيها حتى يشمل جميع الظنون غاية الامر دلالتها على عدم حجية بعض الظنون وعدم حجية الظن مطلقا في بعض الاشياء ولا كلام فيه وانه اقصى ما يستفاد من الاية عدم جواز انشاء الحكم الا بعد العلم على سبيل الجزم مع حصول الظن به واما اذا ابرز الحكم على سبيل الظن كما هو الواقع فلا دلالة فيها على المنع وكذا الادلة لا دلالة فيها على المنع من العمل به ويدفع الاول ان في الاطلاق كفاية في المقام سيما مع اشعاره بالعلية بل ولا دلالة فيها والثاني انه لو جاز الافتاء على سبيل الظن جاز الحكم على وجه البت من غير تامل لاحد فيه فاذا دلت الاية على المنع منه دلت على المنع من الافتاء راسا ومع المنع من الافتاء مطلقا لا يجوز العمل به اذ لا قائل بالفرق ومنها ما يورد على الاية الاخيرة وهو من وجوه احدها انها خطاب للنبي صلى الله عليه وآله فلا يعم غيره ومن البين انه مكلف بالعمل بالوحي ولا يجوز له الاخذ بالظن نعم فيها دلالة على بطلان قول من يجوز عليه الاجتهاد وقد يجاب عنها تارة بان ما دل على وجوب التاسي قاض بجريان الحكم بالنسبة الى امته ايضا كيف والاصل الاشتراك في التكاليف الا ان يعلم اختصاصه به ولذا حصر خواصه في امور معينة واخرى بانه لا تامل لاحد في شمول الحكم المذكور له ولامته اما لان الخطاب اليه خطاب لامته حقيقة حسبما هو المتداول في اختصاص الخطاب بالرئيس مع كونه مطلوبا حقيقة من الاتباع او للاتفاق عليه نظرا الى انحصار خواصه في امور لم يذكر ذلك في جملتها ويمكن دفع الوجهين بانا لا نسلم الاشتراك لكن مع الاتفاق فيما يحتمل اناطة الحكم به وليس الحال كذلك في المقام لوضوح الاختلاف حيث انه متمكن من العلم وليس ذلك حاصلا لنا اذ المفروض انسداد سبيل العلم بالنسبة الينا فقضية الامرين يجري ذلك بالنسبة الى المتمكنين من العلم من امته ولا كلام فيه ثانيها انه لا عموم في الاية لتفيد المنع من جميع الظنون والنهي عن بعضها مما لا كلام فيه وقد فسرها جماعة من المفسرين بامور مخصوصة فقيل معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رايت ولم تر ولا علمت ولم تعلم وقيل معناه لا تقل في قفا غيرك شيئا وقيل هو شهادة الزور وقيل معناه لا ترم احدا بما ليس لك به علم وعلى كل من هذه التفاسير لا ربط بالمدعى ثالثها انه على فرض كونه للعموم انما يفيد رفع الايجاب الكلي دون السلب الكلي اذ انما تدل على النهي عن العموم لا عموم النهي كما هو المدعى والجواب عنه ان الاطلاق هنا كاف في افادة العموم لرجوع المطلق في المقام الى العام نظرا الى دليل الحكمة مضافا الى وقوعه في سياق النهي الذي هو بمنزلة النفي فيفيد ايضا عموم ما يقع في سياقه كما في قولك لا تهن العالم وعلى كل من الوجهين فهو يفيد عموم النهي لا النهي عن العموم كما ظن وما ذكر من كلام المفسرين مبني على ارادة المثال ومع الغض عنه فلا حجة فيه مع مخالفته لظاهر الاطلاق ومما قررناه يظهر الايراد على الاخبار المذكورة ايضا فانه قد يناقش في اسنادها ودلالتها بان اقصى ما تفيد الظن وحجيته اول الكلام بل نقول ان مفادها عدم جواز الاتكال على الظنون فلو صح مفادها لما جاز الاعتماد عليها ويمكن الجواب عنها بنحو ما مر ويرد عليها ايضا ان ما تفيده تلك الروايات ان عدم الاتكال على الظن من حيث هو حسبما ذكر في مفاد الايات وهو خارج عن محل الكلام وقد تقدم نص عن المنع منه لا بهام بل لا تدل على المدعى وايضا اقصى ما تفيده عموم المنع عن الاخذ بالظن وقد خرج ظن المجتهد للادلة القاطعة الدالة على حجيته فاقصى ذلك تخصيص العام او تقييد المطلق لقيام الدليل عليه ويمكن دفع الوجهين بان ذلك لا ينافي ما هو المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر حيث ان المقصود من ذلك بيان ان مقتضى الادلة القائمة من الكتاب والسنة هو عدم حجية شيء من الظنون الى ان يقوم دليل على حجيته فان تم الدليل على حجية خصوص ظن المجتهد مطلقا فلا كلام ولو تم حجية شيء من تلك الظواهر والا كان مقتضى الدليل المذكور المنع من الاخذ به كذلك وهو ظاهر وسياتي انشاء الله توضيح القول فيه الثاني الاجماع ويقرر بوجوه احدها الاجماع على عدم حجية الظن وان الحجة هي العلم وان على كل من الاحكام الشرعية دليلا قطعيا يصل اليه الطالب فلا فرق بينهما في ذلك ولا وجه للرجوع الى الظن في الفروع كما هو الحال في الاصول بل حكي عن السيد فيما حكي عنه قائلا ان الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في اصوله وهذا المخالف في الامرين على حكم واحد لان فروع الدين عندنا كاصوله في ان على كل واحد منها ادلة قاطعة واضحة لا محالة وان التوصل الى العلم بكل من الامرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح لان الظن لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والشيعة الامامية مطبقة على ان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول في الاحكام انتهى والاجماع المذكور وان قضى ببطلان القول بحجية مطلق الظن الا انه مخالف للقول بحجية الظنون الخاصة ايضا نظرا الى قضائه بعدم حجية الظن مطلقا كما ذهب اليه الاخباريون فلا يصح التمسك به في المقام بل لا بد من القطع بفساده قضية الضرورة على حجية الظن في الفروع في الجملة وقد يدفع بان ما ذكره السيد انما كان بالنظر الى زمانه الذي لم ينسد فيه باب العلم وكان اخذ الاحكام من الادلة القطعية ممكنا حسبما ذكره السيد في مقام اخر ايضا ومن البين انه مع عدم انسداد باب العلم لا داعي الى القول بحجية الظن بخلاف هذه الازمنة وما ضاهاها فلا يرتبط الاجماع المدعى بالمقام لكنا نقول ان الظاهر اتفاق السبيل كان لم يكن حاصلا في عصره بل وما تقدم على عصره ايضا كيف ولو كانت الادلة القطعية قائمة واضحة لما وقع هذه الاختلافات بين القدماء ولا يقصر عن الخلاف الحاصل بين المتاخرين ويشهد له ايضا ملاحظة طرق استدلالهم ووجوه احتجاجهم على المسائل فانهم يتمسكون غالبا بوجوه لا تفيد العلم بالواقع قطعا فالدعوى المذكورة من السيد بعيد جدا بل ربما يقطع بخلافه ويؤمي اليه ما ذكره من قطع الامامية ان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول فانه لا يعني منه ان كلا منهم يقطع بان مخالفه في المسالة الفرعية ولو كان من الامامية كمخالفه في الاصول للقطع بخلافه كيف والاختلافات الواقعة بينهم معروفة واضحة ولم يقطع احد منهم ببطلان مخالفه ولا قطع مواده بل ولم يتحقق منهم ذلك ولا الظن فيه كما هو الحال في مخالفة الاصول وهو من الامور الواضحة بل الضرورية بعد ملاحظة طريقتهم والظاهر ان مقصوده بذلك قطعهم بكون مخالفهم في الفروع من سائر المذاهب المخالفة فروعهم من غير الطرق المقررة في الشريعة عند الشيعة كمخالفهم في الاصول وان كان المخالف على الوجه المذكور في الفروع هو المخالف في الاصول الا ان الحيثية مختلفة والجهة متعددة والظاهر انه قد ...

بقيام الدليل القاطع على كل مسالة من الفروع مما يعم القطع بالواقع والقطع بوجوب العمل لاشتراكهما في القطع بالتكليف فلا بد ان يكون الدليل مفيدا للقطع بالواقع او القطع بالتكليف بقيام القاطع على حجيته حسبما نص عليه في مقام اخر فلا يكتفي بمجرد ما يفيد الظن بالواقع كما هو الحال في الاجتهاد المتداول بين العامة ولذا حكم بالمنع من الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والحاصل ان القطع بالطريق الموصل كالقطع بالواقع في قطع عذر المكلف ووضوح التكليف عنده وبلوغ الحجة بالنسبة اليه فان قلت ان مطلق الظن عند من يعمل به ويقول بحجيته كذلك ايضا فليس بناء العامة على العمل بالظن الا مع القطع بحجيته ولذا قالوا ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم قلت مقصود السيد من الاجماع المذكور هو دفع ذلك والرد عليهم ان الظن مطلقا مما لا دليل على حجيته بل لا بد من الاخذ بالعلم او طريق قام الدليل العلمي على حجيته وما ادعاه من الاجماع انما هو على اصالة عدم حجية الظن وان الحجة انما هي الطرق الخاصة التي دلت عليها الادلة القاطعة فمن اخذ الفروع من غير تلك الطرق العلمية يحكمون بضلالته كالمخالف في اصول الدين والمذهب وعلى هذا فيرجع ما ذكره من الاجماع الى الوجه الثاني في تقرير الاجماع وهو ان يدعى الاجماع على ان الاصل الثابت بعد انسداد سبيل العلم هو عدم حجية الظن مطلقا وانما الحجة كل واحد من الطرق الخاصة التي قامت عليها الادلة القاطعة الشرعية وسيظهر دعوى الاجماع عليه كلما من الشريف الاستاد بسره حيث ذكر في بعض تحقيقاته في دفع حجية الشهرة ان اعتبارها مبني على حجية الظن مطلقا وليس ذلك من مذهبنا وان وهم بعض العبارات والحجة عندنا ليس الا اليقين والظن المعتبر شرعا وهو المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب هو المطابق لما ادعاه السيد حسبما عرفت فيتايد به الدعوى المذكورة مضافا الى ملاحظة طريقة العلماء خلفا عن سلف فانه لا زال علماؤنا يستدلون على حجية الادلة الظنية والطرق الخاصة بالادلة القائمة عليها من الكتاب والسنة وغيرهما ولو كان بناؤهم يستندون الى مجرد كونه مفيدا للظن و لم يزالوا يتمسكون في غير القطعيات بالظنون الحاصلة من الكتاب والسنة والقواعد الماخوذة عنهما دون غيرهما وعلى ذلك جرت طريقتهم من لدن اعصار الائمة الى يومنا هذا كما يظهر ذلك من ملاحظة الكتب الاستدلالية ومناظراتهم المحكية كيف ولو كان مطلق الظن حجة عندهم لاقاموا الدليل على ذلك واستراحوا عن مؤنة الادلة الخاصة على الظنون المخصوصة بل الذي يظهر ان ذلك من طريقة العامة حيث انهم يركنون الى سائر ما يفيد الظن كما يشعر به كلام الشريف الاستاد وربما يشير اليه عبارة السيد ره وعليه مبنى الاجتهاد عندهم حيث انهم يطلبون به الظن بالحكم الشرعي ولذا ورد ذم الاجتهاد في الاخبار وانكره علماؤنا يعنون به ذلك دون مطلق الاجتهاد فانه مطلوب عندنا ايضا وانما يراد به بذل الوسع في تحصيل مفاد الادلة التي يقطع بحجيتها والعمل بمؤداها وتحصيل ما هو الاقوى منها عند تعارضها واين ذلك من الاجتهاد المطلوب عند العامة فمطلق الظن عندنا انما يعتبر في الترجيح الحاصل بين ما يقطع بحجيتها دون نفس الادلة والحاصل ان الحكم بانتفاء الاجماع على ما ذكرنا غير بعيد من ملاحظة طريقتهم والتامل في مطاوي كلماتهم حسبما قررناه وقد ادعاه السيد الافضل حسبما عرفت وربما يدعى الاجماع على عكس ذلك لبعض ما قد يوهم ذلك من كلماتهم وهو توهم فاسد كما سيجيء الاشارة اليه ثالثها ان يدعى الاجماع على ان الظن ليس بحجة الا ما قام الدليل القطعي والمنتهي الى القطع على اعتباره فان قام ذلك فلا كلام والا بني على عدم حجيته والظاهر انه لا مجال لاحد في انكاره حسبما عرفت بل هو مما اجمع عليه العقلاء كافة وان فرض خلاف شاذ فيه فهو من قبيل الخلاف في الضروريات على نحو ما يقع من السوفسطائية وحكاية اجماع المسلمين عليه مذكورة في كلام غير واحد من الافاضل واورد عليه ان غاية ما يستفاد مما ذكر ان الظن ليس بحجة من اول الامر والاصل الاولي فيه عدم الحجية على عكس العلم فلا يجوز التمسك بشيء من الظنون الا ما قام الدليل على حجيته من مطلق الظن او الظنون الخاصة وهذا كما عرفت خارج عن محل الكلام اذ انما البحث في ان الاصل المذكور هل انقلب بعد انسداد باب العلم فصار الاصل الثانوي حجية الظن الا ما قام الدليل على خلافه او الاصل فيه ايضا عدم الحجية وانما قام الدليل على حجية ظنون مخصوصة ولا ربط للاجماع المذكور باثبات ذلك ونفيه وانقلاب الاصول الى اصول اخر بحالها شايع في الفقه كحجية شهادة العدلين واخبار ذي اليد ودلالة يد المسلم على الطهارة بعد العلم بنجاسته مع ان الاصل الاولي في الجميع على خلاف ذلك والكلام هنا في اثبات هذا الاصل ولا يثبت بالاجماع المدعى على ثبوت الاصل في التقدير الاخر قلت المقصود من التمسك بالاجماع المذكور بيان هذا الاصل المسلم وان قضية الاصل عدم حجية شيء من الظنون الا ما قام الدليل عليه فالقائل بحجية مطلق الظن لا بد له من اقامة دليل على ذلك فان تم له ذلك فلا كلام والا لم يكن له بد من القول بنفي حجية الظن بمقتضى الاجماع المذكور الا ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص من الظنون والاجماع القائم على الاصل الاولي كاف حجة على ثبوت الاصل في المقام الثاني بعد المناقشة في الدليل القائم على خلافه فاذا لم ينهض دليل القائل باصالة حجية مطلق الظن بالاصل الثانوي حجة في المقام انحصر الدليل بمقتضى الاجماع المذكور في الظنون الخاصة من غير حاجة في اثبات هذا الاصل الى اقامة دليل اخر وهذا هو المقصود من الاحتجاج المذكور فيرجع هذا الدليل الى الوجه السابق الا ان التفاوت بينهما ان ذلك الاصل قد يستدل عليه بعموم الكتاب والسنة وقد يستدل عليه بالعقل حسبما مرت الاشارة اليه فالادلة الاربعة مطابقة على اثبات الاصل المذكور وهو عدم حجية مطلق الظن وعدم جواز الاتكال عليه الا ما قام دليل على حجيته فاذا نوقش فيما يستنهض دليلا على ذلك ولم نجد دليلا اخر ثبت تمام الاحتجاج المذكور ويمكن ان يقرر ذلك بالملاحظة المذكورة دليلا واحدا على المقصود ويمكن ان يقرر ادلة او بعضها نظرا الى تعدد الادلة القاضية به ولا مشاحة فيه الثالث انه لو كان مطلق الظن حجة في الشريعة وكانت العبرة في استنباط الاحكام بعد انسداد باب العلم بالواقع بمطلق المظنة لورد ذلك في الاخبار الماثورة ونص عليه صاحب الشريعة بل تواترت فيه الروايات الواردة اذ هو من المطالب المهمة وينوط به بقاء الشريعة وبه يتعلق تكاليف الامة فكيف يعقل من صاحب الشريعة اهمال البيان مع انا لا نجد في الكتاب والسنة دلالة على ذلك ولا بيانا من صاحب الشريعة بل ولا اشارة اليه في الروايات الماثورة بل نجد الامر بعكس ذلك حيث ورد في الاخبار ذم ذلك والاخذ بالظن والمنع من التعويل عليه فعدم قيام الدليل من الشرع على حجيته مع كون المسالة مما يعم به البلية اقوى دليل على عدم ثبوت الحكم بل قد ورد عنهم طرق اخر لاستنباط الاحكام غير مطلق الظن قد وقع التنصيص عليها في اخبار كثيرة وهو الاخذ بالكتاب والسنة والاخبار الماثورة عن اهل بيت العصمة وقد ورد الحث الاكيد على الرجوع الى ذلك ففيه قوي دلالة على عدم الرجوع الى مطلق الظن مع التمكن من الرجوع الى ذلك نعم الرجوع الى ما ذكر انما يكون غالبا على سبيل الظن الا انه ظن خاص لا مدخل له بمطلق الظن ومن الغريب ما اورد في المقام انه قد ورد الامر بالعمل بالظن في الاخبار فلا وجه لما يدعى من عدم وروده

في الاخبار ومشيرا بذلك الى الاخبار الدالة على الامر بالاخذ بالكتاب والسنة نظرا الى ان الاخذ بهما غالبا انما يكون على سبيل الظن اذ من الواضح ان ذلك امر بالاخذ بالظن الخاص دون المطلق فهو يؤيد مقصد المستدل ويؤيده ما اشرنا حسبما ذكرنا الاشارة اليه وقد يورد على الاحتجاج المذكور بانه لم يكن سبيل العلم منسدا في ازمنة المعصومين عليهم السلام وانما الانسداد بعد ذلك ولو كان ذلك حاصلا في ازمنتهم صح ما ذكر في الاحتجاج واما اذا حصل بعد تلك الازمنة فلا دلالة في خلو الاخبار عنه على عدم كونه طريقا وعموم البلوى بها بعد ذلك لا يقضي بذكرها في الاخبار حال عدم الاحتياج اليها وهذا هو الوجه في خلو الاخبار عن بيانه وفيه انه لو سلم جواز اهمال الشارع لحال التكليف في زمن الغيبة مع اشتداد الحاجة اليه نقول ان بعد انسداد باب العلم كان حاصلا بالنسبة الى كثير ممن كان في اعصارهم سيما من كان منهم في البلدان البعيدة والاقطار النائية مع شدة التقية وفي ملاحظة احوال الرجال وما يحكى من اختلافهم في الفتاوى اقوى دلالة عليه فمع حصول الانسداد في تلك الازمنة وانكار شدة الحاجة الى حكمه ضعيف فكيف يصح القول باهمالهم في بيان حكم المسألة وركونهم الى مجرد حكم العقل مع ما يشاهد من اختلاف العقول في الادراكات الرابع ان الظنون مما يختلف الحال فيها بحسب اختلاف السلائق والافهام فكيف يصلح ان يجعل مطلق الظن مناطا للاحكام والا لزم الهرج والمرج في الشريعة وعدم انضباط الاحكام الشرعية نعم ما كان من الطرق الظنية مضبوطة بعيدة عن الاضطراب كظنون الكتاب والسنة لم يكن مانع من حجيتها والاتكال عليها وفيه ان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة الى الظنون التي لا معيار لها كالاهواء والاراء والاستحسانات العقلية والوجوه التخمينية ولا كلام عندنا في عدم صحة الاستناد اليها وقضاء الاجماع بل الضرورة بعدم الاعتماد عليها واما ما سوى ذلك من الظنون فلا يجري فيها الوجه المذكور ويمكن دفعه بان ذلك خلاف ما اختاروه فانهم انما يقولون بقضاء العقل بحجية الظن مط وانما قالوا بعدم جواز الاستناد الى الظنون المذكورة لوجود المانع عنه والا فالمقتضي لجواز الاتكال عليها موجود عندهم حسبما قرروه والوجه المذكور يدفعه نعم يمكن ان يقال انه ليس الكلام في بناء الشريعة على الظنون الا حين انسداد سبيل العلم وحصول الضرورة الملجئة اليها واختلافها في الانضباط وعدمه انما يقضي بقوة المنضبط وضعف غيره وذلك انما يقضي بعدم جواز الاخذ بالضعيف مع التمكن من الاقوى ولا كلام فيه لتعين الرجوع الى الاقوى ح واما مع عدم حصول الاقوى فلا ريب ان الاخذ بالضعيف اولى من الاخذ بخلافه واقرب الى اصابة الواقع فهو في حال الضرورة بالترجيح احرى والمفسدة اللازمة في الاخذ بخلافه اقوى هذا وربما استدل بعضهم في المقام بانه لا دليل في الشرع على حجية مطلق الظن حين انسداد باب العلم وانما الدليل عليه عند القائل به هو العقل وهو لا يفيد الاخذ به شرعا كما هو المقصود اذ الوجوب الشرعي لا يثبت الا بحكم الشرع دون العقل وهذا الوجه موهون جدا لانه مبني على اصل فاسد مقطوع بفساده اعني نفي الملازمة بين العقل والشرع وانكار كون العقل القاطع من ادلة الشرع وقد قرر وهن ذلك في محله ثم ان لنا طرقا اخرى في المقام ووجوها شتى في تصحيح هذا المرام نوضح القول في بيانها ونشير الى ما يرد عليها وما به يمكن دفعها احدها انه لا ريب في كوننا مكلفين باحكام الشريعة وانه لم يسقط عنا التكاليف والاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل منه العلم باداء الواقع او لا حسبما مر تفصيل القول فيه وح نقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة لقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه ظن بالواقع او لا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم المكلف اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع ظنا باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد ما ورد من النهي عن العمل بالظن والاخذ به فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسبما عرفت لزم اعتبار امر اخر يظن معه رضا المكلف باعماله وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجيته فكل طريق قام دليل ظني على حجيته واعتباره في نظر الشرع يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك فان قلت ان قام او لا طريق مقرر من الشرع في الحكم معه بتفريغ الذمة عن التكليف فلا كلام وان لم يقم فالواجب ولا تحصيل العلم بالواقع مع تعذره ينوب منابه الظن بالواقع او بقاء انه لم يقم طريق مقرر من الشارع للوصول الى الواقع كان العلم هو الطريق الى الواقع وان قام اكتفى بما جعله طريقا فان لو ثبت عندنا ذلك وثبت وانسد سبيل العلم به كان المرجع هو العلم الواقع اذ القدر المسلم من التكليف بالرجوع الى الطريق انما هو مع العلم به وبعد انسداد سبيل العلم به يرجع الى الظن بالواقع حسبما قرروه قلت لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع والعلم الذي بالطريق المقرر من الشرع وليس تعينا الرجوع الى العلم مع عدم الطريق المقرر او عدم العلم به قاضيا بترتب العلم بالواقع عليه ولا تعين الرجوع الى العلم بالواقع الى ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطريق الذي قرره دليلا على ترتب الاخر عليه بل الجميع في مرتبة واحدة وانما يتعين الرجوع الى العلم مع انتفاء الطريق المقرر او عدم العلم به لانحصار العلم بالخروج عن عهدة التكليف في ذلك ولذا يجوز الرجوع الى العلم مع وجود الطريق المقرر ايضا وتخير المكلف في الرجوع الى ايهما شاء والحاصل ان القدر اللازم اداء الفعل وحصول البراءة بحسب حكم الشارع وهو حاصل بكل من الوجهين وتعين تحصيل العلم بالواقع مع فرض انتفاء العلم بالطريق المقرر او انتفائه واقعا ليس لكونه متعينا في نفسه بل لحصول البراءة على اليقين الذي قررناه وفرق بين كون الشيء مطلوبا بذاته وكون المط حاصلا به واذ ثبت احد الوجهين في تحصيل تفريغ الذمة فاذا انسد باب العلم بتفريغ الذمة على الوجه المفروض بكل من الوجهين المذكورين بان لم يحصل هناك طريق قطعي من الشارع يحكم معه بتفريغ الذمة وانسد سبيل العلم بالواقع القاضي بالقطع بتفريغ الذمة كان مرجع الامر بعد القطع ببقاء التكليف الى الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع حسبما عرفت وهو يحصل بقيام الادلة الظنية على حجية الطرق المخصوصة حسبما يقام الدليل عليها في محالها من غير ان يكتفي في افادة حجيتها كونها مفيدة للظن بالواقع كما هو قضية الوجه الاخر فان قلت ان الظن باداء الواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور ولو لا قيام الدليل على خلافه كما في القياس ونحوه اذ اداء المكلف به واقعا يستلزم تفريغ الذمة بحسب الواقع قطعا لقضاء الامر بالاجزاء على الوجه المذكور والظن بالملزوم قاض بالظن باللازم فكلما يفيد الظن بالواقع يفيد الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع لو لا قيام الدليل على خلافه اذ ليس مقصود الشارع حقيقة الا اداء الواقع واذا قام الدليل على خلافه فان كان قطعيا فلا اشكال في عدم جواز الرجوع اليه لعدم مقاومة الظن المفروض للقطع وان كان ظنيا وقعت المعارضة بين الظنين المفروضين حيث ان الظن

بالواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور حسبما عرفت والدليل القاضي بعدم حجية ذلك الظن قاض بالظن بعدم تفريغ الذمة كما هو قضية ح اقوى الظنين كما هو الشان في سائر المتعارضين بل القول هو الظن الاخر وهم في مقابله ولا يتحاشى عنه القائل باصالة حجية الظن بل ذلك مصرح به في كلام جماعة منهم نعم غاية ما يلزم من التقرير المذكور ان يقع بحجية ما لا يفيد ظنا بالواقع كالاستصحاب في بعض الموارد اذا قام دليل ظني على كونه طريقا الى الواقع لحصول الظن منه بتفريغ الذمة في حكم الشرع وان لم يحصل منه الظن باداء الواقع والظاهر انه لا يابى عنه القائل بحجية مطلق الظن نظرا الى انه يقول بحجية كل ظن بالواقع ويضيف الى حجية ما يظن كونه طريقا الى الواقع شرعا وان لم يفد ظنا بالواقع والحاصل ان القول بحجية ذلك لا ينافي مقصد القائل بحجية مطلق الظن سواء التزم به في المقام اولم يلتزم به لبعض الشبهات قلت قد عرفت مما اشرنا اليه ان الظن بما هو ظن ليس مرتبة في الحكم بتفريغ الذمة لمجرد الظن بالواقع ليس مبنيا بالظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجية ذلك الظن لوضوح عدم حصول التفريغ به كذلك وانما يحتمل حصوله من جهة قيام الدليل على حجيته ومن البين تساوي احتمالي قيام الدليل المذكور وعدمه في نظر العقل فيتساوى كسبه للحجية وعدمها اليه فدعوى الاستلزام المذكور فاسدة جدا كيف ومن الواضح عدم استلزام الظن بالواقع الظن بحجية ذلك الظن ولا اقتضائه له فكيف يعقل حصول الظن به من جهته نعم انما يستلزم الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنظر الى الواقع لا في حكم المكلف الذي هو مناط الحجية والمقصد في المقام هو حصول الظن به في حكمه اذ قضية الدليل المذكور حجية ما يظن من جهته بتفريغ الذمة في حكم الشارع بعد انسداد سبيل العلم به وهو انما يتبع الدليل الظني القائم على حجية الطرق الخاصة ولا يحصل من مجرد تحصيل موضوع الظن بالواقع لما عرفت من وضوح كون الظن بالواقع شيئا والظن بحجية ذلك الظن شيئا اخر ولا ربط له بنفس ذلك الظن وقد عرفت ان ما يراى من استلزام الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة نظرا الى ان المكلف به هو الواقع انما يصح بالنسبة الى الواقع حيث انه يساوق الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنسبة اليه عند اداء كذلك وذلك غير الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف كيف والظن المفروض حاصل في القياس ايضا بعد قيام الدليل على عدم حجيته فانه اذا حصل منه الظن بالواقع فقد حصل منه الظن ببراءة الذمة بالنظر الى الواقع عند اداء الفعل كذلك الا ان الظن المفروض كالظن المتعلق بنفس الحكم مما لا عبرة به بنفسه وقد قام الدليل الشرعي هناك ايضا على عدم اعتباره فيقضي بالقطع بعدم حصول التفريغ به في حكم الشرع فظهر مما قررناه ان الايراد المذكور انما جاء من جهة الخلط بين الوجهين وعدم التمييز بين الاعتبارين ومما يوضح ما قلنا ان الظن بالملزوم لا يمكن ان يفارق الظن باللازم فبعد دعوى الملازمة بين الامرين كيف يعقل استثناء ما لو قام الدليل على خلافه والقول بانه بعد قيام الدليل القطعي يعلم الانفكاك ومع قيام الدليل الظني يظن ذلك وهل ذلك الا تفكيك بين اللازم والملزوم فظهر بما قررناه ان اللازم اولا في حكم العقل هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع وبعد انسداد سبيله ينتقل الى الظن بالتفريغ في حكمه لا بمجرد الظن بالواقع وقد عرفت عدم الملازمة بين الامرين وحصول الانفكاك من الجانبين نعم لو كان الحاصل بعد انسداد سبيل العلم بحصول التفريغ في حكمه امورا مفيدة للظن بالواقع من غير ان يكون هناك دليل قطعي او ظني على حجية شيء منها وتساوت تلك الظنون في ذلك كان الجميع حجة في حكم العقل وان لم يحصل من شيء منها ظن بالتفريغ اولا وذلك لعدم امكان تحصيل الظن بالتفريغ من شيء منها على الوجه المفروض فينتقل الحال الى مجرد تحصيل الظن بالواقع ويحكم العقل من جهة الجهل المذكور وتساوي الظنون في نظره بالنسبة الى الحجية وعدمها حيث لم يقم دليل على ترجيح بعضها على بعض بحجية الجميع والاخذ باقويها عند التعارض من غير فرق بينها فصار المحصل ان اللازم تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع كما مر القول فيه وبعد انسداد سبيله يتعين تحصيل الظن بالتفريغ في حكمه نزولا من العلم به الى الظن فينزل الظن به منزلة العلم واذا انسد سبيله ايضا تعين الاخذ بمطلق ما يظن معه باداء الواقع حسبما ذكر في المقام فهناك مراتب ثلاث مندرجة ومترتبة ولا يتدرج الى الوجه الثالث الا بعد انسداد سبيل الاولين والمختار عندنا حصول الدرجة الاولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من اول الامر كما سيأتي الاشارة اليه في الوجه الاخير كما نقول انه بعد تسليم انسداد سبيله انما ينتقل الى الوجه الثاني دون الثالث وانما يتنزل اليه بعد انسداد سبيل الثاني ايضا وتساوي الظنون من كل وجه وانى لهم باثبات ذلك بل من البين خلافه اذ لا اقل من قيام الادلة الظنية على حجية ظنون مخصوصة كافية في استنباط الاحكام الشرعية وهي كافية في وجوب الاخذ بها وعدم جواز الاتكال على غيرها مما لا نظر الى قيام الدليل القطعي المذكور وقد ليس ذلك من الاتكال على الظن في اثبات الظن لما قد يتوهم فان قلنا ان معرفة الطريق المقرر من الشرع للوصول الى الاحكام اعني ظن المجتهد مط سوى ما استثني او خصوص الظنون المخصوصة والطرق الخاصة ليس من مسائل الفروع وانما هو من مسائل الكلام فيتعين الاخذ فيها بالعلم ولا يمكن القول بانسداد سبيل العلم بالنسبة اليها وعلى فرض عدم انسدادها في مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسدا بالنسبة اليها كيف والقائل بحجية مطلق الظن يتمسك فيها بالبرهان القاطع العقلي فلا وجه للقول بعد بانسداد سبيل العلم فيها ليرجع بعد الى الظن بها قلنا كون هذه المسألة من مسائل الكلام من اوهن الكلام اذ لا ربط لها به كما هو ظاهر من ملاحظة حده بل هي من مسائل اصول الفقه لكونها بحثا عن الدليل وبيانا لما يناط به حجية الدليل وبملاحظة حد الاصول يتضح كونها من اوضح المسائل المندرجة فيه نعم لو صح اعتبار القطع في اصول الفقه صح القول باعتبار القطع فيها الا ان ذلك فاسد جدا اذ لا دليل على اعتبار تحصيل القطع بها اولا واذا ادليه بها يعم الانتهاء الى القطع فهو مما لا اختصاص له بالاصول ولا ربط له بالمقام لوضوح حصول الانتهاء اليه هنا ايضا وما ذكر من قيام البرهان القاطع على حجية الظن عند القائل به فكيف يقال بانسداد باب العلم فيها او هو شيء فان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته انما يتفرع على فرض انسداد باب العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع كيف لو كان عنده طريق خاص قطعي مقرر من الشارع لاستفادة الاحكام لما تم دليله المذكور قطعا لابتنائه على انتفائه حيث اخذ ذلك من جملة مقدماته كما سيجيء بيانه انشاء الله ولا يدعي ايضا قيام الدليل القطعي او الاعلى حجية كل ظن والا لما احتاج الى الدليل المذكور وانما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع اولا وهو الى الواقع وبناء على ذلك يستبين ان قضية العقل بعد الانسداد المذكور هو الرجوع الى مطلق الظن فالبرهان الذي يدعيه انما هو بعد فرض الجهل فيستكشف به حال الجاهل وان قضية جهله مع علمه ببقاء التكليف ماذا ونحن نقول ان قضية ذلك هو الانتقال الى الظن على الوجه الذي قررناه دون ما ادعوه فالكلام المذكور ساقط جدا الثاني انه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طرقا للوصول اليها اما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرهما مما انسد باب العلم ذ بعد ح فلنا

سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحا فانه يجب الاخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الاخذ بغيره الا بعد القطع معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف فيه بين
الفريقين وان انسد سبيل العلم به تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشارع طريقا قطعيا الى الواقع نظرا الى القطع ببقاء التكليف
بالرجوع الى الطريق وتعذر التوصل بقيام الظن مقام العلم حسبما عرفت وياتي فالحجة اذن ما يظن كونه حجة وطريقا الى الوصول الى الاحكام وذلك انما يكون
لقيام الادلة الظنية على كونه كذلك ليس في ذلك بناء على الاخذ بالظن حسبما قد يتوهم بل انه من العلم بما جعله الشارع طريقا الى ما يظن كونه كذلك بمقتضى حكم العقل
حسبما مرت الاشارة الى نظيره في الوجه المتقدم وقد يورد عليه بوجوه سخيفة نشير الى جملة منها احدها ما اشرنا الى نظيره سابقا من ان هذه المسئلة من المسائل
الكلامية وانسداد سبيل العلم فيها معلوم البطلان وقد عرفت وهنه وثانيها ان سبيل العلم بهذه المسئلة مفتوح فان كل من سلك مسلكا في المقام يدعي العلم
به من البناء على مطلق الظن او الظن الخاص وقد اشرنا سابقا الى وضوح فساده وثالثها ان الانتقال الى الظن بما جعل طريقا انما يكون مع العلم ببقاء التكليف
بالاخذ بالطريق المقرر بعد انسداد باب العلم به وهو ممنوع اذ لا ضرورة قاضية ببقاء التكليف في تلك الخصوصية لو سلم انسداد باب العلم فيها بخلاف الاحكام الواقعية
فان بعد انسداد باب العلم فيها قاضية الضرورة ببقاء التكليف لا لزوم الخروج عن الدين وهو ايضا في الوهن نظير ما سبق اذ من الواضح ان للشارع حكما في شان
من انسد عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق الظن او الظن الخاص ولا يعقل خروجه بالطريق المقرر الا ذلك فح كيف يمكن منعه مع ان الضرورة القاضية به بعد
القطع ببقاء التكليف اوضح من الضرورة القاضية ببقاء التكاليف مع البناء عليه لا مجال لان يستريب ذو مسكة فيه مع قطع النظر عن ضرورة الدين القاضية
ببقاء الاحكام فاذا تم علم ثبوت طريق للشارع في شانه من الاخذ بمطلق الظن او غيره تعين تحصيل العلم به اولا فان قام عليه دليل قطعي من قبله كاية عين
القائل بالظنون الخاصة فلا كلام والا تعين الاخذ بما يظن كونه طريقا ولا يصح القول بالرجوع الى مطلق الظن بالواقع من جهة الحكم المفروض بل قضية علم
تعين طريق عند الشارع في شانه وجهله من جهة انسداد سبيل العلم به هو الرجوع الى الظن به اعني الاخذ بمقتضى الدليل الظني الدال عليه حتى يحصل له القطع
من ذلك بكونه الحجة عليه بمقتضى الدليل المذكور وذلك حاصل في جملة الظنون الخاصة دون مطلق الظن نعم لو لم يكن هناك طريق خاص يظن حجيته مما يكتفي به في
استنباط القدر اللازم من الاحكام وتساوت الظنون بالنسبة الى ذلك مع القطع بوجوب الرجوع الى الظن في الجملة كان الجميع حجة حسبما مر ونحن نسلمه لانه من
المحال كلما في المقام رابعها انه انما يتم ذلك بعد حصول العلم الاجمالي بان الشارع قد قرر طريقا لادراك الاحكام الواقعية والوصول اليها وكلفنا في كل واقعة بالبناء
على شيء كما هو مقتضى الاجماع والضرورة مسلم ولكن نقول هو ظن المجتهد مط من اي سبب كان من الاسباب التي لم يعلم عدم الاعتداد بها وان كان المراد القطع بان الشارع
قد وضع طريقا تعبديا كالبينة للوصول الى الاحكام نعم واين القطع به بل خلافه من المسلمات لقيام الاجماع والضرورة على توقف التكليف على الادراك والفهم واعلاه
الظن بالواقع وهذا اوضح فسادا من الوجوه المتقدمة اما اولا فلان ما سلمه من تعيين طريق من الشارع للوصول الى الاحكام مدعيا قضاء الضرورة به هو
عين ما انكره اولا وح فقوله انا نقول ان ذلك الطريق هو مطلق الظن بين الفساد اذ ان كان ذلك من جهة اقتضاء انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف له نحو
خلاف الواقع فان مقتضاه بعد التسليم فيما قررناه هو ما ذكرناه دون ما توهمه وان كان لقيام دليل اخر عليه فلا كلام لكن اني له بذلك واما ثانيا فبانه لا مانع
من تقرير الشارع طريقا تعبديا للوصول الى الاحكام كما قرر طرقا بالنسبة الى الموضوعات بل نقول ان ادلة الفقاهة كلها من هذا القبيل بل وكذا كثير من ادلة
الاجتهاد حسبما فصلنا القول فيها في محل اخر واما ثالثا فبان ما ذكره من الترديد مما لا وجه له اصلا فان المقصود من المقدمة المذكورة تعيين طريق الى ذلك
عند الشارع في الجملة من غير حاجة الى بيان الخصوصية فما ذكره من الترديد خارج عن قانون المناظرة ويمكن الايراد في المقام بانه كما انسد سبيل العلم بالطريق
المقرر كذا انسد سبيل العلم بالاحكام المقررة في الشريعة وكما ننتقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله الى الظن به فكذا ننتقل من العلم بالاحكام الشرعية
الى الظن بها نظرا الى تعادل الظنين في المقامين لكون العلم طريقا قطعيا الى الامرين فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظن بهما فغاية ما يستفاد من الوجه المذكور
كون الظن بالطريق ايضا كالظن بالواقع ولا يستفاد منه حجية خصوص الظنون الخاصة دون مطلق الظن بل قضية ما ذكر حجية الامرين ولا ينافي عند القائل
بحجية مطلق الظن فيثبت ذلك مقصوده من حجية مطلق الظن وان اضيف اليه شيء اخر ايضا ويدفعه انه لما كان المطلوب اولا هو الواقع لكن من الطريق الذي
قرره الشارع فان حصل العلم بذلك الطريق واداه كذلك فلا كلام وكذا ان اداه على وجه يقطع معه باداء الواقع فان العلم طريق اليه قطعا سواء اعتبره الشارع
بخصوصه في المقام اولا وسواء حصل له العلم بالطريق الذي قرره الشارع اولا للاكتفاء بالعلم باداء الواقع قطعا بل يتعين الاخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم
بالطريق المقرر وانفتاح سبيل العلم بالواقع واما اذا انسد سبيل العلم بالامرين تعين الاخذ بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق
بالطريق بذلك واداء الواقع به على حسب الطريق واما الاخذ بمطلق الظن بالواقع فليس فيه اداء التكليف المتعلق بالطريق لا علما ولا ظنا وكون اداء الواقع
على سبيل القطع اداء لما هو الواقع من طريقه قطعا لا يستلزم ان يكون الظن باداء الواقع اداء للواقع على سبيل الظن مع الظن بكونه من طريقه لوضوح
ان كون العلم طريقا قطعيا لا يستلزم ان يكون الظن طريقا ظنيا اذ قد لا يكون طريقا اصلا فليس في اداء ما كان علم باداء ما هو الواقع ولا باداء على الوجه
المقرر ولا ظن بادائه على الوجه المقرر وانما هناك ظن باداء الواقع لا غير فلا يؤدي به التكليف المتعلق بالطريق مط ويبقى الخروج عن عهدة التكليف
المتعلق بالطريق في محل الشك اذ لا يعلم ولا يظن اداء التكليف المتعلق بالطريق فلا علم ولا ظن باداء الفعل على الوجه الذي قرره الشرع ولا يمكن معه الحكم
بالبراءة فان قلت انه كما قام الظن بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فاي مانع من قيام الظن بالواقع مقام العلم به ح واذا قام مقامه كان بمنزلة
العلم باداء الواقع كما ان الظن بالطريق بمنزلة العلم به فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل ايضا بالظن مع انسداد سبيله قلت لو كان اداء التكليف
المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلا صح ذلك لقيام الظن في كل من التكليفين مقام العلم به مع قطع النظر عن الاخر واما اذا كان احد التكليفين
منوطا بالاخر مقيدا له فمجرد حصول الظن باحدهما من دون حصول الظن بالاخر المقيد به لا يقتضي الحكم بالبراءة وحصول البراءة في صورة العلم باداء
الواقع انما هو لحصول الامرين به نظرا الى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقا الى الواقع في حكم العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق

ايضا جرى

ايضا جرى الكلام المذكور في صورة الظن ايضا لكنه ليس كذلك فلذا لا يحكم بالبراءة حسبما قلنا الثالث ان قضية بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به مع
كون قضية العقل اولا تحصيل العلم به هو الرجوع الى الظن قضاء على سبيل القضية المهملة وح فان قام دليل قاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية في استعلام
الاحكام انصرف اليه تلك القضية المهملة من غير اشكال فلا يفيد حجية ما زاد عليه ولو تساوت الظنون من كل وجه قضى ذلك بحجية الجميع نظرا الى انتفاء الترجيح
في نظر العقل وعدم امكان رفع اليد عن الجميع ولا العمل بالبعض دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجح فيجب الاخذ بالكل حسبما يقول به القائل بحجية مطلق الظن
واما اذا قام الدليل الظني على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية دون البعض فاللازم البناء على ترجيح ذلك البعض اذ لا يصح القول بانتفاء المرجح بين الظنون
بالحجية في بعض تلك الظنون دون البعض وتوضيح المقام ان الدليل الظني القائم على بعض الظنون اما ان يكون مثبتا لحجية عدة منها كافية في استنباط الاحكام
من غير ان يقوم هناك دليل ظني على نفي الحجية عن غيرها ما وراء اثباتها واما ان يكون نافيا لحجية عدة منها من غير ان يكون مثبتا لحجية ما عداها ولا نافيا لحجيتها
واما ان يكون مثبتا لحجية عدة منها كذلك نافيا لحجية الباقي واما ان يكون مثبتا لحجية البعض على الوجه المذكور نافيا لحجية عدة اخرى مع خلو الباقي عن الامرين
ويجب حكم العقل الاخذ بمقتضى الظن في الجميع مقام الترجيح وان اختلفت الحال فيها بالقوة وغيرها فنقول في القسم الثاني لا بد من الحكم بحجية غير ما
قضى الظن بعدم حجيته نظرا الى انتفاء المرجح بينها فان قلنا ان قام الدليل على حجية الظن مط فقد ثبت ما يدعيه الخصم وان لم يقم عليه دليل فلا وجه للحكم
بمقتضى الدليل الظني من البناء على الحجية او نفيها فانه رجوع الى الظن والاتكال عليه ان كان في مقام الترجيح والاتكال عليه مما لا وجه له قبل قيام القاطع عليه
بل نقول ان لم يكن الدليل الظني القائم في المقام من الظنون المخصوصة لم يعقل الاتكال عليه من المستدل اذ المختار عنده عدم حجيته وان وجوده كعدمه وان
كان من الظنون المخصوصة كان الاتكال عليه في المقام دورا قلت ليس المقصود في المقام اثبات حجية تلك الظنون بالادلة الظنية القائمة عليها ليكون الاتكال في الحكم
بحجيتها على مجرد الظن بل المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور والحاصل من تلك الادلة الظنية هو ترجيح بعض تلك الظنون على البعض فيمنع ذلك
من ارجاع القضية المهملة الى الكلية بل يقتصر في مفاد المهملة المذكورة على تلك الجملة فالظن المفروض انما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك وعدم
صرفه الى سائر الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة اليها لانضمام الظن بحجيتها الى الظن الحاصل منها بالواقع بخلاف غيرها حيث لا ظن بحجيتها في نفسها فاذا
قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ثم وجد الحجية متساوية النسبة بالنظر الى الجميع فلا محالة يحكم بحجية الكل حسبما مر واما ان وجدها مختلفة وكان جملة
منها اقرب الى الحجية من الباقي نظرا الى الظن بحجيتها مثلا دون الباقي فلا محالة يقدم المظنون على المشكوك او الموهوم والمشكوك على الموهوم في مقام الحجية
والجهالة فليس الدليل الظني المفروض مثبتا لحجية تلك الظنون حتى يكون ذلك اتكالا على الظن في ثبوت مظنونه وانما هو قاض بقوة جانب الحجية في تلك الظنون
فيتعين اليه ما قضى به الدليل المذكور من حجية الظن في الجملة فان قلت ان تعين مفاد الدليل المذكور الى ذلك ان كان على سبيل اليقين تم ما ذكر وان كان ذلك
ايضا على سبيل الظن كان ذلك ايضا اتكالا على الظن فان النتيجة يتبع اخس المقدمتين والظاهر انه من القبيل الثاني لتقوم الظن ببقاء احتمال الخلاف فاذا فرض
تحقق ذلك الاحتمال كان الظن المذكور كعدمه فتساوي الظنون المفروضة بحسب الواقع ولا يتحقق ترجيح بينها فيتعين الدليل المذكور الى الراجح منها و
الحاصل انه لا قطع بتعين الدليل المذكور الى خصوص تلك الظنون من جهة ترجيحها على غيرها لاحتمال مخالفة الظن المفروض للواقع وتساويها لغيرها من
الظنون بحسب الواقع بل احتمال عدم حجيتها بخصوصها فلا قطع بحجيتها بالخصوص بوجه من الوجوه فيكون الاتكال هنا على اليقين ونهاية الامر حصول
الظن بذلك فالمحذور على حاله قلت لا اتكال في حجية تلك الظنون ليرجع الى الظن الدال على حجيتها بحسب الواقع ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها
بعد اثبات حجية الظن في الجملة بل التعويل فيها على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها عندنا وان الحجة بينها وبين غيرها وتوضيح ذلك ان قضية الدليل
القاطع المذكور هو حجية الظن على سبيل الاجمال فيدور الامر بين القول بحجية الجميع او البعض ثم الامر في البعض يدور بين بعض الظنون وغيره والتفصيل
وقضية حكم العقل في الدوران هنا بين حجية الكل والبعض هو الاقتصار على البعض اخذا بالمتيقن ولذا قال علماء الميزان ان القضية المهملة في قوة الجزئية
واعترف الجماعة بانه لو قام الدليل القاطع على حجية ظنون خاصة كافية للاستنباط لم يصح التعدي منها الى الحجية في غيرها من الظنون وانه لا يثبت بالقضية
المهملة المذكورة ما يزيد عليها ولو لم يتعين البعض الخاص حجة في المقام ودارت الحجة بين سائر الابعاض من غير تفاوت بينها في نظر العقل لزم الحكم بحجية
الكل لبطلان ترجيح البعض من غير مرجح الى اخر ما مر واما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية من غيره مما
لم يقم على حجيته كذلك دليل فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره فان الراجح قطعي جدا والترجيح من جهته ليس ترجيحا بمرجح ظني بل قطعي اذ كان ظنا بحجية
تلك الظنون فان كون المرجح ظنا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا والحاصل ان العقل بعد حكمه بحجية الظن في الجملة ودوران الامر عنده بين المعلل بحجيته هو
ما قام الدليل الظني على حجيته من الظنون والبناء على حجية ذلك وغيره مما لم يقم دليل على حجيته من سائر الظنون لا يحكم الا بحجية الاول لترجيحه على غيره في نظر العقل
قطعا فلا يحكم بحجية الجميع من غير قيام دليل على العموم والرابع انه بعد قضاء المقدمات الثلث بحجية الظن على سبيل الاجمال وان اكتفينا بالمرجح الظني كما في
الوجه السابق كان ما دل على حجية الدليل الظني هو المتبع دون غيره حسبما قرر في الوجه المتقدم واذ سلمنا عدم العبرة بذلك في تساوي الظنون ح بالملاحظة
المذكورة بالنسبة الى الحجية وعدمها فاللازم ح حجية الجميع الا ما قام الدليل المعتبر على عدمه ومن الدليل المعتبر هو الدليل الظني القائم مقام العلم فاذا قضى
الدليل الظني بكون الحجة هي الظنون الخاصة دون غيرها تعين الاخذ بها دون ما سواها فانه بمنزلة الدليل القاطع الدال عليه كذلك فان قلت اذا قام الدليل القاطع
على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية كانت القضية المهملة الثابتة بالدليل المذكور منطبقة عليه فلا يتعدى الحكم منها الى غيرها حسبما مر واما اذا قام الدليل
الظني على حجية بعض الظنون كذلك لم يكن الحال فيه على ما ذكر فان قلنا بقيام الظن مقام العلم وتنزيله منزلته فلا وجه للاقتصار عليه فان الدليل الدال على حجية
هو الدال على حجية الباقي غاية الامر ان يكون الدال على حجيته امران هو الدليل القاطع العام والدليل الظني المفروض والدال على حجية غيره هو الثاني خاصة قلت الحال
ح على ما ذكرت وليس المقصود في المقام تنزيل الدليل الظني القائم على خصوص بعض الظنون منزلة الدليل القاطع الدال عليه في تطبيق القضية المهملة المذكورة عليه

لوضوح الفرق بين الامرين بل المقصود ان قيام الدليل الظني على عدم حجية بعض الظنون الخاصة قاض بسقوطها عن الحجية فان تنزيلها بالدليل الظني منزلة
القطع قاض بعدم حجية غيرها من الظنون فان قلت انه يقع التعارض ح بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك الظن لقضاء الاول بالظن
بان المكلف به الواقع بحصول الفراغ وقضاء الثاني بالظن بعدم الاشتغال فيما افاده ولا بد من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين لا القول بسقوط
الاول دائما قلت لا تصادم بين الظنين المفروضين اصلا لاختلاف متعلقيهما مع انتفاء الملازمة بينهما ايضا لوضوح امكان حصول الظن بالواقع
الظني بعد حصول البراءة الشرعية او العلمية كما هو الحال في القياس ونظائره بل لا اقتضاء فيه لذلك كما مرت الاشارة اليه وايضا اقصى ما في الباب في المقام
ان يكون الظن باداء الواقع مقتضيا للظن بحصول البراءة الشرعية بعد وهو لا يزاحم الدليل الظني القائم على خلافه حسبما افاده ويرجع الامر الى ملاحظة الترجيح
بل مع ملاحظة حصول الثاني لا يحصل من الاول الا مجرد الظن بالواقع من غير حصول الظن بالبراءة الشرعية فان قلت على هذا يقع المعارضة بين الدليل الظني
المفروض والدليل القاطع المذكور الدال على حجية مطلق الظنون لقضاء ذلك بعدم حجية الظن المفروض فهو دليل ظني خاص معارض لما يقتضيه القاعدة القطعية
المذكورة ومن البين ان الظني لا يقاوم القطعي فلا وجه لالتزام التخصيص فيها واخراج ذلك عن القاعدة من جهة قيام الدليل المفروض قلت لا تعارض في المقام
بين الدليلين حتى يكون قضية احدهما قاضية بسقوطه في المقام بل نقول ان ما يقتضيه الدليل القاطع مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه حسبما مر بيانه فاذا
قام الدليل عليه لم يعارض ح ما يقتضيه الدليل المذكور بل ينتهي عنده الحكم المدلول عليه فالظن الذي قام الدليل المذكور على عدم حجيته خارج عن موضوع
الحكم المذكور وقد عرفت سابقا ان خروج الظنون التي قام الدليل القاطع على عدم حجيتها ليس من قبيل التخصيص ليلزم التخصيص في الادلة العقلية فكذا ما
ثبت منه من الدليل الظني لما ذكرنا وعدم حجية بعض الظنون فلا مدافعة اصلا فان قلت ان تم هناك دليل على عدم حجية بعض الظنون كان الحال فيه على ما ذكرت
واما مع قيام الدليل الظني عليه فانما يقتضي كونه مخرجا عن موضوع القاعدة المقررة اذا كانت حجيته معلومة وهي انما تبتني على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة
لتخصيص نفسها اذ نسبتها الى الظنين على نحو واحد سواء فنقول ان مقتضى الدليل المذكور حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين لا يمكن الجمع بينهما كان
اللازم مراعاة اقويهما والاخذ في المقام على ما هو شان الادلة المتعارضة من غير ان يكون لاحد الظنين مستند الى القاعدة المذكورة كما هو مبنى الجواب
اذ لا يعقل تخصيصها بنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة
بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليها هي القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها اقصى الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين
قلنا الحجة عندنا هي كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا وح فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن
البين ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجيته لذلك الظن فلا بد من ترك العمل به والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل
ظن حتى يقوم دليل شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج
بذلك من الاندراج تحت الدليل المذكور فليس ذلك مخصصا للقاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما يحكم بحجية الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه
كذا يحكم بحجية الاخير كذلك وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن
الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن الظن الاول متعلق بحكم المسألة
بالنظر الى الواقع والظن الثاني متعلق بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مطلقا لزم ترك احد الظنين ولا ريب ح في لزوم ترك الثاني فانه حقيقة
معارض من الدليل القاطع القائم على حجية الظن مطلقا لا للظن المفروض وح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعي المفروض اما ان كان مؤداه
حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم
حجية الاول ولا معارضة فيه للدليل القاضي بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما
ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك دليلا على عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباطه به وانما يعارضه ظاهرا في نفس الحكم بحجيته
وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة في المقام هي نفس الظنين والدليل
المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد بالنسبة اليهما بانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن بل الحجة في المقام نفس الظن وقد عرفت
انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على
حجية الظن الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ
باقويهما حسب ما اقتضى ما قررنا فان قلت ان مقتضى الدليل المذكور حجية الظن المتعلق بالفروع والظن المذكور انما يتعلق بالاصول حيث ان عدم حجية
الظنون المفروضة من مسائل اصول الفقه فلا دلالة فيه اذن على عدم حجيتها فيندرج تلك الظنون تحت القاعدة المذكورة ويكون الدليل المذكور
حجة قاطعة على حجيتها قلت قد دلت ان مفاد الدليل المذكور حجية الظن فيما انسد فيه سبيل العلم مع العلم ببقاء التكليف فيه ولا اختصاص له بالفروع وان كان
عقد البحث انما يستند اليها والمفروض انسداد سبيل العلم في هذه المسألة وعدم المناص عن العمل ثانيا ان مرجع الظن المذكور الى الظن في الفروع اذ مفاده
عدم جواز العمل بمقتضى الظنون المفروضة والافتاء الذي هو من جملة اعمال المكلف ثم الخامس انه بعد البناء على حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة
كما قضت به المقدمات الثلث المذكورة اذا دار الامر فيه بين حجية جميع الظنون الخاصة من دون قيام مرجح لاحد الوجهين لزم البناء على حجية الجميع لتساوي
الظنون اذن في نظر العقل وبطلان الترجيح من غير مرجح فامن بالتعيين واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض
الاخر تعين ذلك البعض للحكم بالحجية دون الباقي فان القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء
المرجح بينهما بحسب الواقع حتى يحيل الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحكم بالحجية دون البعض من دون

مرجح عنده

مرجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فنحو الحكم انما يجيء ح من جهة الجهل بالواقع ولا يجري ذلك عند
دوران الامر بين الاخص والاعم على نحو ما هو المفروض ح لقيام ثبوت حجية الاخص وانما التامل في الحكم بحجية الباقي وح فكيف يسوغ للعقل في مقام الجهل ان يحكم
بجواز الرجوع الى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون في استعلام الاحكام والمفروض كون حجية الاخص مقطوعا بها عند العقل وحجية الباقي مشكوكة من العقل
العقلية اذن قاضية بترجيح الاخص والاقتصار عليه في مقام الجهل حتى يتبين حجية غيره من الظنون فان قلت ان الظنون الخاصة لا معيار لها حتى يؤخذ بها على مقتضى
اليقين المفروض لحصول الخلاف في خصوصياتها ودوران الامر بين الاخذ بالكل والبعض المبهم لا ينفع المقام لوضوح عدم امكان الرجوع الى المبهم والمفروض
انه لا دليل على شيء من خصوص الظنون ليكون ترجيحا بالخصوص فيلزم الحكم بحجية الجميع لانتفاء المرجح عند ذلك قلت لا تبتني حكم العقل من الاخذ بالمتيقن
بما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما دونه بناء على القول المذكور وان اكتفى به في دفع الضرورة وترك الباقي مما وقع فيه الخلاف
على القول المذكور فلا يثبت ح قضية المهملة الحاكمة بحجية الظن ح ما يزيد على ذلك وان لم يكتف بالقدر المعلوم ح لاستنباط الاحكام اخذ بالاخص بعد ذلك
بمقتضى المقدمات المذكورة وجريا على مقتضى الدليل المذكور بعينه بالنسبة الى ما بعده فان لم يكتف ايضا بالاخص بعد تعيين ما ذكر الى ان يدفع به الضرورة ويترك
الباقي بعد ذلك هذا اذا كانت الظنون متداخلة واما اذا كانت متباينة بان كان ارباب الظنون الخاصة مختلفين من غير ان يكون هناك ظن متفق عليه
بينهم او كان ولم يكن وافيا بالاحكام كان اللازم الحكم بحجية جميع تلك الظنون لدوران البعض المحكوم بحجيته قطعا بين تلك الظنون ولا ترجيح بينها بحجية
الاخذ بجميعها من غير ان يتسرى الى غيرها مما يتعدى عن ذلك لم يثبت من القدر الثابت من تلك المقدمات القاضية بحجية الظن على سبيل الاهمال هو الحكم بحجية
البعض ولما دار البعض بين ظنون عديدة كان قضية انضمام المقدمة الرابعة اعني عدم الترجيح بينها وبطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية جميع تلك الظنون
ولا يتعدى الى غيرها من سائر الظنون فان قلت ان المرجح للاخذ بالبعض انما هو الاخذ بالمتيقن بعد اثبات حجية الظن في الجملة واما اذا دار ذلك البعض بين ظنون
عديدة وقع الاختلاف فيها انتفى المرجح المذكور فلا قاضي اذن بترجيح البعض بل تساوت تلك الابعاض وغيرها من الظنون لوقوع الخلاف في الجميع قلت ان هنا
درجتين لتسرية الحجية الى الظنون احدهما ان يحكم بحجية تلك الابعاض الخاصة بعد العلم بحجية الظن في الجملة ودوران الحجية بين جميع تلك الابعاض وبعضها
نظرا الى انتفاء الترجيح بين تلك الابعاض وعدم المناص عن العمل وثانيهما ان يتسرى الى جميع الظنون منها ومن غيرها ومن البين ان العقل ح انما يتنزل ودوران
الامر عنده بين الوجهين انما يأخذ بالاخص فان المهملة انما تكون كلية على قدر ما قام الدليل القاطع عليه دون ما يزيد عليه والحاصل انه بعد قيام الاحتمال المذكور
اذا لم يقم دليل خاص على شيء منهما كان قضية حكم العقل في شان الجاهل بالحال هو الاقتصار على الاقل وعدم تسرية الحكم الى ما عدا تلك الظنون اخذا بالمتيقن
على التقدير المفروض ويتفرع ايضا على ذلك ان العقل بعد علمه بحجية الظن في الجملة والزامه بالعمل بالظن المعين اذ لا يعقل العمل بالمبهم يتعين عليه الحكم بحجية المعين
وحيث لم يقم عنده دليل خاص على تعيين ما هو الحجة من الظنون لا كلا ولا بعضا ودار الامر عند العقل بين حجية البعض المعين اعني الظنون المرضية
بحجيتها والكل ووقع الخلاف بين العلماء في ذلك لم يجز له الحكم بحجية ما يزيد على ذلك البعض تاديا الى الحاجة العمل به فلا داعي لضم غيره من الظنون
اليه والحكم بحجية الكل من دون ضرورة قاضية به وعدم قيام دليل خاص على التعيين لا يقتضي بتسرية الحكم للجميع من جهة انتفاء المرجح لما عرفت من ان حجيته
احد الوجهين في مثل هذا المقام من اعظم المرجحات للحكم بالاخص ولا يجوز عند العقل حين جهله بالحال التعدي منه الى غيره قطعا وهو ظاهر فان قلت ان تم
ما ذكر من البيان فانما يتم لو لم يعارض الظن الخاص غيره من الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر فلا يتم ذلك لدوران الامر بين الاخذ باحد
الظنين فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الاخذ بالاخص ولا اتفاق على الاخذ بالظن الخاص ليتم الوجه المذكور فيتساوى الجميع في
الحجية وقضية بطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية الكل حسب ما قرره ولا بد من الاخذ بالاقوى على ما يقتضيه قاعدة التعارض قلت لما لم يكن تلك الظنون جميع
الخلو عن المعارض حسب ما ذكر مع وجوده لا تكون حجة بالاولى فلا يعقل اذن معارضته لما هو حجة عندنا فان قلت انما يتم ذلك لو قلنا بحكم العقل بحجية الكل
نظرا الى بطلان الترجيح بلا مرجح لزم القول بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى ويتعين الاخذ به ذلك دون ما عكسه فقضية الدليل المذكور ثبوت الحجية في الصورة
المفروضة بخلاف ما اقتضاه الوجه الاخر من دفع الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يقول بها من جهة الاصل وانتفاء الدليل على الحجية لعدم وفاء الدليل المذكور باثباتها
اثباتها هنا كما على نفيها فيثبت الحجية اذن في جميع الظنون قلت يمكن ان يقال ان بعض من قال بحجية الظن مطلقا يمنع من حجية الخبر مثلا اذا دل على الاستقراء وكان
اقوى غاية الامر انه يرجح جانب التقييد لقوة الظن في حجيتها ح عند تقوى الجنبتين يتعين العمل بها عند المعارضة ويترك الاخر لوجود المعارض الاقوى له من العمل
بالحجية لا انه يسقطها عن الحجية بالمرة وفرق بين انتفاء الحجية من اصلها وثبوتها وحصول مانع عن العمل بها لوجود المقتضي في الثاني الا انه ممنوع لوجود المانع بخلاف
الاول اذ لا حجية هناك حتى يلاحظ التعارض بينه وبين غيره اذا تقرر ذلك فنقول انه على ما قررنا يكون بين القول بحجية الظنون الخاصة ومطلق الظن عموم مطلق
كما هو احد الوجهين المتقدمين في اول المسألة فكل ظن يقول بحجيته من يقول بحجية الظنون الخاصة يقول بحجيته القائل بحجية مطلق الظن الا ان يقوم عنده
دليل على خلافه دون العكس وبذلك يتم المطلوب اذ بعد تسليم حجية الخبر في الصورة المفروضة لا دليل على حجية الشهرة حتى تعارض بها تلك الحجة المسلمة فضلا
عن ترجيحها عليها فان الحكم بالترجيح فرع الحجية فاذا كانت منتفية لعدم قيام الدليل عليها لم يعقل الترجيح ويتم ما قررناه فان المذهبين متفقان على حجية الخبر
وجواز العمل به في نفسه لولا وجود المعارض الاقوى الا ان القائل بحجية مطلق الظن يقول ح بوجود المعارض فلا يجوز عنده العمل بالخبر من تلك الجهة وانما يتم له
تلك الدعوى على فرض اثباته وقد عرفت انه لا دليل عليه ح فيتعين العمل بالخبر هذا نهاية ما يمكن تقريره في تصحيح هذا الوجه ولا يخفى عن تامل انسداده لذلك
الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بل ذلك مما اتفقت عليه الامة وان وقع الخلاف بينهما الخاصة والعامة
موضوع السنة وذلك مما لا ربط له بالمقام وح نقول ان اريد بالعلم حصول الحكم الواقعي من الرجوع اليهما في الغالب تعين الرجوع اليهما على الوجه المذكور
حملا لما دل على الرجوع اليهما على الحال لتحصيل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق في كيفية الرجوع اليهما شرعا لا ... الوجه الاول

ان انسد سبيل العلم بها ايضا وكان هناك طريق ظني في كيفية الرجوع اليهما لزم الانتقال اليه والاخذ بمقتضاه وان لم يفد الظن بالواقع تنزلا من العلم الى
الظن مع عدم المناص عن العمل والا لزم الاخذ بهما والرجوع اليهما على وجه يظن منهما بالحكم على اي وجه كان لما عرفت من وجوب الرجوع اليهما حينئذ الى
الظن وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك على بعض يكون مطلق الظن المتعلق بهما حجة فيكون المتبع هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن
منهما والحاصل ان هناك درجتين احدهما الرجوع اليهما على وجه يعلم معه بان التكليف من ولاة الامر انما كون الرجوع اليهما مفيدا للعلم بالواقع او لقيام دليل
اولا على الرجوع اليهما على وجه مخصوص سواء افاد اليقين بالواقع او الظن به او لم يفد شيئا منهما ثانيهما الرجوع اليهما على وجه يظن معه بذلك وذلك بعد
انسداد سبيل العلم الاول مع العلم ببقاء التكليف المذكور فينزل في حكم العقل الى الظن به فان سلم انسداد سبيل الوجه الاول على وجه يكتفي به في استعلام الاحكام
كما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن فالمتبع في حكم العقل هو الوجه الثاني سواء حصل هناك ظن بالطريق او الواقع وان ترتب الوجهان على حسب مراتب التفصيل
ثم فالواجب الاخذ بمقتضى الظن المذكور بخصوصه في استنباط الاحكام من غير تعد الى سائر الظنون فان قلت انا نمنع وجوب الاخذ بالكتاب والسنة مطلقا ولو مع عدم
افادتهما اليقين بالحكم ولم يقم عليه دليل قاطع وقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما من القائل بحجية مطلق الظن والظن المخصوص لا يفيد حجيتهما بالخصوص
اذ القائل بحجية مطلق الظن لا يقول بحجيته من حيث الخصوصية وانما يقول به من جهة اندراجه تحت مطلق الظن والقائل بحجية الظن الخاص لا يثبت بقوله
اجماع مع مخالفة الباقين ولم يقم دليل قاطع عليه حتى يثبت به ذلك والقول بدلالة الاخبار القطعية عليه مما افضى الامر الا انها على حجية ذلك بالنسبة الى
المشافهين المخاطبين بتلك الخطابات ومن عنهم ح مدقق بحصول العلم بالنسبة اليهم اذ لا بعد اذن في احقافها اذن بالقرائن القاطعة ومع تسليم عدم
فغاية الامر حجية الظن الحاصل بالنسبة اليهم وذلك غير الظن الحاصل لنا لاحتياج في ضم ظنون عديدة لم تكن مثلها بالنسبة اليهم ولا دليل على حجيتها عندنا
الا ما دل على حجية مطلق الظن قلت المناقشة فيما ذكرناه واهية اذ انعقاد الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بالنسبة الى زماننا هذا وما قبله من الامور
الواضحة الجلية بل مما يكاد يلحق بالضروريات الاولية وليس في الايراد على انكاره حيث تعرضه بل المنع والمناقشة وانما نوقش فيه من جهة اختلاف المجمعين في المبنى
فان منهم من يقول به من جهة كونه من جزئيات ما يفيد الظن لا لخصوصية فيهما فلا يقوم اجماع على اعتبار الظن الحاصل منهما بخصوصه وفيه انه بعد قيام
الاجماع عليه لا عبرة بالخلاف المذكور فيما نحن بصدده اذ ليس المقصود دعوى الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة باعتبار خصوصيتهما بل المدعى قيام الاجماع
بالخصوص على وجوب الرجوع اليهما ليكون الظن الحاصل منهما حجة ثابتة بالخصوص اذ لا حاجة اذن في اثبات حجيتهما الى ملاحظة الدليل العقلي المذكور
بل هو ثابت بالاجماع القطعي فيكون مضمونا ثابتا بالدليل وليس يعني بالظن الخاص الا ما يكون حجيته ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجيته بحسب الواقع بلا ملاحظة الخصوص
الحاصل منه الا من جهة عامة وهو واضح لا خفاء فيه فاذا ثبت حجية الظن الحاصل منهما في الجملة ووجوب العمل بهما وعدم سقوط ذلك عنا لم يتعين عندنا
طريق خاص في الاحتجاج بهما كان قضية حكم العقل حجية الظن المتعلق بهما مطلقا حسبما قررناه واما المناقشة في الاخبار الواردة في ذلك فان كان من حيث السند
فهو واه جدا وكذا من جهة الدلالة اذ من البين بعد ملاحظة تلك الاخبار وعلمهم شمولها لهذا العصر بحوه قطعا وليس جميع تلك الاخبار من قبيل الخطابات الشفاهية
ليختص بالحاضرين ويتوقف الشمول للباقين على قيام الاجماع ومع الغض عن ذلك ففيما ذكرناه من الاجماع المعلوم كفاية في المقام وكيف كان فان سلم عدم
قيام الدليل القاطع من الشارع اولا على حجية الظن المتعلق بالكتاب والسنة على وجه يتم به نظام الاحكام حسبما تدعيه كما سيأتي الاشارة اليه فقضية حكم
العقل هو حجية الظن المتعلق بهما من اي وجه كان على ما يقتضيه الدليل المذكور والمقتضي للاحتجاج المذكور بهذا الاصل وبعد ثبوته لا وجه للرجوع
الى شيء من سائر الظنون اذ لا ضرورة اليها ولم يقم عليها دليل خاص فان قلت ان غاية المسلم وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة ولا يقضي ذلك
بحجية الظن الحاصل منهما مطلقا بل القدر الثابت من ذلك هو ما قام الاجماع عليه فيقتصر من الكتاب والسنة على نصوص ومن السنة على الخبر الصحيح الذي يتعدد
مزكي رجاله فلا يتم سائر وجوه الظن الحاصل من الكتاب والسنة نقول انه لا يكفي الظن المذكور المعلوم باجماع الشيعة بل الامر والاخبار القطعية بوجوب
الرجوع الى الكتاب والسنة الواقعية التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره ولا فرق في ذلك بين ان يفيد ذلك القطع بالحكم الواقعي او الظن به او ان
لم يفد احدهما وليس شيء من ذلك بالقضية من باب الظن المطلق الثابت بدليل الانسداد فاذا انسد طريق العلم بالسنة الواقعية فاللازم الاخذ بالظن بكونها
سنة ومن المعلوم ان الظن الحاصل من الشهرة واخواتها من الظنون المطلقة مساوية مع الاخبار في كونها كاشفة ظنا عن السنة الواقعية اعني القول والفعل او
التقرير الصادر من المعصوم فهذا هو الاستدلال المشهور لحجية الظن المطلق في الاحكام الواقعية مع اختلال ونسيان في تقريره من جهات وجوب الرجوع الى الكتاب
والسنة ليس لذاته بل لاجل ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية الموقوف معرفتها على الرجوع الى الكتاب والسنة فهذا بعينه دليل المشهور على مطلق الظن من شيخنا الشيخ
المرتضى دام ظله فادرج في استنباط الاحكام فيتوقف الامر على الرجوع الى ظن آخر ويؤول الامر الى وجوب الرجوع الى كل ظن لانتفاء الترجيح على حسب ما مر فلا يتم
التقريب المذكور قلت بناء على اختيار الوجه المذكور لا نسلم قيام الدليل القاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار كيف ومن البين ان غالب الوارد التوثيقات
من علماء الرجال ليس من قبيل الشهادة حتى يقوم تعديل معدلين مقام العلم ومع ذلك فقيام الدليل القاطع على قيام شهادة الشاهدين مقام العلم في المقام ١٣م
محل منع ومع الغض عنه فحجية خبر الثقة مطلقا مما لم يقم عليه دليل قطعي واذا لم يقم عليه دليل قاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار كان الحال على نهج واحد وكان الامر دائرا
مدار الظن حسبما قررناه ولو فرض قيام قاطع على حجية بعض امثالها فهو اقل قليل منها ومن البين انه لا يكفي في الخروج عن عهدة ذلك التكليف ومن المعلوم ودليل
كون التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة بمشاهدة زايدا على القدر المفروض وبملاحظة ذلك يتم التقريب المذكور والفرق في ذلك بين نصوص الكتاب وظواهره
ان كان الملحوظ فيه حصول القطع من الاول دون الثاني فهو فاسد اذ دعوى حصول القطع من النصوص مطلقا غير ظاهرة حسبما قرر في محله وان كان المقصود دعوى
القطع بحجيتها دون الظواهر نظرا الى حصول الاتفاق على حجية النصوص دون غيرها ففيه انه لا فرق في ذلك بين الامرين لقيام الاتفاق في المقامين وليس
الحال في مفاد الفاظ الكتاب الا كالفاظ السنة والتفصيل المذكور وان ذهب اليه شذوذ الا انه موهون جدا حسبما قرر الكلام فيه في محله كيف والرجوع

الى الكتاب والسنة والتمسك بهما وما بمعناهما مما ورد في الروايات يعم الامرين كما يعلم الحال فيه من ملاحظة نظاير تلك العبارات في ساير المقامات فان قلت
ان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا وسنة وان كان الاخذ منهما على سبيل الظن تحقيقا للموضوع كما هو قضية الاصل
فلا عبرة بالكتاب لو وصل الينا على سبيل الظن حسبما اشاروا اليه في بحث الكتاب وكذا لا ينبغي ان لا يعتبر من السنة الا ما ينقل الينا على وجه اليقين من المتواتر
والمحفوف بقرينة القطع وح فلا يتم ما قرر في الاحتجاج لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالاحكام وان كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظن فلا بد اذن من
الرجوع الى مطلق الظن قلت لا ريب ان السنة المقطوع بها اقل قليل وما يدل على وجوب الرجوع الى السنة في زماننا هذا يفيد اكثر من ذلك للقطع بوجوب عملنا
اليوم في تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة باجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظنون الخاصة فلا وجه للقول
بالاقتصار على السنة المقطوعة وبذلك يتم التقريب المذكور فان قلت لما كان محصل الوجه المذكور ارجاع الامر بعد القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب
والسنة وانسداد سبيل تحصيل العلم منهما وعدم قيام دليل على تعيين طريق خاص من الطرق الظنية في الرجوع اليهما الى مطلق الظن الحاصل منهما كان هذا
الوجه بعينه هو ما قرروه لحجية مطلق الظن فان مفاد هذا التكليف جزئي من جزئيات التكاليف التي انسد سبيل العلم بها وقضية العقل في الجميع هو الرجوع الى
الظن بعد العلم ببقاء التكليف حسبما مر فلا اختصاص اذن للظن المذكور بل يندرج على ما عرفت تحت القاعدة الكلية التي ادعوها قلت لا حاجة بالرجوع
الى الظن في المقام الى ملاحظة الدليل العام بل العلم ببقاء التكليف المذكور بالرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة بعد انسداد سبيل العلم بالنسبة
يقضي بحكم العقل بتعين الرجوع الى الظن في ذلك فيكون الظن المذكور قائما مقام العلم قطعا ومعه فلا حاجة الى الرجوع الى غيره من الظنون وينطبق عليه
ما دل عليه العقل من حجية الظن في الجملة فان قلت ان الوجه المذكور الدال على الانتقال من العلم الى الظن في المقام كما يجري فيما ذكر كذا يجري في التكاليف
عند انسداد باب العلم بها وكما لا يكون اعتبار كل منها منفردا قاضيا بتعدد الدليل وخروجه عن الاندراج تحت الاصل المذكور فكذا هنا قلت ليس المقصود
بالظن الخاص الا ما قام الدليل الخاص على حجيته مع قطع النظر عن قيام الدليل على حجية مطلق الظن وذلك حاصل بالنسبة الى الظن الحاصل من الرجوع
الى الكتاب والسنة لقيام الدليل على وجوب الرجوع اليهما مع عدم حصول العلم منهما بالواقع وعدم ثبوت طريق خاص في الرجوع اليهما كما هو المفروض اذ مع
ح حجية الظن الحاصل منهما مطلقا ولا ربط لذلك بالقول بحجيتها من جهة انسداد باب العلم بالحكم المستفاد منهما وانحصار الامر في الوصول اليه بالرجوع الى الظن
حسبما قرروه في الاحتجاج فلا وجه لاندراج ذلك في مصاديق الاصل المذكور لما عرفت من وضوح الفرق فان قلت ان المراد من القول باندراجه تحت الاصل المذكور
ان جهة حجية الظن المستفاد منهما مطلقا هو العلم ببقاء التكليف بالرجوع اليهما وانسداد سبيل العلم بالطريق الذي يجب الاخذ به في الرجوع اليهما فجهة حجية هذا
الظن في المقام هي بعينها جهة حجية مطلق الظن بساير الاحكام فلا يكون لخصوصيته مدخلية في ذلك قلت كون الدليل المذكور على طبق ذلك الدليل العام
لا يقضي بكون ذلك من جزئيات ذلك الدليل وكون الاخذ به من جهة الاندراج تحت الاصل العام ليكون المناط في حجيته هي الجهة العامة وهو ظاهر ومع
الغض عن ذلك نقول ان كون الطريق بعد القطع ببقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به وعدم ثبوت طريق اخر هو الظن بذلك امر واضح في نظر العقل
لا مجال لانكاره فاذا لوحظ ذلك بالنسبة الى نفس الاحكام قضى بحجية الظن المتعلق بها من اي طريق كان ان لم يثبت هناك طريق خاص واذا لوحظ بالنسبة
الى الطريق المقرر لاستنباط الاحكام كالرجوع الى الكتاب والسنة بعد ثبوت مطلوبية الاخذ بذلك الطريق بعد انسداد سبيل العلم بتفصيل ما هو الحجة
منه قضى ذلك بحجية الظن المتعلق به مطلقا ان لم يثبت هناك خصوصية لبعض الوجوه وح نقول انه اذا ثبت بذلك حجية الظن بحجية بعض الطرق لاستنباط
الاحكام اذا كان كافيا في الاستنباط قضى بانصراف ما دل على حجية الظن في الجملة الى ذلك فان ما يستفاد منه هو حجية جميع الظنون المتعلقة بالواقع الا اذا ثبت
هناك طريق للاستنباط والمفروض هنا ثبوت الطريق المذكور فلا يثبت من ملاحظة الوجه الاول ما يزيد على ذلك فان حجية الظن على خلاف الاصل وانما
يقتصر فيه على القدر الثابت وحيث لا يكون ترجيح بين الظنون يحكم بحجية الكل لعدم المناص عن الاخذ به وعدم ظهور الترجيح بين الظنون وبعد ثبوت
هذا الوجه كما هو واف والا كفاية في الاستنباط للاحكام فلا يعقل بعد ملاحظة الوجه الاول حجية ما عدا ذلك من الظنون التابع انه لا شك في كون المجتهد بعد
انسداد باب العلم مكلفا بالافتاء وانه لا يسقط عنه التكليف المذكور من جهة انسداد سبيل العلم ومن البين ان الافتاء فعل كساير الافعال يجب بحكم الشرع
على بعض الوجوه ويحرم على اخرى فح ان قام عنده دليل على تميز الواجب منه عن الحرام فلا كلام في تعين الاخذ به ووجوب الافتاء بذلك الطريق المعلوم وحرمة
الافتاء على الوجه الاخر وان انسد سبيل العلم بذلك لم يتعين الرجوع في التمييز الى الظن ضرورة بقاء التكليف المذكور وكون الظن هو الاقرب الى الواقع
فاذا دار الامر بين الافتاء بمقتضى الظن الحاصل من الظنيات الخاصة دون مطلق الظن او بمطلقه تعين الاول لحصول الاول والا الاقدام عليه بمجرد قيام الظن
اذ هو نزل الظن وتنزل الى الوهم من دون باعث عليه فان قلت ان الظن بثبوت الحكم في الواقع في معنى الظن بثبوت الحكم في شأننا وهو مفاد الظن بتعلق
التكليف بنا في الظاهر فكيف يفرق بالانفكاك بين الظن بالحكم والظن بتعلق التكليف في الطريق للحكم والافتاء قلت ان غاية ما يفيده الظن بالحكم هو الظن
بثبوت الحكم في نفس الامر وهو لا يستلزم الظن بجواز الافتاء او وجوبه بمجرد ذلك ضرورة جواز الانفكاك بين الامرين حسبما بيناه في الوجوه السابقة الا
ترى انه يجوز قيام الدليل القاطع او المفيد للظن على عدم جواز الافتاء ح من دون ان يعارض ذلك الظن المتعلق بنفس الحكم ولذا ينتفي الظن بالواقع مع
حصول القطع او الظن بعدم جواز الافتاء بمقتضاه ودعوى ان قضية الظن بثبوت الحكم في الواقع هو حصول الظن بتعلق التكليف بنا في الظاهر والظن بجواز
الافتاء بمقتضاه الا ان يقوم دليل قاطع او مفيد للظن بخلافه غريبة عنا لبنا كيف وضرورة الوجدان قاضية بانتفاء الملازمة بين الامرين ولو مع انتفاء الدليل
المفروض نظرا الى احتمال ان يكون الشارع قد منع من الاخذ به نعم لو لم يقم هذا الاحتمال كان الظن بالحكم مستلزما للظن بتعلق التكليف في الظاهر فان قلت ان
في قيام الاحتمال لا ينافي حصول الظن سيما بعد انسداد سبيل العلم بالواقع وحكم العقل بالرجوع الى الظن قلت لا كلام ح في مقتضى حكم العقل فانما
يقتضيه العقل توقف الافتاء على قيام الدليل القاطع على جوازه وبعد انسداد سبيله ينتقل الى الظن به ومجرد الظن بالواقع لا يقتضيه بعد قيام الدليل الظني

جواز الافتاء بمجرد حصوله فاذا قام الدليل الظني على جواز الافتاء بقي ما ظنيات مخصوصة لزم الاخذ بمقتضاه واذا لم يقم على جواز الافتاء بحصول الظن لم يجز الافتاء بها نعم ان لم يقم دليل ظني على الرجوع الى بعض الطرق مما يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الاحكام او على جواز الرجوع الى بعضها وكانت الظنون متشابهة من حيث المدرك في نظر العقل كان مقتضى الدليل المذكور القطع بوجوب العمل بالجميع بجواز الافتاء بكل منها لوجوب الافتاء وانتفاء الترجيح بينها واما مع قيام الدليل الظني على احد الامرين المذكورين وكليهما فلا ريب في جواز الرجوع الى مطلق الظن بالواقع والحاصل ان الواجب ولا بعد انسداد سبيل العلم بالطريق المجعول الافتاء هو الاخذ بمقتضى الدليل القاضي بالظن بجواز الافتاء سواء افاد الظن بالواقع او لا ومع انسداد سبيل الظن به يؤخذ بمقتضى الظن بالواقع ويتساوى الظنون في حجيته ويكون ما قررناه دليلا قاطعا على جواز الافتاء بمقتضاها ثم انه لا يذهب عليك ان ما قررناه بالنسبة الى جواز الافتاء وعدمه يجري بعينه لو قررناه بالنسبة الى العمل بالظن بالواقع وتركه فيقال ان الاخذ بالظن والعمل به حين انسداد سبيل العلم بالواقع يتوقف على قيام الدليل القاطع عليه فان قام دليل قاطع عليه من اول الامر فذاك ومع انسداد سبيله ينتهي حكم العقل الى الدليل الظني القاضي بالعمل به والجري على مقتضاه ومع انسداد سبيله يؤخذ بما يظن منه ثبوت الحكم في الواقع فيتساوى الظنون بأجمعها من حيث المدرك الا انه لا ذلك ولا ريب في حجية الجميع اين ذلك من القول به قبل حصول الانسداد المذكور فما لحاظ الواقع من جماعة القائلين باصالة حجية الظن بعد انسداد سبيل العلم بالواقع انما وقع من جهة عدم التمييز بين المرتبتين المذكورتين وعدم اعطاء التأمل حقه فيما يقتضيه العقل من الامرين المفروضين ولا ريب في حصول الترتيب بين الصورتين وذلك بحمد الله تعالى واضح لا سترة عليه لمن تأمل ثم ان الدليل القاطع قائم على حجية الظنون الخاصة والمدارك المخصوصة وقد دل على ان هناك طريقا خاصا مقررا من صاحب الشريعة لاستنباط الاحكام الشرعية لا يجوز التعدي عنه في الحكم والافتاء ما دام التمكن منه حاصلا وما ذكره من اعتبار القطع في الاصول لا بد من حمله على ارادة هذه المسائل ونحوها من مسائل الاصول ان ارادوا بذلك ما يعم اصول الفقه فكيف يلتزم بانسداد سبيل العلم فيها والطريق عندنا هو الرجوع الى الكتاب والسنة حسبما دلت النصوص المستفيضة بل المتواترة على اخذ الاحكام منهما والرجوع اليهما والتمسك بهما وهناك اخبار كثيرة متجاوزة عن حد التواتر دالة على حجية الكتاب كما ان اخبارا اخر دالة على حجية الاخبار المأثورة على حسب ما فصل القول فيه في محله ويدل عليه ايضا جريان الطريقة المألوفة من لدن زمان الائمة عليهم السلام على العمل بالامرين بين الشيعة واخذ الاحكام منهما دون سائر الوجوه حسبما تراه العامة الضالة والامر في رجوعهم الى الاخبار اوضح من الشمس في رابعة النهار فان عليها مدار المذهب ولا زال عمل الشيعة من زمن الائمة عليهم السلام على الاخبار المأثورة بتوسط من يوثق به من الرواة واما مع ما القرينة الباعثة على الاعتماد عليها والظن بصدقها وان كان راويها مخالفا لاهل الحق كالسكوني واضرابه حسبما تشاهد من طريقتهم ويؤيده حكاية الشيخ اتفاق الطائفة على العمل باخبار جماعة من اشباههم كالسكوني وابن الدراج والطاطريين وبني فضال واضرابهم ويشير اليه الاجماع المحكي عن جماعة المخصوصين وفيهم فاسد العقيدة ومن البين ان الصحيح في اصطلاح القدماء هو المعول عليه عندهم وقد ذكر الصدوق ان كل ما صححه شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد فهو صحيح وظ في العادة ان مجرد تصحيحه لا يقتضي القطع بصدق الرواية فلا بد فيه على حصول الاعتماد عليها من اجل فيما انضم الى ذلك غيره مما يقف عليه المتتبع في كتب الرجال وغيرها مما ليس هنا موضع ذكره ولا يبقى ريب وشبهة في كون الطريقة المستقيمة الجارية بينهم الكاشفة عن تقرير الائمة عليهم السلام او قولهم على كون المدار في حجية الاخبار على حصول الوثوق والاعتماد بصدقها وحصول الظن الغالب بعدم ورودها وبالجملة تفصيل القول فيه في محله فظهر ان الظن الخاص الذي نقول بالعمل به وجعله الشارع طريقا الى معرفة احكامه هو الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة ولا نقول بحجية ظن سوى ذلك نعم هناك قواعد مستنبطة من الشرع واصول مقررة في الاخبار المأثورة يستفاد منها الاحكام حسبما نصوا عليهم السلام في الروايات من ان علينا القاء الاصول وعليكم بالتفريع فتلك ايضا مندرجة في السنة واما العقل والاجماع فهما يفيدان القطع وليسا من الادلة الظنية والمنقول بخبر الواحد انما نقول بحجيته لما دل من السنة على حجية قول الثقة والاعتماد عليه في الشريعة فهو ايضا مستفاد من السنة ماخوذ منها فان قلت ان حجية الكتاب قد وقع الخلاف فيها عن جماعة من الاخبارية مط ومن آخرين منهم بالنسبة الى ظواهره فغاية الامر تحصيل الظن الاجتهادي بحجيته مط ولا وجه لدعوى القطع فيها مع شيوع خلافهم والخلاف في حجية اخبار الآحاد معروف حتى ان السيد ره ادعى اجماعنا على عدم حجيتها بل ربما يدعى كونه من ضروريات مذهبنا كالمنع من العمل بالقياس عندنا ومع الغض عنه فالخلاف في تفاصيلها متداول بين الاصحاب حتى المتأخرين منهم فان منهم من يقتصر على العمل بالصحيح ومنهم من يقول بحجية الحسان ايضا ومنهم من يقول بحجية الموثق ايضا الى غير ذلك من الاراء المنتشرة ومع هذه المعركة العظمى من فحول العلماء كيف يعقل دعوى القطع فيها هذا بالنسبة الى اصل الحجية واما بالنسبة الى الدلالة فالامر اظهر لوضوح ابتناء الامر فيها على الظن تارة من جهة ثبوت مفاد الفاظها وتحصيل الاوضاع الحاصلة لها حين صدور الخطابات كوضع الفاظ العموم للعموم ومنع الامر للوجوب والنهي للتحريم مثلا الى غير ذلك من المباحث الخلافية المتعلقة بالاوضاع سواء كانت شخصية او نوعية وكثير من اوضاع الالفاظ مأخوذة من نقل الآحاد وتارة من جهة عدم النص في استعمال تلك الالفاظ وبارادة خلاف حقايقها او طرو الاضمار او التخصيص والتقييد عليها الى غير ذلك وما تخيل من قيام الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ مم على اطلاقه وانما المسلم منه ما تعلق باستعمال المستعمل بارادة ظواهرها وعدم الخروج عن مقتضى اوضاعها بعد ثبوت الوضع الى ان يقوم القرينة على خلافه وليس ذلك ايضا على اطلاقه بل انما المسلم منه خصوص صورتين لا يتعدى عنهما لاختصاص الدليل بهما احدهما بالنسبة الى المخاطب بذلك الخطاب اذ عليه بناء اللغات وعليه يجري المخاطبات والمحاورات الدائرة بين الناس في جميع الالسنة من لدن آدم الى يومنا هذا كيف ولولا ذلك لكان تقرير اللغات لغوا اذ ليس مفادها غالبا الا الظن واما غيره ممن القى اليه الكلام سواء كان في تلك الاعصار او الاعصار المتأخرة فلا يفيد الوجه المذكور حجية ظنه في فهم مراد ذلك المتكلم لعدم وقوع المخاطبة اياه وعدم كونه مقصودا بالافادة من العبارة فلا بد له من تحصيل فهم الخطاب فان امكن تحصيله على وجه اليقين فلا كلام والا كان الاعتماد على الظن موقوفا على اصالة حجية الظن اذ لا دليل عليه بالخصوص يفيد القطع بحجيته والدليل المتقدم لا يجري بالنسبة اليه فينحصر الامر في الاعتماد عليه في الاندراج تحت ذلك الاصل ثانيهما ان يكون الكلام موضوعا لان يصل اليه مط ولافهام من يصل اليه من صنف خاص فيكون مقصود المتكلم افادته والاستفادة منه فلا فرق بين من وقعت المخاطبة معه من الحاضرين الذين القى اليهم الكلام والغائبين والمعدومين

ممن ياتي في الاعصار اللاحقة الذين قصد استفادتهم من ذلك الكلام وان لم يكونوا مخاطبين بذلك الخطاب على وجه الحقيقة وذلك كتصنيفات المصنفين فان الظن الحاصل لهم من ذلك الكلام حجة بالنسبة الى الجميع في الوقوف على مراد المتكلم والطريقة المستمرة من اهل العرف قاضية بذلك بحيث لا مجال ايضا ولا ريب فيه وعليه يبتني في العادة فهم الكتب المصنفة والرسائل الواردة ونحوها وشيء من الامرين المذكورين لا ينفعنا في المقام اما الاول فظ لعدم وقوع المخاطبة معنا في شيء من الخطابات الواردة في الشريعة نعم لو قيل بعموم الخطاب الشفاهي لربما امكن القول به الا ان القول المذكور ضعيف حسبما بين في محله اما الثاني فلعدم قيام دليل عليه كيف ولو نفعنا في المقام حصول القطع بالحجية ولا يتم ذلك الا مع قيام الدليل القاطع على كون تلك الخطابات من هذا القبيل بل من الظ خلافه بالنسبة الى الاخبار فان الظ ان خطاب الصادقين لزرارة ومحمد بن مسلم مثلا لا يشمل غيره ولا يريد بحسب المخاطبة الا تفهيمه وان كان غيره مشاركا في الحكم معه فان مجرد المشاركة لا يقتضي ارادة تفهيمه بذلك الخطاب حتى يكون الكلام الوارد منزلة كلام المصنفين وخطابهم المقصود منه افهام الجميع هذا الوجه وان لم يكن بعيدا بالنسبة الى الكتاب فان الظ كونه موضوعا لافهام الامة واستفادتهم منه بالتدبر فيه والتأمل في معانيه الى يوم القيمة على ما هو الظ من وضع الكتب ويستفاد من بعض الاخبار ايضا الا انه لم يقم عليه دليل قاطع فلا … ايضا من دائرة الظن المطلق ولا دليل على حجية ذلك الظن بالخصوص فلا فائدة في ادراج خطاباته تعالى في القسم المذكور الا مع اقامة الدليل القاطع عليه لا بدونه كما هو الواضح فظهر بما ذكرنا انه ليس شيء من الظنون الحاصلة عندنا مما قام الدليل على حجيته على سبيل السلب الكلي ولا يتم القول بحجية شيء منها الا بالدليل العام القاضي بحجية ظن المجتهد مط هذا كله بالنسبة الى السند والدلالة ثم ياتي بعد ذلك ملاحظة التعادل و الحاصل بينهما فانه لا يحصل دليل ظني خال عن المعارض بالمرة وعلاج التعارض بين الادلة من الامور الظنية في الاغلب والاخبار الواردة فيه مع كونها ظنية معارضة ايضا ولا يستفاد المقصود منها الا بالظن فهو ظن في ظن قلت اما المناقشة في قطعية حجية الكتاب من جهة وقوع الخلاف فيها فهو وهن شيء لوضوح ان مجرد وقوع الخلاف في مسئلة لا يقضي بكونها ظنية كيف واغلب المطالب الكلامية مما وقع الخلاف فيها من جماعة من العقلاء ومع ذلك فالحكم فيها من القطعيات وليس المدرك لحجية الكتاب منحصرا في الاجماع حتى يناقش فيه من جهة وجود الخلاف وعلى فرض انحصار دليله القطعي فيه فوجود الخلاف فيه من الجماعة مسبوق بالاجماع بل قد يدعى قيام الضرورة عليه وقد بلغت تلك المسئلة في الوضوح مبلغا لا يلتفت معه الى الخلاف المذكور ولا الى الشبهة الواردة فيها واما السنة المروية والاخبار الواردة عن النبي ص والائمة ع وان امكن المناقشة في بادي الرأي في كون حجيتها … نظرا الى شيوع الخلاف فيها بيننا من قديم الزمان الا ان الطريقة التي قررناها في الرجوع اليها والاخذ بها هي التي استقامت عليه الشيعة من لدن زمان الائمة عليهم السلام بحيث يحصل القطع من التأمل فيها بكون ذلك اشتباها اجماع وان خالف فيه من خالف فان مجرد الخلاف من جهة بعض الشبهات والتباس الامر على المخالف لا يقضي بكون المسئلة ظنية حتى ان الاخباريين توهموا من ملاحظة ذلك كون الاخبار المأثورة عن الائمة عليهم السلام قطعية الصدور معلوم الورود عنهم عليهم السلام بحسب الواقع وهو غلط في مقابلة التوهم المذكور الا انهم خلطوا بين معلوم الحجية ومعلوم الصدور والذي ثبت من ملاحظة طريقة السلف وعملهم الكاشف عن تقرير الائمة او تصريحهم هو القطع بالحجية وتقرير صاحب الشرع ذلك طريقا موصلا الى الاحكام كما قرره والاخبار الموضوعة الا العلم بالصدور اما ليس شيء من الوجوه المذكورة مقيدا له وقد فصل القول فيه في محله واما ما ذكر من المناقشة في حجية الظن المتعلق بالالفاظ فهو هين شيء اذ جريان السيرة المستمرة من اهل اللغة على ذلك ظاهر ايضا فكما ان المخاطب يحمل الكلام على ظاهره حتى يتبين المخرج عنه كذا غيره حسبما هو ظ من ملاحظة طريقة الناس في فهم ما يسمعونه من الاقوال المحكية والحكايات المنقولة وقد ملئت منه كتب التواريخ وغيرها ولا يتوقف احد في فهمها وحملها على ظواهرها مع حجية القول بحجية مطلق الظن وجود احد فما وهو توطئه واظهر منها ما اشار اليه جماعة منهم تفريعا على ما ذكره بعض المحققين منهم ان باب العلم بالاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا الا في نادر من الاحكام مما نص به الضرورة او قام عليه اجماع الامة او الفرقة او ثبت بالتواتر المعنوي عن النبي ص او الائمة ع وليس ذلك الا في قليل من الاحكام ومع ذلك فلا يثبت بها في الغالب الا الامور الاجمالية فلا بد في معرفة التفصيل من الرجوع الى سائر الادلة وشيء منها لا يفيد العلم غالبا لعدم خلوها عن الظن من جهة او جهات فيتعين العمل بالظن لنفي الاجماع بل الضرورة على مشاركتنا مع الحاضرين في التكاليف وكونه اقرب الى العلم قلت وتوضيح ذلك ان هناك مقدمات يتفرع عليها حجية مطلق الظن احدها ان التكاليف الشرعية ثابتة بالنسبة الينا ولم يسقط العمل بالاحكام الشرعية عنا فنحن مكلفون بالاحكام مشاركون للموجودين في زمن النبي ص والائمة ع وهذه المقدمة قد قام عليها اجماع الامة بل قضت به الضرورة الدينية ثانيها ان الطريق الى معرفة تلك الاحكام هو العلم مع امكان تحصيله ولا يجوز الاخذ بمجرد الظن والتخمين وسائر الوجوه ما عدا اليقين كما عرفت ولا من انه مقتضى العقل والنقل ثالثها ان طريق العلم بالاحكام الشرعية منسد في امثال هذه الازمنة الا في نادر منها لوضوح ان معظم ادلة الاحكام ظنية وما يفيد القطع منها انما يدل غالبا على امور اجمالية يفتقر تفاصيلها الى اعمال الادلة الظنية وقد فرضنا اصل المسئلة في هذه الصورة رابعها انه لا ترجيح عند العقل بين الظنون من حيث المدرك والمستند لو تعذر الرجوع الى الادلة الشرعية اذ لم يقم دليل قاطع على حجية شيء منها بالخصوص ولو سلم قيام الدليل القاطع على حجية البعض كنصوص الكتاب وبعض اقسام اخبار الآحاد فليس في ذلك ما يكتفى به في معرفة الاحكام بحيث لا يلزم مع الاقتصار عليه الخروج عن الدين فلا بد اذن من الرجوع الى غيرها وليس هناك دليل قاطع على حجية ظن بالخصوص فيتساوى بقية الظنون في ذلك اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول قضية المقدمة الاولى والثالثة انتقال التكليف الى العمل بغير العلم والا لزم التكليف بغير المقدور وقضية المقدمة الثانية كون المرجح هو الظن اذ هو الاقرب الى العلم في تحصيل الواقع بل نقول انه بمنزلة بعض منه اذ الاعتقاد يتكامل الى ان ينتهي الى حد اليقين فاذا تعذر العلم الى الزائد وجب مراعاة ما دونه وهكذا ولذا يجب مراعاة اقوى الظنون فالاقوى من غير فرق بين الظنون المخصوصة وغيرها اذ تخصيص بعض بالحجية دون الباقي ترجيح من غير مرجح فيتساوى الجميع الا ان يقوم دليل على المنع من العمل ببعضها فان قلت ان قضية الدليل المذكور حجية اقوى الظنون مما يمكن تحصيل اكثر الاحكام به بحيث لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج عن الدين لكونه الاقرب الى العلم فلا يثبت به حجية ما دونه من مراتب الظنون فان ملاحظة نسبتها الى ذلك الظن كنسبة الظن الى العلم فالقائم مقام العلم هو تلك المرتبة من الظن دون ما دونه من المراتب وعدم حصول تلك المرتبة في خصوص بعض المسائل لا يقضي بحجية ما دونها فانه ليس في ترك العمل بها اذن خروج عن الدين وايضا بعد بطلان احتمال الترجيح بين الظنون نظرا الى انتفاء المرجح لا يتعين الاخذ بالجميع حملا للبناء على التخيير وايضا الاخذ بالجميع ترجيح لاحد المحتملات من غير مرجح اذ كما يحتمل

بحجية البعض دون البعض كذا يحتمل حجية الجميع فكما انه لا مرجح لحجية البعض كذا لا مرجح لحجية الكل قلت اما الاول فمدفوع بوضوح بطلان الاحتمال المذكور لاطباق العلماء على خلافه فلذا لم يؤخذ بطلانه في الاحتجاج لكونه مفروغا عنه في المقام ومع ملاحظة ذلك يتم ما ذكر من التفريع واما الثاني فبان احتمال التخيير بين الظنون مدفوع باستحالته فان تعارض الظنين كتعارض العلمين غير ممكن اذ مع رجحان احد الجانبين يكون الاخر وهما وانما يعقل التعارض بين الظنيين وهو غير محل الكلام ومع الغض عن ذلك فالبناء على التخيير بين الظنون مما لم يقل به احد في المقام فهو مدفوع ايضا بالاجماع ولو اريد به التخيير في القول بحجية انواع الظنون المتعلقة بالمسائل المختلفة بان يكتفى ببعضها مما يتم به نظام الاحكام بحيث لا يلزم معه الخروج عن الدين فيتخير في تعيين ذلك البعض وترك غيره فهو وان امكن تصوره في الخارج الا انه بين الفساد ايضا بالاجماع بل الضرورة واما الثالث فبان الثابت من الدليل المذكور مع قطع النظر عن المقدمة الاخيرة هو حجية الظن في الجملة وحيث لا دليل على اعتبار خصوص بعض الظنون دون غيره وكانت الطرق الظنية متساوية في نظر العقل مع قيام الضرورة على الاخذ بالظن لزم مراعاة نفس المظنة من غير اعتبار الخصوصية مأخذه لعدم امكان اعتبارها من جهة بطلان الترجيح من غير مرجح فلزم اعتبار كل ظن حسبما ورد ... ترجيحا لحجية الجميع عنده ودوران الامر بينها وبين حجية البعض من غير مرجح بل قول به من جهة قيام الدليل عليه كما عرفت هذا ويمكن الايراد على الدليل المذكور بوجوه احدها منع المقدمة الاولى بان يقال المراد ببقاء التكليف والمشاركة مع الحاضرين في التكليف اما التكاليف الواقعية الاولية او التكاليف الظاهرية المتعلقة بالمكلفين بالفعل في ظاهر الشريعة بان يكونوا مخاطبين فعلا على نحو خطابهم والاول مسلم الا انه لا يفيد كوننا مكلفين بها فعلا وانما يفيد تعلقها بنا على فرض اطلاعنا عليه وعلمنا بها اذ ليست التكاليف الواقعية الا خطابات شأنية وانما يتعلق بالمكلفين فعلا اذا استجمعوا شرائط التكليف حسبما فصل في محله والثاني مم بل فاسد ضرورة اختلاف تلك التكاليف باختلاف الآراء الا ترى ان كل مجتهد ومقلديه مكلف بما ادى اليه اجتهاده مع ما بين المجتهدين من الاختلاف الشديد في المسائل فلسنا مكلفين فعلا بجميع ما كلفوا به كذلك قطعا والحاصل ان المشاركة في التكاليف الواقعية الاولية مفيدة كما قلنا بها ضرورة حتى بعد انسداد باب العلم بها الى الظن والمشاركة في التكاليف الظاهرية الفعلية ممنوعة بل باطلة فكونهم مكلفين ظاهرا بالتكاليف الواقعية لتمكنهم من تحصيل العلم لا يقضي بكوننا مكلفين بتلك الاحكام حتى ينتزل بعد انسداد باب العلم بها الى ظنها اذ قد يكون تكليفنا الظاهري ح امرا اخر وفيه ان الحكم الظاهري التكليفي هو الحكم الواقعي في نظر المكلف وبحسب معتقده وليس حكما اخر متعلقا بالمكلف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقع ... الاول له ثبوت الثاني بل انما يثبت الحكم الظاهري من جهة ثبوت التكليف بالواقع وعدم سقوطه عن المكلف فيضطر الى تحصيل الواقع فيكون ما حصله حكما ظاهريا متعلقا به فعلا فان طابق الواقع بحسب الواقع كان واقعيا ايضا والا كان ظاهريا محضا قائما مقام الواقع وبه يسقط تكليفه بالواقع بالنظر الى الواقع وان كان مكلفا به في الظ معتقدا كون ما ياتي به هو الواقع فليس الحكم الظاهري امرا ثابتا مستقلا الا مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه هو الواقع والا كان ذلك ايضا حكما واقعيا مستقلا نعم قد يكون الحكم الظاهري بالنسبة الى المكلف مخالفا للواقع مع العلم بمخالفته كما اذا لم يتمكن من استعلام الحال ولم يكن له طريق في الخروج عن عهدة التكليف به فانه يقع عنده ذلك التكليف في الظ ويحكم ببراءة ذمته مع علمه بخلافه وقد يكون مع الظن او الشك المخالف كما اذا دار العمل بين الوجوب والندب وظن كونه واجبا من غير طريق شرعي او شك فيه فانه ينفي الوجوب بالاصل ويحكم بالاستحباب مع عدم الظن بكونه واقعيا لكن ذلك كله في مقام رفع الحكم والتكليف لا في مقام اثبات الحكم وان لزم ثبوت حكم شرعي ظاهرا في الاخيرين وذلك في الحقيقة طريق شرعي للحكم بكونه الواقع بالنسبة الى ذلك المكلف وان لم يثبت به الواقع لا علما ولا ظنا فان الطريق الى الحكم بالشيء شرعا غير الطريق الى نفس ذلك الشيء ويعرف ذلك بملاحظة الطرق المقررة للموضوعات فانه انما يستفاد منها الحكم شرعا بثبوتها الا انه يحصل هناك اعتقاد بحصولها في الواقع والمقصود هو الاول وهو المراد بكون الشيء طريقا الى الواقع وانما يتفرع عليه الحكم المنوط بالواقع من جهة الحكم بثبوت ذلك في الواقع اذا تقرر ذلك فنقول لما كانت التكاليف الواقعية ثابتة على المكلفين بالنظر الى الواقع ولم يمكن القول بسقوطها عنا بالمرة كان الواجب حصول طريق لنا اليها ولما لم يكن هناك طريق قطعي ثابت عن الشارع وجب الاخذ بالظن بمقتضى العقل الى اخر ما ذكرنا فان كان المظنون مطابقا للواقع فلا كلام والا كان التكليف بالواقع ساقطا عنا بحسب الواقع وكان ذلك حكما ثانويا قائما مقام الاول بالنظر الى الواقع ايضا وان كان مكلفا به في الظ من حيث انه الواقع فالقول بان الاشتراك في التكاليف الواقعية لا يقتضي ثبوتها بالنسبة الينا وتعلقها بنا ان اريد به عدم اقتضائه الحكم بالاشتغال فيها بالواقع ولزوم تفريغها عنه فهو بين الفساد كيف والمفروض قضاء الاجماع والضرورة به وان اريد به عدم اقتضائه تعين تلك التكاليف علينا بحسب الواقع مع عدم ايصال الطريق المقرر في الظ لايصالها الينا بالنظر الى الواقع فنسلم ولا منافاة فيه لما نحن بصدده ودونها يرد في المقام بان الانتقال من العلم الى غيره من جهة انسداد سبيل العلم انما يلزم في حكم العقل اذا سلم بقاء تلك التكاليف بعد فرض انسداد سبيل العلم بها وهو في محل المنع لاحتمال القول بسقوطها مع عدم التمكن من العلم بها لانتفاء الطريق الى الوصول اليها وعدم ثبوت كون الطريق الظني طريقا شرعيا قاضيا بثبوتها وهو بمكان من الوهن والسقوط اذ المقدمة القائلة ببقاء التكاليف الشرعية في الجملة وعدم سقوطها عن المكلفين بالمرة قد دل عليها اجماع الامة بل الضرورة والاقتصار على القدر المعلوم من التكاليف يوجب هدم الشريعة وسقوط معظم التكاليف عن الامة ويمكن ان يقرر المقدمة المذكورة بتقرير اوضح لا مجال فيها للمنع المذكور ويقوم مقام المقدمتين المفروضتين بان يقال انه قد دل اجماع الفرقة بل الامة بل الضرورة الدينية على ثبوت احكام بالنسبة الينا زائدة تفصيلها عما قامت عليها الادلة القطعية التفصيلية على خصوصها بحيث لو اقتصرنا على مقدار المقطوع به من التفاصيل وتركنا العمل بالباقي لتركنا كثيرا مما كلفنا به قطعا اذ ليس المقطوع به من الاحكام على سبيل التفصيل الا اقل قليل وثبوت هذا القدر من التكليف كاف في اثبات المقصود ان منع مانع من توجه جميع الاحكام الواقعية الثابتة في اصل الشريعة الينا فلا حاجة الى اخذها مقدمة في الدليل ليتمسك في دفعه بالوجه المتقدم هذا ويمكن الايراد في المقام بانه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها عند انسداد باب العلم بها وقيام الحرج في التكليف بتحصيل اليقين بخصوصياتها فيكون مؤداها هو المكلف به في الظ سواء حصل به الايصال الى الواقع اولا وتقريره للطريق المذكور مما لا ينبغي الريب فيه بعد الحكم ببقاء التكليف سواء كان ذلك هو مطلق الظن كما يقوله المستدل او الظن الخاص كما

ذهب اليه

ذهب اليه غيره وح فلا بد من تحصيل العلم بتلك الطريق مع الامكان كما هو الشأن في غيره من الاحكام المقررة فاذا انسد سبيل العلم بما قرره حسبما يدعيه المستدل من عدم قيام دليل قاطع على حجية شيء من الظنيات الخاصة وعدم افادة شيء من الادلة المنقولة لزم الرجوع الى الظن بتحصيل احد ما هو الاقرب الى العلم حسبما قرره فيجب الاخذ بما يظن كونه طريقا منصوبا من الشارع لاستنباط الواقع ويكون مؤداه هو الحكم الظ بما في الظ فالواجب علينا اولا تحصيل العلم بما جعله طريقا عند انسداد باب العلم وبعد انسداد سبيل العلم به يجب علينا الانتقال الى الظن به واين ذلك من الانتقال الى الظن بالواقع في خصوصيات المسائل كما ذكره المستدل فالحاصل انه لا تكليف بالاحكام الواقعية الا بالطريق المقرر عند صاحب الشريعة سواء كان هو العلم او غيره فالمكلف به في الظ ليس سوى الطريق فاذا انسد سبيل العلم بالطريق كما اعترف به المستدل فلا بد من الانتقال الى الظن بما هو مؤداه دون الظن بالواقع كما هو مقصد المستدل ولا ملازمة بين الامرين كما لا يخفى فان قلت ان الانتقال الى الظن بما جعله طريقا الى الواقع انما يلزم في حكم العقل اذا علم بقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر ولا دليل عليه بعد انسداد سبيل العلم به اذ لا ضرورة قاضية به كما قضت ببقاء التكليف في الجملة قلت الاخذ بطريق ما مما لا مناص عنه في استنباط الاحكام فلا بد ح من طريق مقرر عند الشارع بحسب الواقع لمعرفة الاحكام والوصول اليها ولو مع انسداد باب العلم بنفس الطريق الى الاستنباط اذ لا مناص عن العمل ولا عن الاخذ بطريق من الطرق وح فاذا لم يمكن العلم بذلك الطريق تعين الاخذ بظنه حسبما قرر في الدليل المذكور والحاصل ان للشارع ح طريقا لمعرفة الاحكام اذ المفروض عدم سقوط التكليف بها فاذا انسد سبيل العلم به تعين الاخذ بظنه فما ذكر في الايراد من احتمال سقوط التكليف بالاخذ بالطريق المقرر ان اريد به سقوط الاخذ بالطريق المقرر مط فهو واضح الفساد فانه لا يقوم ذلك احتمالا الا اذا احتمل سقوط التكليف بغير المعلوم واما مع بقائه فلا يعقل سقوط التكليف بالاخذ بطريق موصل اليها في حكم الشرع اذ لا بد ح من طريق يوافق رضاه وهو المراد من الطريق المقرر مضافا الى انه بعد تسليم طريق مقرر من الشارع من اول الامر وعلم المكلف به اجمالا لا يجوز عند العقل ترك الاخذ به مط مع عدم ثبوت سقوط الاخذ به بل يحكم ح بتقديم الاخذ بالظن به عند انسداد سبيل العلم اليه على ترك الامر لمجرد احتمال سقوطه مع ظن خلافه فيقدم الظن ح عند انسداد باب العلم قطعا اخذا بما هو الاقوى والاحوط والاقرب الى الواقع مع عدم امكان العلم به ثانيهما ان ما ذكر في المقدمة الثانية من ان الطريق الى الوصول الى الاحكام هو العلم مع الامكان ان اريد به ان الطريق اولا الى الواقع هو ما يعلم معه باداء التكليف في ظ الشريعة وحصول الفراغ عن الاشتغال في حكم الشرع فمسلم ولا يلزم منه بعد انسداد طريق العلم به ولو باعتبار العلم باداء المكلف به بحسب الواقع نظرا الى توقف اليقين بالفراغ عليه مع عدم قيام دليل على الاكتفاء بغيره من ساير الطرق الا الرجوع الى الظن بما جعله الشارع طريقا الى معرفة ما كلف به فيقوم ذلك مقام العلم به بل يحصل منه العلم ايضا بعد ملاحظة ذلك وان كان في المرتبة الثانية ولا ربط لذلك بحجية الظن المتعلق بخصوصيات الاحكام كما هو مقصد المستدل وان اريد به ان الطريق اولا هو العلم بالاحكام الواقعية فينتقل بعد انسداد سبيله مع العلم ببقاء التكليف الى الاخذ بالظن بها فهو مم بل القدر اللازم منه ولا هو ما عرفت من العلم باداء التكليف على ما مر تفصيل القول فيه وكون الطريق المقرر اولا في الشريعة هو العلم بالاحكام الواقعية مم وليس في الشرع ما يدل على لزوم تحصيل العلم بكل الاحكام الواقعية بل الظ انه لم يقع التكليف به مع انفتاح طريق العلم لما في اناطة التكليف به من الحرج التام بالنسبة الى عامة الانام بل المقرر من الشارع طرق خاصة للاحكام كما قرر طرقا خاصة للحكم بالموضوعات التي انيط بها الاحكام ونزلها منزلة العلم بها وقد مر تفصيل القول في تضعيف ما قد يتوهم من اناطة التكليف بالواقع وانه لا بد من القطع بالواقع في خصوصيات المسائل وعدم الاكتفاء بالطرق الظنية الا بعد انسداد سبيل العلم كما هو مبنى الاحتجاج المذكور ومحصل الكلام ان الطريق اولا الى الواقع هو ما قرره الشارع وجعله طريقا الى العلم بتفريغ الذمة لا نفس العلم باداء الواقع ولذا اذا علمنا ذلك صح البناء عليه قطعا ولو مع انفتاح باب العلم بالواقع فعدم وجوب مراعاة القطع بالواقع انما حصل القطع بتفريغ الذمة في ظ الشريعة اقوى شاهد على ما قلنا ثم اذا انسد علينا الطريق المذكور تعين العمل بما يعلم معه باداء الواقع مع امكانه نظرا الى عدم قيام دليل على حصول البراءة بغيره وقضاء اليقين بالشغل باليقين بالفراغ في حكم العقل الا ان يعين ذلك بخصوصه بل لا يجابة لذلك من جهة الجهل بحصول الفراغ من حكم الشرع بغيره فاذا انسد علينا ذلك تعين الاخذ بالطريق الذي يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة ويرجع في نظر العقل جعل الشارع سبيلا الى معرفة التكليف وثبوت الحكم في ظ الشريعة فيقدم ذلك على مطلق الظن المتعلق بالواقع الخالي عن الظن بكونه المكلف به في الظ فكما انه لو علم هناك طريق مقرر من الشرع في معرفة تفريغ الذمة كان ذلك هو المتبع في اداء التكليف وصح تقديمه على الاخذ بما فيه العلم بالبراءة الواقعية فكذا لو كان هناك ظن بالطريق المقرر قدم على ما يظن معه بالاتيان بما هو الواقع غير ان هناك فرقا بينهما من حيث ان الاخذ بالطريق المعلوم جائز هناك ايضا مع عدم منع الشرع من الاخذ به نظرا الى استقلال العقل في الحكم برجحان الاخذ بالاحتياط ما لم يمنع منه مانع وهنا لا يجوز الاخذ بمجرد الظن المتعلق بالواقع من دون ظن بكونه الطريق الى تفريغ الذمة لما عرفت من ان الملحوظ في نظر العقل هو المعرفة بفراغ الذمة في ظ الشريعة وحيث تعذر العلم به كان باب الظن به مفتوحا لا وجه لعدم الاتيان بمقتضاه والاخذ بالمشكوك او الموهوم من حيث الاخذ وان كان هناك ظن باداء الواقع والحاصل ان الاتيان بما هو معلوم يقضي بالعلم باداء التكليف بحسب الشرع ولو مع العلم بما جعله الشارع طريقا الى الواقع بخلاف الاتيان بما يظن مطابقته للواقع بعد انسداد باب العلم اذ لا يستلزم ذلك الظن باداء ما كلف به في ظ الشريعة من الرجوع الى الطريق المقرر لكشف الواقع لما هو ظ من جواز حصول الظن بالواقع والقطع بعدم كونه طريقا في الشريعة الى الواقع كما في ظن القياس وقد يظن عدمه كما في ظن الشهرة لقيام الشهرة على عدم الاعتداد به في الشريعة وقد يشك فيه كما في بعض الظنون المشكوك حجيتها وجواز الاخذ بها ولا ترجيح في نظر العقل لجواز الاعتماد عليها في الشريعة على عدمه فظهر انه لا ملازمة بين الظن بالواقع والظن بكون الاخذ به المظنون هو المكلف به في الشريعة والحجة علينا في استنباط الحكم المتبع بمقتضى الدليل المذكور وهو الظن الثاني دون الاول بمقتضى الدليل المذكور وسيأتي تتمة الكلام في ذلك انشاء الله ثالثها المنع من المقدمة الثالثة لامكان المناقشة فيها بانه ان اريد بانسداد سبيل العلم بالاحكام انسداد سبيل المعرفة بنفس الاحكام الشرعية على سبيل التفصيل فمسلم لكن لا يقضي ذلك بالانتقال الى الظن اذ الواجب على المكلف بعد تعين الاشتغال بالاحكام الشرعية في الجملة هو تحصيل اليقين بالفراغ منها ولا يتوقف ذلك على تحصيل اليقين بحكم المسألة لينتزل بعد انسداد سبيله الى الظن به وان اريد به انسداد سبيل العلم باداء التكاليف الشرعية والخروج

عن عهدتها

عن عهدتها فانه كما يمكن العلم بالفراغ بتحصيل العلم في المسئلة والجري على مقتضاه كذا يمكن بتحصيله بمراعاته الحائطة في الغالب لو بتكرار العمل وكثرة ما لا يمكن فيه ذلك لا مانع من القول بسقوط التكليف بالنسبة اليه اذ لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين فان معظم الواجبات والمحرمات معلوم بالضرورة او الاجماع غاية الامر عدم قيام الدليل القاطع على تفاصيل تلك المجهولات وتحصيل القطع باداء الواجبات ممكن في الغالب اذا فرد يقطع باندراجه في الطبيعة المطلوبة وفي ترك المحرمات قد يبنى ايضا على الاحتياط وقد يقتصر على القدر المتيقن على اختلاف المقامات ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات مع العلم ببقاء التكليف فلا اقل من لزوم مراعاته فيما يمكن فيه المراعات لامكان تحصيل اليقين بالنسبة اليه فلا وجه للرجوع فيه الى الظن لما عرفت من ان المناط في تحصيل الفراغ هو اليقين باداء التكليف دون اليقين بحكم المسئلة لينتقل الى الظن به بعد انسداد سبيله فلا يتم القول بلزوم الرجوع الى الظن بالحكم بعد انسداد سبيل العلم به كما هو المدعى ولو سلم توقف الخروج عن عهدة التكليف على العلم بالحكم في بعض المقامات مع القطع ببقاء التكليف فغاية الامر القول بحجية الظن هناك واين ذلك من المدعى ودعوى عدم القول بالفصل بعد ثبوت حجية الظن فيه محل تامل على انه غير ماخوذ في الاحتجاج مضافا الى ان مقتضى ما سلمنا من لزوم تحصيل العلم بالفراغ هو الانتقال بعد انسداد سبيله الى ما هو الاقرب الى اليقين بالفراغ فيتجه مراعاة الاحرى في تحصيل الواقع ولا ملازمة بينه وبين الاخذ بما يظن من الاحكام فغاية الامر ان يكون الواجب فيما لا يمكن فيه تحصيل العلم بالفراغ من مراعاة الاحتياط او العلم بالحكم والجري على مقتضاه ان ينتقل الى ما يكون الظن بالفراغ معه اقوى ويكون الحكم بتحصيل الواقع مع مراعاته احرى وهو غير الاخذ بما هو المظنون في حكم المسئلة كما هو المدعى اذ ما يمكن توقف حصوله على مراعاته في بعض المقامات فغاية الامر ثبوت حجية الظن في ذلك المقام لو تحقق حصوله في الخارج وثبت بقاء التكليف به من ضرورة او اجماع وما قد يقال من عدم قيام دليل على وجوب الاحتياط مدفوع بان هذا الدليل على فرض صحته كاف فيه فان مقتضاه كما عرفت وجوب تحصيل القطع بالفراغ مع امكانه ولا ريب في حصوله بمراعاة الاحتياط وما قد يترائى من وقوع الاختلاف في جواز الاحتياط المخالفة الحلي فيه حيث عزي اليه القول بكون تركه محرما فكيف يمكن القطع بكونه بجنسه مع مخالفته ومن انه لا يمكن مراعاته في معظم العبادات لوقوع الخلاف في وجوب كثير من اجزائها او استحبابها فلا بد مع مراعاته القول باتيانها الوجه من تكرار العمل وهو موصل في الغالب الى حد لا يمكن الفراغ منه موهون بان طريق العلم غير منسد في هاتين المسئلتين لقطع العقول بحسن الاحتياط في تفريغ الذمة بل والقطع به بملاحظة ما ورد في الشرع ومجرد وقوع الخلاف في مسئلة لا يقضي بعدم امكان تحصيل القطع فيها على انه خلاف في محل الفرض اعني ما اذا انسد باب العلم بالحكم وانحصر طريق العلم بتفريغ الذمة في الاحتياط مع عدم قيام الدليل على حجية الظن بل الظاهر خلافه وكذا الحال في المسئلة الثانية فان القول بوجوب نية الوجه في الاجزاء موهون جدا بل مقطوع بفساده سيما بعد عدم امكان تحصيل القطع وعدم قيام دليل على الاكتفاء بالظن ومع الغض عن ذلك فبعد وجوب تحصيل العلم بالفراغ وكون الاحتياط طريقا الى العلم لانحصار الطريق فيه يجب البناء عليه ومعه يكون الاتيان بالاجزاء الدائرة بين الوجوب والندب مثلا واجبا فلا بد على القول باعتبار نية الوجه من ادائها على جهة الوجوب فلا حاجة الى التكرار وما قد يتخيل من اتفاق الاصحاب على عدم وجوب الاخذ بالاحتياط في جميع المقامات يعني مقام الجهل بالتكليف لا بجابي والتحري والشك في المكلف به ايجابا او منعا فكيف يمكن الالتزام في جميع مدفوع بالالتزام به في محل الاجماع فيتمسك فيه بالاصل والحاصل ان الامر دائر في المقام بين القول بسقوط التكليف من جهة الاصل والاخذ بالاحتياط فيما دل على خلافه الادلة الظنية في الجملة لاتفاق القائل باصالة الظن والقائل بالظنون المخصوصة عليه الا ان كون الاتفاق المذكور حجة شرعية محل تامل ومع المناقشة في كشفه عن قول الحجة كما لا يخفى على انهم انما قالوا به من جهة قيام الادلة عندهم على حجية ما سواه من وجوه الادلة فاذا فرض عدم قيام دليل عليه عندنا وعدم صحة ما ذكروه من الادلة فكيف يجعل الاتفاق المذكور دليلا على المنع مع اختلاف الحال اذ عدم حجيته مع قيام الدليل غير عدمها مع عدم قيامه وهو ظاهر والقول بان الاخذ بالاحتياط موجب للعسر والحرج محل منع كيف والعمل به متعين بالنسبة الى من لم يتمكن من الرجوع الى الطرق المقررة للاستنباط ولا الى عالم مستنبط للاحكام عن تلك الادلة اذا امكنه تحصيل الاحتياط في المسئلة كما فصل القول فيه في مباحث الاجتهاد والتقليد فلو كان ذلك حرجا منفيا في الشريعة لما وقع التكليف به ومع عدم تسليمه فالقول برفع العسر والحرج مط مبني على العمل باطلاق ما دل عليه من الادلة الشرعية وهو استناد الى الظن وقد يقال ان الرجوع الى الاصل في غير ما يمكن فيه تحصيل القطع ولو بمراعاة الاحتياط رجوع الى الظن ايضا فكيف يتجه الرجوع اليه في التخلص عن الاخذ بالظن ويدفعه ان الاخذ بالاصل ليس من جهة حصول الظن به اذ قد لا يحصل منه الظن في المقام وانما الاخذ به من جهة انسداد طريق الوصول الى التكليف عند العلم وعدم قيام دليل على الرجوع الى غيره فيندفع التكليف لانتفاء السبيل اليه فهو في الحقيقة رفع للتكليف لا اثبات له ومع ذلك فهو رجوع الى العلم نظرا الى الوجه المذكور دون الظن وبعد الغض عن ذلك فالملحوظ في المقام هو الايراد على الدليل المذكور والماخوذ فيه ابطال الرجوع الى الاصل من جهة ان فيه خروجا عما علم ثبوته في الدين وقد قررنا انه لا يلزم ذلك والقول بانه رجوع الى الظن على فرض تسليمه كلام اخر غير ماخوذ في الاحتجاج وبما قررنا يظهر الجواب عما قد يتوهم من انا ان سلمنا جواز الاحتياط في اعمال نفسه فلا يمكن جريانه بالنسبة الى بيان الحكم لغيره اذ من البين وجوب ذلك ايضا والاقتصار في ذلك على بيان الاحتياط من غير بيان الحكم مع طلب السائل لمعرفته بالحكم من الادلة الظنية مشكل على انه قد لا يتمكن من ذلك ايضا كما اذا دار مال بين يتيمين وغائبين او يتيم وغائب ونحو ذلك والسكوت عن التصحيح وترك التعرض له مشكل ايضا اذ قد يكون محرما باعثا على تلف مال اليتيم والغائب فان الالتزام بجميع ذلك في خصوص تلك المقامات لا يوجب الخروج عما يقطع به من التكليف المتعلق بها في الشريعة مما دلت عليه الضرورة ونحوها حسبما بني عليه تقرير الدليل المذكور نعم لو قرر الاحتجاج بنحو اخر امكن جريان الكلام المذكور وسنشير اليه ان شاء الله هذا وقد ذكر ايضا في المقام ايرادا على الدليل المذكور بان تسليم انسداد باب العلم غير مفيد في ثبوت المرام والانتقال الى الظن في تحصيل الاحكام لامكان الاقتصار على المعلوم مما دل عليه الضرورة والاجماع ونفي ما عداه بالاصل لا لافادته الظن بل لحكم العقل بانه لا يثبت علينا تكليف الا بالعلم او بظن قام عليه دليل علمي وفيما انتفى الامران يحكم العقل بفراغ الذمة قال ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فاذا لم يحصل العلم به على احد الوجوه وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فالامر سهل للحكم اذن بجواز تركه وان لم يكن

كان كالمحرم

كما هو سند والظاهر انه لا خلاف فيه ظهر

كان كالجهر بالتسمية او الاخفات بها في الصلوة الاخفاتية فانه مع وجوب اصل التسمية بالاجماع وقع الخلاف في تعيين احدى الكيفيتين وح نقول ان قضية حكم العقل هو البناء على التخيير لعدم ثبوت الخصوصية عندنا فلا حرج علينا في فعل شيء منهما الى ان يقوم دليل على التعيين قلت وانت خبير بانه ليس مبنى الاستدلال على الاستناد الى مجرد انسداد باب العلم حتى يورد عليه بان انسداد طريق العلم لا يوجب العمل بالظن بل اعتبر معه قيام الاجماع والضرورة على بقاء الدين والشريعة والمفروض في المقدمة الثانية بانسداد باب العلم بالاحكام على نحو يحصل به نظام الشريعة ويرتفع به القطع الحاصل من الاجماع والضرورة المفروضة سندا وقطعا وح بعد تسليم الانسداد وعدم التعرض لدفعه في المقام كيف يقابل ذلك بالاكتفاء بما دل عليه الضرورة والاجماع والرجوع فيما عداه الى الاصل والمفروض لزوم انهدام الشريعة مع الاقتصار على ذلك كما عرفت ويمكن ان يقال ان ذلك انما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل المذكور في تمام الجملة مط او فيما اذا كان اجزاء بعضها منوطا بالبعض مع تعين اجزائها وشرايطها على سبيل التفصيل اذ لا يصح الاقتصار على القدر المتيقن من الاجزاء لعدم العلم بكونه هو المكلف به ولا الحكم بسقوط الكل من جهة عدم تعين المكلف به لما فيه من الخروج عن ضرورة الدين واما ان قلنا بجريان الاصل فيها كما هو مختار البعض بناء على ان التكليف انما يتعلق بالمكلف بمقدار علمه ولا يتعلق بنا التكليف بالمجملات الا بمقدار ما وصل الينا من البيان فلا يجب علينا الا الاتيان بما يقضي به الادلة القاطعة من الاجزاء والشرايط اذ المفروض كون القطع هو الطريق في البيان وعدم ثبوت حصول البيان بغيره ولا قطع لنا بعد الاقتصار على ذلك بوجوب جزء او شرط اخر اذ لم يقم ضرورة ولا اجماع ونحوهما من الادلة القاطعة على اعتبار شيء مما وقع الخلاف فيه من الاجزاء والشرايط ولو في الجملة وما قد يقال من حصول القطع اجمالا بوجود اجزاء اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة بين السقوط بعد ملاحظة الحال في العبادات من الطهارة والصلوة والصوم والزكوة وغيرها ومع الغض عن ذلك وتسليم حصول علم اجمالي بذلك فانما المعلوم اعتبار جزء او شرط كذلك بحسب الواقع واما تعلق ذلك بنا مع عدم ظهور طريق اليه مما لم يقم عليه اجماع ولا غيره فاي مانع من نفيه بالقاعدة المذكورة وان علم كون الحكم الواقعي الاولي خلافه لو منع جريان اصالة البراءة مع العلم الاجمالي باشتغال الذمة بحسب الواقع اذا لم يكن هناك طريق الى بيانه قد يشكل الحال في المقام في القضاء والافتاء سيما في مسائل المعاملات لدوران الامر بين محذورين لكن الذي يقتضيه القاعدة المذكورة هو الحكم بعدم تعلق وجوب القضاء والافتاء بنا الا فيما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع اخذا بمقتضى القاعدة العقلية وليس في الالتزام به خروج عن مقتضى الادلة القاطعة القاضية بكوننا مكلفين فعلا باحكام الشريعة في الجملة فانها لا تفيد كوننا مكلفين الا بما علم بجميع التكاليف الواقعية وان كانت معلومة اجمالا حسبما مرت الاشارة اليه فظهر مما قررنا اندفاع ما يقال من ان الاقتصار على القدر المتيقن من التكليف لا يكفي في الخروج عن عهدة التكليف للقطع الاجمالي ببقاء تكاليف اخر غير ما يقطع به على جهة التفصيل نعم قد يشكل الحال في الطرق الواردة كاحكام الشكوك ونحوها مما يقطع بتعلق التكليف هناك على احد وجهين او وجوه ويمكن دفعه بناء على الوجه المذكور بالتزام التخيير فيها بعد العلم بتعلق التكليف في الجملة وعدم قيام دليل على التعيين حيث ان المقطوع به هو احد الوجهين او الوجوه فينقص في ثبوت التكليف بذلك المقدار ويتخير في ادائه بين ذينك الوجهين او الوجوه وبمثل يقال اذا دار الواجب من اصله بين امرين لا قطع باحدهما مع القطع بتعلق التكليف باحدهما كدوران الصلوة يوم الجمعة بين الظهر والجمعة لكن البناء على جريان الاصل في مثل ذلك بعيد جدا اذ كون الاتيان بكل منهما اداء للمامور به غير ظاهر بعد دوران التكليف هناك بين الامرين وكون القدر المعلوم من المكلف به هو احد الامرين لا انه تعلق هناك امر بالقدر الجامع بين الامرين ليكون الشك في الخصوصية قاضيا بدفعها بالاصل فيبقى التكليف بالمطلق هو القدر الثابت من المكلف به فالموافق للقاعدة ح هو البناء على تحصيل اليقين فيجب الاتيان بالفعلين ولا مانع من الالتزام بالاحتياط في مثل الصورة المفروضة ولا يقع ذلك الا في صورة نادرة ثم انا نقول انه لو قرر الاستدلال بنحو اخر بان يكون الاستناد فيه الى مجرد انسداد باب العلم بعد ثبوت التكليف في الجملة كان ما اورد من قيام ما ذكر من الاحتمال غير ناهض في هدم الاستدلال اذ نقول ح ان قضية حكم العقل بعد العلم بحصول التكليف في الجملة ولزوم الاتيان بالواجبات وترك المحرمات هو التمييز بين متعلق الوجوب وغيره ومتعلق المنع والاباحة ليتمكن من الامتثال بالفعل والترك لتوقف نفي الخوف من الضرر عليه كما انه يوجب النظر الى المعجزة بمجرد ادعاء النبوة لاحتمال كونه نبيا في الواقع وترتب الضرر على مخالفته الاجل وح نقول ان ثبوت الحكم يحتاج الى الدليل القاطع فكذا نفيه ايضا فنقول ان قضية انسداد باب العلم في المقام هو الرجوع الى الظن اذ هو الاقرب الى العلم مما ذكره من جواز ان يكون المرجع في الاثبات هو العلم ويحكم فيما عدا المعلوم وان كان مظنونا بالنفي لا وجه له اذ هو اخذ بالوهم وتنزل من العلم الى ما دونه بدرجات نعم ان قام الدليل عليه كان صح الايراد المذكور وح فابراز مجرد الاحتمال كما هو ظ كلام المورد غير كاف في المقام وان ادعى قيام الدليل عليه كان كما يومي اليه اخر كلامه ثم سيما اذا حصل الظن بخلافه اذ قضية التنزل من العلم هو الاخذ بما هو اقرب اليه في الاثبات والنفي من غير فرق وان ادعى الاجماع على اصالة البراءة حتى يعلم النقل فهو ايضا مما لا وجه له سيما في نحو ما ذكره من مسئلة الجهر والاخفات بعد العلم بوجوب احدى الكيفيتين اذ لا يبعد في مثله الحكم ح بوجوب التكرار كما نصوا عليه في صورة اشتباه الموضوع كالصلوة في الثوبين المشتبهين ودعوى الاجماع هنا على السقوط وعدم الرجوع الى الاحتياط جازفة بينة ومن غريب الكلام ما وقع في المقام عن بعض الاعلام حيث انه اورد على المورد المذكور في فرقه بين مسئلة غسل الجمعة ونحو الجهر والاخفات في جريان الاصل بانه ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بالاصل وان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا ينافي ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر يرتفع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب فلم يبق الا ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لمرامه من المثال هو ان يقال

كان العبارة كذا ان باب

المذكورة

صح

الجنس

في نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل برائة الذمة عن وجوب الاجتناب
وح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمناه من منع حصول الجزم او الظن باصل البرائة مع ورود الخبر الصحيح مما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية
والاخفات على ما فهمه الفاضل ان الكلام فيما كان الخبر الواحد الظني في مقابل اصل البرائة في غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع
والنوعين من الاخبار الواردة فيه مقابل اصل البرائة انتهى وانت خبير بما فيه اما اولا فبان اثبات الاستحباب بخصيصة الاصل مما لا غبار عليه فان مطلق
الرجحان على القدر المشترك بين الوجوب والندب معلوم بالاجماع والمنع من الترك منفي باصل البرائة فيلزم من الامرين ثبوت الاستحباب في الظ الشرع و
ليس ذلك من ترجيح احاديث الاستحباب بوجه لوضوح جريانه بعينه مع فرض انتفاء الحديث من الجانبين ومن جهة الاستحباب خاصة مع عدم قيام ما
دل على الوجوب بحجيته في المقام كما هو المفروض والحاصل انه مع اليقين بثبوت الرجحان والحكم بعدم المنع من الترك من جهة اصالة البرائة لا يبقى مجال
لانكار الاستحباب ودعوى كونه مبنيا على ترجيح اصل البرائة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن غير واضح كيف وقد نص المستدل اولا بكون
البناء على اصل البرائة ليس من جهة الظن بل من جهة قطع العقل بانه لا تكليف الا بعد البيان وقيام طريق للمكلف الى الوصول الى التكليف ومع ذلك كلام
اخر اشار اليه المورد ايضا وسيجيئ الكلام فيه انش وما يتخيل من ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل فلا بد يكون الرجحان في ضمن الوجوب بحسب الواقع فلا
يعقل بقائه بعد انتفاء فصله مدفوع بالفرق البين بين دفع الفصل في الواقع ونفي الحكم كما في نفي الوجوب والحكم بعدمه في الظ لعدم قيام دليل عليه كما في
المقام لوضوح قضاء الاول برفع الجنس الثابت به بخلاف الثاني ضرورة عدم الحكم هنا برفع حكم ثابت وانما المقصد عدم حصول المنع من الترك من اول
الامر الذي هو فصل للنوع الاخر اعني الاستحباب فبعد ثبوت الجنس بالاجماع ونفي الفصل المذكور بالاصل ثبت خصوص الاستحباب في الظ وليس رفع الفصل
بالاصل في الظ قاضيا بانتفاء الجنس الثابت بالدليل بل اقتضاء ما ذكرناه من الحكم بقيام الجنس في الظ بالفصل الاخر فيكون المستفاد منهما حصول النوع الاخر
في الظ نعم لو لم يكن هناك دليل على حصول الجنس امكن القول بنفيه ايض من جهة الاصل او لا لاقتضاء انتفاء الفصل المفروض نفيه ظاهرا والمفروض في المقام
خلاف ذلك لقيام الدليل القاطع على ثبوت الجنس فقوله اصل البرائة عن المنع من الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع امرا غير متجز اذ ليس ذلك مما ادعاه المورد
اصلا بل مراده اثبات الاستحباب في الظاهر وبيانه كون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا مع عدم المنع من الترك بحسب تكليفنا فالرجحان معلوم والمنع من الترك
في الظ منفي بحكم الاصل فيثبت بذلك الاستحباب في الظ وكيف يعقل القول بقضاء اصل البرائة بكون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا في الواقع مع عدم
المنع عن الترك ومن المعلوم عدم ارتباط اصل البرائة بالدلالة على الواقع وقد نص عليه المورد في كلامه فان قلت ان مقصود المورد هو العمل بالعلم وترك
الاخذ بالظن والوجه المذكور لا يفيد ظنا بثبوت الاستحباب فضلا عن العلم به فكيف يصح الحكم بثبوته قلت ليس مراد المورد الا البناء على العلم في اثبات
الحكم ودفع غير المقطوع به بالاصل لانتفاء الطريق اليه ولما كان الرجحان مقطوعا به في المقام حكم به ودفع الزائد بالاصل لعدم قيام دليل عليه فيكون الثابت
على المكلف في الظ الاستحباب قطعا وان لم يظن بحصوله واقعا فان دفع الحكم في الظ لانتفاء الطريق اليه لا يفيد نفي الحكم بحسب الواقع واذا كانت احدى
المقدمات مفيدة لثبوت الحكم في الظ كان الحكم الثابت من الجميع ظاهريا ومع الغض عما ذكرنا فلو سلم كون نفي الفصل الذي نريد دفعه بحسب الواقع
تم المقصد ايض فانه مع ارتفاعه كذلك وقيام الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع كما هو الواقع في المقام لا مجال للتامل في تحقق النوع المنتفي ...
ذلك الفصل كما في نسخ الوجوب اذا قام دليل على تحقق الرجحان اذ لا اشكال بل لا خلاف في الحكم بالاستحباب غاية الامر ان يكون المقام من قبيل ذلك ...
ان اصل البرائة بالنسبة الى الظ حجة نافية للحكم كما هو حال الخبر النافي للحكم اذا قام الدليل على حجيته ووجوب العمل به في الظ فكما انا اذا علمنا بالاجماع ...
الفعل ودل الخبر او الاية المفروض حجيته على عدم المنع من الترك حكمنا بحصول الاستحباب فكذا في المقام من غير فرق فيما نحن فيه بصدد من ثبوت الحكم بالنسبة الى الظ
وليس ذلك اثباتا للحكم بالاصل اذ ليس قضية الاصل هنا سوى عدم المنع من الترك وبملاحظته مع الرجحان المعلوم الثبوت من الخارج يثبت الاستحباب ولا
يعد ذلك من قبيل الاصول المثبتة قطعا كما لا يخفى ومن ذلك يظهر ما في قوله ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر والاخفات في التسمية اذ بعد تحقق جريان الاصل في غسل
الجمعة حسبما قررناه وعدم صحة جريانه بالنسبة الى الجهر والاخفات للعلم بثبوت احد التكليفين ومخالفة كل منهما للاصل من غير تفاوت بينهما في ذلك يتضح الفرق
بينهما كمال الوضوح ومع الغض عما ذكرناه وتسليم دوران الامر هناك ايض بين حكمين وجوديين فجعلهما من قبيل واحد غير متجه مع كون احد الحكمين في مسئلة
الجهر والاخفات اذ لا فرق بينهما في مخالفة الاصل بوجه من الوجوه واما ثانيا فبان ما ذكره من ان المثال المناسب لما رامه نجاسة عرق الجنب من الحرام محل مناقشة
اذ دفع وجوب الاجتناب في المقام بالاصل حسبما ذكره قاض بارتفاع جواز الاجتناب الحاصل في ضمنه على ما قرره من ارتفاع الجنس بارتفاع فصله واصل البرائة
من المنع من ترك الاجتناب لا يقتضي بكون جواز الاجتناب الثابت بالاجماع حاصلا في فصل الامر في ضمن الكراهة والاباحة فان اريد بالاصل المذكور رفع
المنع من ترك الاجتناب مع عدم الحكم بجواز الاجتناب فهو مخالف لما دل الاجماع عليه وان اريد به معه الحكم بجواز الاجتناب ايض فاي دليل قضى ببقائه على نحو ما
ذكره في مسئلة غسل الجمعة فغاية الامر دوران الاحتمال هناك بين الحكمين وهناك بين احكام ثلثة واما ثالثا فبان ما ذكره من ان الحكم بالرجحان القطعي اه غير
مستقيم اذ لا وجه لاعتبار الحكم القطعي في مقابلة اصالة البرائة وليس في كلام المورد ما يوهم ذلك اصلا وكيف يعقل مقابلة الاصل لما قام الاجماع على ثبوته
والحكم برجحانه عليه ودفعه وانما المقصد دفع المنع من الترك وان قام عليه دليل ظني فيكون اصل البرائة في مقابلة ذلك الدليل الظني كيف وعبارة المورد
صريحة في دفع اصالة البرائة للمنع من الترك والظ ان ما ذكره مبني على ما زعمه من كون دفع المنع من الترك بالاصل قاضيا برفع رجحان الفعل فيؤول الامر الى
مزاحمة اصالة البرائة للرجحان المقطوع به وقد عرفت ضعفه ولو صح ما ذكره لجرى ذلك بعينه في المثال الذي اورده ايض غاية الامر ان الجنس الحاصل في المقام
رجحان الفعل والحاصل هناك جوازه فيكون رفع المنع من الترك هناك في معنى رفع الجواز المعلوم الثبوت ايض ويكون ما دل على الجواز من الدليل القطعي مقابلا
باصالة البرائة دون الدليل الظني القاضي بوجوب الاجتناب وهو كلام ساقط جدا ولو تم لقضى بعدم جريان اصالة البرائة والاباحة في شيء من المقامات ثم ان

للفاضل المذكور

للفاضل المذكور ايرادات اخر على هذا الايراد احببنا ايراد جملة منها في المقام ونشير الى ما يرد عليها من الكلام حتى يتضح به حقيقة المرام منها انه منع جواز الاستناد
في دفع التكليف الى اصل البرائة وقوله ان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف اه ان اراد به الحكم القطعي فهو اول الكلام كما يعرف من ملاحظة ادلة اصل البرائة سيما
بعد ورود الشريعة والعلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية خصوصا بعد ورود مثل الخبر الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه سواء كان بذاته
مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والايات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم يبق بعد ورود الشرع ثم بعد
ورود خبر الواحد اذا حصل منه ظن اقوى ومنها قوله ويؤكده ان ما فيها عموما لا يفيد الا الظن بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية
ظواهر القران لما نحن فيه محل كلام لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فلا يفيد الا الظنون الحاصلة من الاخبار وقد مر الكلام في الاستدلال
بها ومنها ان قوله واما فيما لم يكن منه مندوحة عنه اه ان اراد به ان التخيير المفروض هو مفاد اصل البرائة فيقدم على الدليل الظني فهو فاسد اذ بعد تعارض
دليلي القولين لا شيء في مقابلة اصل البرائة حتى يقال انه ظن لا يعمل به بل يرجع الكلام الى جريان اصل البرائة فيما لا نص فيه وفي مقابله ادلة التوقف والاحتياط
والمورد ايضا لا يقول بذلك فانه لا يقول ببرائة الذمة عن مقتضى القولين جميعا لعدم ذلك مما لا مندوحة عنه والمستدل ايض لا يقول به لذهابه الى ترجيح
الظن وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بما اختاره من القولين ومع اختيار اي منهما يكون العمل به واجبا عليه فذلك مما لا ربط له باصل البرائة انتهى
ملخصا ويتوجه عليها اما على الاول فاولا بان منظور المورد هو المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن ووجوب الاخذ به لاحتمال الرجوع الى
البرائة وترك العمل بالظن نظرا الى حكم العقل اه وصحة المنع لا يتوقف على قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم بالواقع كيف ولو اراد ذلك لما ابدى الايراد
المذكور بصورة المنع ولو ادعى العلم بذلك فان ادعى كونه ضروريا عند العقل لزم ان يكون القول بحجية الظن عنده مصادما للضرورة وهو واضح الفساد
وان ادعى كونه نظريا كان الدليل المذكور وهو خلاف ما يعطيه كلام المورد اذ ليس بصدد المعارضة ولو اراد ذلك لكان اللازم عليه بيان ذلك حتى
يتم المعارضة مع انه لم يشر اليه في الايراد وثانيا نختار ان المراد بحكم العقل قطعه بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم لكن لا يريد به خصوص العلم بالواقع
بل ما يعم العلم به من الطريق المقرر للوصول الى الحكم وان لم يكن مفيدا للعلم بالواقع بل ولا الظن به ايض وقطع العقل ح بانتفاء التكليف لوضوح
قبح التكليف مع انتفاء طريق موصل اليه من العلم وما يقوم مقامه من الطرق المقررة ومحصل الايراد ح المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن
لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظرا الى قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الموصل اليه فكما ان انسداد سبيل العلم بالواقع الذي هو الطريق ...
اولا للوصول اليه قد يكون قاضيا بانفتاح سبيل اخر الى الواقع كما هو مقصد المستدل وذلك فيما اذا علم بقاء التكليف بعد حصول الانسداد كذا قد يكون قاضيا
بسقوط التكليف مع عدم العلم ببقائه نظرا الى انسداد الطريق اليه وقطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء الطريق اليه فظهر بما قررنا ان قطع العقل بانتفاء التكليف
مع انتفاء الطريق اليه انما يقتضي قطع العقل في المقام بانتفاء التكليف او كون الظن ح طريقا الى الواقع كما هو المبحوث عنه في المقام فما ذكره من ان حكم العقل بقاء
التكليف ح اول الكلام مشير به الى ان ذلك نفي لعين المدعى كما ترى والظ ان ما ذكره غير قابل للمنع فانه من الواضحات حسبما مر الكلام فيه كيف ولو لم يتم ما ذكره ولولا ذلك
القائل بحجية الظنون من الدليل المذكور وغيره مما احتجوا به على ذلك لمن قال بحجية الظن فمنع ذلك في المقام ليس في محله وكيف لا فرق في ذلك ما بعد ورود للقائل
الشرع وقبله فان عدم ثبوت التكليف من غير طريق للمكلف الى الوصول اليه امر عقلي لا يختلف الحال فيه قبل ورود الشرع وبعده وثالثا ان تسليم كون نفي التكليف
ح مظنونا كاف في مقام دفع الحجية وليس من قبيل الاستدلال بالظن على الظن ليدور بل دفع الظن بالظن وهو مما لا مانع منه فانه لو كان حجة لم يكن حجة لما
يستلزم وجوده عدمه فهو باطل وقد مر الكلام فيه واما على الثاني فبان كونها عموما لا يفيد الا الظن على فرض تسليمه كاف فيما هو مقصد المعترض من دفع
حجية الظن لما عرفت من جواز دفع الظن بالظن وايض لم يستند اليها المورد في مقام الاستدلال حتى يورد عليه بذلك وانما ذكره في مقام التأييد لا الاستدلال تتميما
ليتبين اعتضاد ما ادعاه من حكم العقل بالشواهد الشرعية ومن الواضح كفاية الدلالة الظنية في ذلك فلا وجه للايراد عليه بكونه ظنيا ودعوى كونها ظاهرة
في غير الفروع مما لا وجه لها كما مرت الاشارة اليه وما ذكره من منع شمول عموم ما دل على حجية القران لمحل الكلام غير متجه ايض وكانه اراد به منع شمول
ما دل على حجية الكتاب بالنسبة الى هذه الاعصار حسبما اشار اليه في محل اخر وهو مدفوع بما قرر في محله حتى ان الاجماع القائم على حجيته شامل لذلك ايض
كما ياتي الاشارة اليه انش ولو اراد بذلك المنع من الحجية بالنسبة الى خصوص محل الكلام نظرا الى حصول الخلاف المانع من قيام الاجماع على حجيته بحيث
يشمل المقام فهو موهون جدا لوضوح ان الاجماع القائم على حجية الكتاب لا ينافي الخلاف الواقع في المسائل التي دل بها الكتاب على حكمها فلا وجه للقول
بكون شمول الاجماع لما نحن فيه اول الكلام واما على الثالث فبان القول بكون التخيير المذكور مفاد اصل البرائة انما يصح بدفع خصوص كل من الوجهين بالاصل
حيث لم يقم عليه دليل قاطع ولما لم يكن هناك مندوحة من الاخذ باحدهما لقيام الدليل القاطع على وجوب احدهما نظرا الى اتفاق الفريقين عليه لزم
البناء على التخيير وح فليس التخيير المذكور مفاد اصل البرائة خاصة بل انما يجيء من جهة العلم بوجوب احدهما مع عدم ثبوت كل من الخصوصيتين لعدم قيام دليل
قاطع عليه فاصالة البرائة هنا دافعة لكل من الدليلين الظنيين سواء كانا متعادلين او كان احدهما راجحا على الاخر وانتفاء المندوحة انما يجيء من جهة قيام
الدليل القاطع على وجوب احدهما فلا مناص عن الاخذ باحدهما هذا على الوجهين في بيان مراده كما مرت الاشارة اليه والوجه الاخر ان يراد به دفع وجوب
كل من الجهر والاخفات بالاصل وان لم يمكن تركهما معا لعدم المندوحة عن فعل احدهما فلا يحكم اذن بوجوب شيء منهما والعلم الاجمالي بوجوب احدهما
غير مفيد لسقوطه عن المكلف بعد انتفاء التعيين فيكون مختارا في اداء اي من الكيفيتين ولا يرتبط ما اورد في المقام بالايراد المذكور على شيء من
التفسيرين وقد يبنى ايراده على ان مراد المورد بيان الحال في خصوص ما اذا تعارض دليل القولين وتعادلا من غير ظهور مرجح في البين حيث جعل
ذلك مما لا مندوحة عنه ولو كان دليل احدهما راجحا على الاخر لكان هو المظنون واللائق بمقابلة اصالة البرائة دون الاخر وان كان هناك مندوحة
عنه فانه يرجع الى اصل البرائة عما دل عليه الدليل الراجح فاورد عليه بما ذكرنا وانت خبير بان حمل العبارة المذكورة على ذلك بعيد جدا بل لا اشا...

فيها بذلك اصلا اذ لا اشتغال كلامه بفرض المسئلة في خصوص صورة المعارضة بين الدليلين فضلا عن اعتبار المكافئة بينهما وانما ذكر في
كلامه المعارضة بين القولين وعدم امكان ترك مقتضى الاحتمالين حيث انه لا مندوحة للمكلف عن اختيار احد الوجهين كيف وقد بنى المورد كلامه على
نفي حجية الظن وح فلا تفاوت بين حصول المعادلة بينهما في القوة والضعف وعدمها فانه انما يفرق بين الامرين في الادلة المعتبرة في الجملة دون ما لا عبرة
به مع الانتهاء فضلا عن المعارضة ثم انه لو سلم فرض المسئلة في صورة المعادلة بين دليلي القولين وعدم حصول مرجح لاحد الجانبين لم يقض ذلك
بانتفاء المندوحة في المقام بوجه من الوجوه اذ المفروض عدم حجية شيء من الظنين وكون وجودهما كعدمهما فكيف تنتفي المندوحة من جهتها وما ذكره من انه
لو كان احدهما ذا جهاة غير منجبر اذ مع كون الاصل رافعا للمظنون يكون رافعا لغيره بالاولى فكيف يجعل المرفوع بالاصل خصوص المظنون حتى يكون المندوحة
في المقام باخذ مقابله وان كان موهوما مخالفا للاصل كما هو المفروض في المثال وبالجملة ان بنا المورد على الاخذ بمقتضى الاصل في تحيره فالاصل اليقين به
سواء كان ما يقابله مظنونا اولا وانما فرض في المقام كونه رافعا للادلة الظنية حيث ان الكلام وقع في ذلك فلا يعقل ان يكون قوة احد الظنين في المقام وضعف
الاخر قاضيا بحصول المندوحة في الصورة المفروضة حتى يكون المرفوع بالاصل خصوص المظنون دون الاخر واما ما اورد به فوجوه احدها انه يمكن ترجيح البعض لكونه
المتيقن بعد فرض حجية الظن في الجملة ودوران الامر بينه وبين الاخذ بمطلق الظن وتوضيح ذلك انه بعدما ثبت بالمقدمات الثلث المذكورة حجية الظن في
الجملة لم يلزم من ذلك الا حجية بعض الظنون مما يكفي في معظم الاحكام بالقدر المذكور ولان المهملة في قوة الجزئية فان كانت الظنون متساوية في نظر العقل من
جميع الجهات لزم القول بحجية الجميع لامتناع الحكم بحجية بعض معين منها من دون مرجح باعث على التعيين او الحكم بحجية غير معين منها اذ لا يعقل الرجوع اليه
فيما هو الواجب من استنباط الاحكام واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك البعض
للحكم بالحجية دون الباقي فانه هو القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب
الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحجية دون البعض من غير ظهور مرجح عنده فيتعين عليه
الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فهو الحكم المذكور انما يجيء من جهة جهل العقل بالواقع واستخباره بان قضية الجهل المذكور هي
ترجيح الاخص في المقام عند دوران الامر بين الاخذ بها وبغيرها فكيف يسوغ ح للعقل تجويز الرجوع الى غير الظنون الخاصة مع كون تلك الظنون كافية
في استنباط الاحكام فان قلت ان القائل بحجية كل الظنون انما يقول بحجية الظنون الخاصة من حيث انها ظن لا لاجل خصوصيتها فتلك الحيثية جارية
في جميع الظنون والقائل بحجية تلك الظنون الخاصة من حيث انها ظن لم يقم على ذلك حجة قاطعة فلم يثبت اذن خصوصية في تلك الظنون حتى يؤثر حجيتها على
غيرها قلت ليس المقصود في المقام الاستناد في مقام الترجيح الى الدليل الدال على حجية الظنون الخاصة حتى يق بعدم ثبوت مرجح قطعي قاض بحجيتها بخصوصها او
عدم اتفاق الاقوال عليها كذلك بل المراد انه لما دار الامر في نظر العقل بعد العلم بحجية الظن على جهة الاجمال بمقتضى المقدمات الثلث المذكورة حيث انه لا يعلم
مناط وبها انا ذكرنا ان حجية الظنون الخاصة ثابتة على كل من الوجهين المذكورين فحكم العقل بحجيتها ليس من اجل قيام الحجة على حجيتها ابتداء حتى يقابل ذلك بعدم
نهوض دليل عليها كذلك بل من جهة جهله بعموم الحجية واختصاصها بالبعض بعد علمه بحجية الظن في الجملة فان قضية ذلك عدم ثبوت حجية ما يزيد على ذلك غاية لم
الحكم الا بالقدر الثابت على التقديرين اخذا باليقين وان احتمل ان يكون حجية ذلك البعض واقعا من جهة كونه مناطا لنعم الجميع او بملاحظة الخصوصية او مجرد الاحتمال
لا يؤثر شيئا في المقام ولا يجوز تعدي العقل في الحكم عن المقدار المذكور والحاصل ان جهله بالترجيح في المقام قاض بحكمه بترجيح ذلك البعض عند الدوران بينه
بين الكل دون حكمه بحجية الكل من جهة الترجيح بلا مرجح كما هو المدعى فظهر بما قررنا ان الحكم بترجيح البعض المذكور ليس من جهة الاتفاق عليه بخصوصه حتى
يقابل ذلك بمنع حصول الاتفاق على خصوص ظن خاص وانه لو سلم ذلك فالقدر المتفق عليه لا يكفي في استعلام الاحكام كما هو الحال في العلم فلا ابداء في المقام
باحد الوجهين المذكورين بين الاندفاع فان قلت ان الظنون الخاصة لا معيار لها حتى يؤخذ منها على مقتضى اليقين لحصول الاختلاف في خصوصياتها
ايض قلت يؤخذ ح باخص وجوهها مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الانتفاء على ما دونها بناء على ذلك فان اكتفي به في دفع الضرورة فلا
كلام والاخذ بالاخص بعده اخذا بمقتضى المقدمات المذكورة الى ان يندفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك لو فرض دوران الامر بين ظنين او ظنون
في مرتبة واحدة حكم بحجية الكل لانتفاء الترجيح ولا يقضي ذلك بحجية ما بعده من المراتب فان قلت انه لو تم ما ذكر فانما يتم مع معارضة الظن الخاص لغيره من
الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر عليه او مساواته له فلا يتم لدوران الامر بين الظنين فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه
الوجه المذكور بل مقتضى الدليل المذكور ح حجية الجميع لانتفاء الترجيح ح حسبما قرر في الاحتجاج فيعالج ح بما يقتضيه قواعد التعارض قلت لما لم يكن تلك الظنون
حجة مع الخلو عن المعارض على ما قرر انما مع وجود المعارض لا تكون حجة بطريق اولى فلا يعقل معارضتها لما هو حجة عندنا وانت خبير بانه يمكن ان يقلب ذلك ويق
انه مع التساوي او الترجيح يحكم بحجية الكل نظرا الى بطلان الترجيح بلا مرجح حسبما قرر في الدليل فيلزم القول بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى بل يتعين الاخذ بالوجه
المذكور دون عكسه فان قضية الدليل المذكور ثبوت الحجية في الصورة المفروضة بخلاف رفع الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يق به من جهة الاصل وانتفاء الدليل
على الحجية فيكون الثبوت مقدما على النفي هناك فينتفي القول بحجية الكل كما هو مقصود المستدل ثم ثانيها ان عدم قيام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون
لا يمنع من حصول الترجيح لاكتفائه بالادلة الظنية من غير ان يكون ذلك مستندا الى الظن في اثبات الظن كما قد يتوهم وتوضيح ذلك انه بعد قطع العقل بحجية
الظن في الجملة ودوران الحجية بين الظنون وكلها ان تساوي الكل بحسب الحجية في نظر العقل امكن الحكم بحجية الجميع لما عرفت من امتناع الحكم بعدم حجية شيء
منها وانتفاء الفائدة في الحكم بحجية بعض غير معين منها والحكم بحجية بعض معين منها ترجيح بلا مرجح فيتعين الحكم بحجية الجميع واما لو اختلفت الظنون بحسب القرب
من الحجية والبعد عنها في نظر العقل ودار الامر بين الحكم بحجية القريب او البعيد او هما معا فلا ريب ان الذي يقطع به العقل هو الحكم بالاول وابقاء الباقي على

ما يقتضيه

ما يقتضيه حكم العقل قبل ذلك فهو في الحقيقة استناد الى القطع دون الظن والحاصل ان الذي يحكم العقل بحجيته هو القدر المذكور ويبقى الباقي على مقتضى
حكم الاصل ثالثها ان مقتضى الدليل المذكور حجية كل ظن عدا ما قام دليل قطعي او منته الى القطع على عدم جواز الرجوع اليه وبالجملة ما قام دليل معتبر شرعا على
عدم جواز الاخذ به وح نقول انه اذا قام دليل ظني على تعيين الرجوع الى الظنون مخصوصة وعدم جواز الرجوع الى غيرها تعين الاخذ بها ولم يجز الرجوع الى ما
عداها اذ مع قيام الظن مقام العلم يكون الدليل الظني القائم على ذلك منزلا منزلة العلم بعدم جواز الرجوع الى سائر الظنون فمقتضى ما افاده الدليل المذكور
من حجية كل ظن عدا ما دل الدليل المعتبر شرعا على عدم جواز الرجوع اليه عدم جواز الرجوع ح الى سائر الظنون مما عدا الظنون الخاصة وليس ذلك ح من قبيل اثبات
الظن بالظن فلا يعتد به بل انما يكون كل من الاثبات والنفي بالعلم اذ المفروض العلم بقيام الظن مقام العلم عدا ما قام الدليل على خلافه فان قلت انه يقع التعارض
ح بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك لقضاء الاول بحجية الرجوع اليه ودفع الثاني له فلا بد ح من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين ولا القول
بسقوط الاول دائما قلت من البين انه لا مضادة بين الظنين المفروضين لاختلاف متعلقيهما اذ ما هو الملحوظ من صحة تعلق الظن بالحكم والظن بكونه مكلفا بعدم
الاعتداد بذلك الظن والاخذ به في اثبات الحكم فلا يعقل المعارضة بينهما ليحتاج الى الترجيح نعم قد يتوهم وقوع التعارض بين الدليل الدال على حجية الظن والظن
القاضي بعدم حجية الظن المفروض ويدفعه ان قضية الدليل الدال على حجية الظن هو حجية كل ظن لم يقم على عدم جواز الاخذ به دليل شرعي فاذا قام عليه دليل
شرعي كما هو المفروض لم يعارضه الدليل المذكور اصلا فان قلت ان قام هناك دليل علمي على عدم حجية بعض الظنون كان الحال على ما ذكرت واما مع قيام الدليل
الظني فانما يصح جعله مخرجا عن مقتضى القاعدة المذكورة اذا كانت حجيته معلومة وهو انما يبتني على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها اذ نسبتها
الى الظنين على نحو سواء فكما يكون الظن بعدم حجية ذلك الظن قاضيا بعدم جواز الاخذ به كذا يكون الظن المتعلق بثبوت الحكم في الواقع ايضا قاضيا بوجوب العمل
بمؤداه ومقتضى القاعدة المذكورة حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين لم يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقويهما والاخذ به في المقام على ما هو شأن الادلة
المتعارضة من غير ان يكون تقديم احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما زعمه المجيب لا يتصور تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة
في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة قاضية بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليه هو القاعدة المفروضة
فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها فقضى الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين في المقام قلت الحجة عندنا ح كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في
حجيتها شيئا واحدا وح فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم
حجية ذلك الظن فلا بد من تركه والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل ظن لم يقم دليل شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك
الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج بذلك عن الاندراج تحت الدليل المذكور فليس ذلك مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت
ان العقل كما يحكم بحجية الظن الاول لو لم يقم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الاخير كذلك وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل
الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين
بانفسهما على نحو سواء لكن يتعلق الظن الاول بحكم المسئلة في الواقع والظن الثاني بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مط لم يترك احد الظنين
ولا ريب اذن في لزوم ترك الثاني فانه في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مطلقا للظن المفروض وح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة
الدليل القطعي المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض
حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا معارضة فيه للدليل القاضي بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على
خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك الحكم دليلا على عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباط
به وانما يعارضه ظاهرا نفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة
في المقام هي نفس الظنين والدليل المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد نسبته اليهما بانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن حجة انما
بل الحجة نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية
الدليل القائم على حجية الظن الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين
حتى يؤخذ باقويهما كما لا يخفى على المتامل رابعها ان هناك ادلة خاصة قائمة على حجية الظنون المخصوصة على قدر ما يحصل به الكفاية في استنباط الاحكام
الشرعية وهي اما قطعية او منتهية الى القطع حسبما فصل القول فيها في الابواب المعدة لبيانها ونحن نحقق القول في ذلك في تلك المقامات ان شاء الله ولعلنا نشير الى
بعض منها في طي هذه المسئلة ايضا وح فلا اشكال في كونها حجة من الظنون فلا يثبت بالمقدمات الثلث المتقدمة ما يزيد على ذلك فطريق العلم بالاحكام
الواقعية وان كان منسدا في الغالب الا ان طريق العلم بتفريغ الذمة والمعرفة بالطرق المقررة في الشريعة للوصول الى الاحكام الشرعية غير منسد فيتعين
الاخذ به هذا وقد يقرر الدليل المذكور بنحو اخر بان يق انه لو لم يكن مطلق الظن بعد انسداد باب العلم حجة لزم احد امور ثلثة من التكليف بما لا يطاق و
الخروج من الدين والترجيح بلا مرجح وكل من اللوازم الثلثة بين البطلان واما الملازمة فلانه لا يخ الحال بعد انسداد باب العلم من وجوب تحصيل العلم ولو
بسلوك سبيل الاحتياط او ترك العمل بما لا علم به راسا او العمل ببعض الظنون دون بعض او الرجوع الى مطلق الظن عدا ما ثبت المنع منه من الظنون خاصة
فعلى الاول يلزم الاول اذ المفروض انسداد باب العلم في معظم الاحكام وعدم امكان مراعاة الاحتياط في كثير منها مضافا الى ذهاب المعظم الى عدم وجوب الاحتياط
مع ما في القول بوجوبه من العسر والحرج الشديد وعلى الثاني يلزم الثاني لخلو معظم الاحكام عن الادلة القطعية وعلى الثالث يلزم الثالث اذ لا ترجيح بين الظنون
لعدم قيام دليل قطعي على حجية ما يكفي به من الظنون في معرفة الاحكام والرجوع الى المرجح الظني في اثبات الظن حجية فيتعين الرابع وهو المدعى ويمكن الايراد عليه على
نحو ما مرت الاشارة اليه تارة بانا نلتزم وجوب تحصيل العلم بالواقع او بطريق دل الدليل القاطع على حجيته وفيما عدا ذلك يبنى على الاحتياط على حسب ما مر تفصيله

القول فيه فيما لا يمكن الاحتياط فيه اذ لم يعلم تعلق التكليف بنا في خصوص تلك المسئلة من اجماع او ضرورة وكان لنا مندوحة عنه يبنى على سقوط التكاليف لعدم ثبوت طريق موصل اليه بحسب الشرع وان علم ثبوت التكليف بالمسئلة لينا يبنى فيه بالتخيير بين الوجهين او الوجوه المحتملة في تعلق التكليف يعني انه يؤخذ بالقدر المتيقن ويدفع اعتبار ما زاد عليه لانتفاء الطريق اليه كما انا مع القول بنفي الدليل القاطع على طريق يعلم معه تفريغ الذمة نلتزم به بالنسبة الى من يكون في اطراف بلاد الاسلام اذا لم يتمكن من الوصول الى الطريق المقرر في الشريعة وتمكن من تحصيل طريق الاحتياط فانه يلزمه البناء على نحو ما اشرنا اليه تارة بالتزام سقوط التكليف فيما لا سبيل الى العلم به وقوله انه يلزم الخروج عن الدين قلنا انما هو على حسب ما مر تفصيل القول فيه واخرى بالتزام البناء على العمل ببعض الظنون وقوله يلزم الترجيح من دون مرجح قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يقم عندنا دليل قطعي او منته الى القطع على حجية جملة من الظنون كافية في دفع المحذور ومع الغض عنه فانما يلزم ذلك مع عدم الاكتفاء بالمرجح الظني ان قلنا بعدم حجية الظن المتعلق بحجية بعض الظنون دون بعض كلا الدعويين محل منع بل فاسد حسبما مر القول فيهما وايضا نقول انه ان اريد بالشرطية المذكورة لزوم احد الامور الثلثة على تقدير عدم حجية مطلق الظن بالواقع بعد انسداد طريق العلم به فالملازمة ممنوعة وما ذكر في بيانها غير كاف في اثباتها لامكان الرجوع الى الظن بما كلفنا به من غير ان يلزم شيء من المفاسد الثلثة وهو غير المدعى كما عرفت وان اريد به الاعم من الوجهين فهو مسلم ولا يفيد حجية الظن المتعلق بالواقع كما هو المدعى على ان التقرير المذكور لا يفي بوجوب الرجوع الى الظن بل غاية الامر دلالته على لزوم الرجوع الى ما عدا العلم ولو كان الرجوع الى تقليد الاموات مثلا فلا بد من اخذ فيه ما يفيد وجوب الاخذ بالظن حسبما اخذناه في التقرير المتقدم الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو غير جائز بديهة فالمقدم مثله بيان الملازمة انه مع عدم الاخذ بالمظنون لا بد من الاخذ بخلافه وهو الموهوم ومن البين ان المظنون راجح والموهوم مرجوح لتقومهما بذلك وهو ما ذكرناه من اللازم فان قلت انه انما يلزم ذلك اذا وجب الحكم باحد الجانبين واما مع عدمه فلا اذ قد لا يحكم اذن بشيء من الطرفين قلت مراده ان ترك الحكم به ح مرجوح ايضا في نظر العقل فانه مع رجحان جانب المظنون يكون الحكم به راجحا على نحو رجحان المحكوم به فيكون ترك الحكم ايضا مرجوحا كالحكم بخلاف ما ترجح عنده من المحكوم به وثانيا انه انما يمكن التوقف في الحكم والفتوى واما في العمل فلا وجه للتوقف اذ لا بد من الاخذ باحد الجانبين فاما ان يؤخذ بالجانب الراجح او المرجوح وبه يتم الاستدلال وقد اشار الى هذه الحجة في الاحكام في حجج القائل بحجية اخبار الاحاد وقال انه اما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معا او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني والثالث فتعين هو الرابع وهو المطلوب واشار اليه في النهاية ايضا في ذيل الحجة الاتية والجواب عنه المنع من بطلان التالي ودعوى البداهة فيه ممنوعة اذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط وهو مع كونه عملا بخلاف المظنون حسن عند العقل قطعا فليس مجرد العمل بخلاف المظنون مرجوحا عند العقل وقد يؤخذ فيه بالاصل نظرا الى توقف تعلق التكليف في نظر العقل باعلام المكلف وحيث لا علم فلا تكليف الا ان يثبت تمام غيره مقامه كيف ولو كان ترجيح المرجوح في العمل على الراجح المفروض بديهي البطلان لكانت المسئلة المفروضة ضرورية اذ المفروض فيها حصول الرجحان مع انها بالقطع ليست كذلك بل مجرد رجحان حصول التكليف في نظر العقل لا يقضي بوجوب الاخذ بمقتضاه والقطع بتحقق التكليف على حسبه كما زعمه المستدل اذا لم يقم هناك دليل قاطع على وجوبه كيف وهو اول الدعوى بل نقول ان رجحان حصول الحكم في الواقع لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه لامكان حصول التشريع في حسن الحكم او الظن بخلافه بل والقطع بانه فلا ملازمة بين الامرين فضلا عن القول بوجوب الحكم بذلك والقطع به كيف ويحتمل عند العقل حصول جهة الخطر في الاتيان بمقتضاه ويحتمل النص عليه من جهته ومعه لا يحكم العقل بجواز الاقدام عليه بمجرد الرجحان المفروض فظهر بذلك ان ما ذكره من كون الحكم بالراجح راجحا على نحو رجحان المحكوم به غير دليل فاسد فلا مرجوحية اذن لترك الحكم ولا للحكم بجواز كل من الفعل والترك فيما يصح فيه الامران نظرا الى عدم قيام دليل قاطع للعذر عليه كما انه اشار الى ذلك في الاحكام مشيرا الى دفع الحجة المذكورة قائلا بانه لا مانع من القول بانه لا يجب العمل ولا يجب الترك بل هو جائز الترك على انه لو تم الاحتجاج المذكور لقضى بحجية الظن مط من غير ان يصح اخراج شيء من الظنون عنها لعدم جواز الاستثناء من القواعد العقلية اذ بعد كون الاخذ بالمظنون راجحا وعدمه مرجوحا وكون ترجيح المرجوح قبيحا لا وجه للقول بعدم جواز الاخذ ببعض الظنون لصدق المقدمات المذكورة بالنسبة اليه قطعا فلا وجه لتخلف النتيجة مع ان من الظنون ما لا يجوز الاخذ به اجماعا بل ضرورة الا ان يقال ان قضية رجحان الشيء ان يكون الحكم به راجحا الا ان يقوم دليل على خلافه وهو مع عدم كونه بينا ولا مبينا غير ما بني عليه الاحتجاج المذكور اذ قد يقال انه بعد قيام الدليل على عدم حجية ذلك الظن لا يبقى هناك رجحان في نظر العقل وهو ايضا بين الفساد لوضوح عدم المنافاة بين الظن بحصول الشيء والعلم بعدم جواز الحكم بمقتضاه وقد يقرر الاحتجاج المذكور بنحو اخر بان يقال ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح اي قبيح قاض باستحقاق الذم عند العقل والفتوى والعمل بالمظنون راجح اي حسن يستحق به المدح عند العقل فلو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح القبيح على الحسن وهو قبيح ضرورة اما كون الفتوى والعمل بالموهوم قبيحا فلانه يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الحكم بالراجح والعمل به وانت خبير بان ما ذكر من كون الحكم والعمل بمطلق المظنون حسنا عند العقل هو عين المدعى فاخذه دليلا في المقام مصادرة الا ان يجعل المدعى حسنه في حكم الشرع والدليل على حسنه حكم العقل نظرا الى ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع وفيه ان الدعوى المذكورة ايضا في مرتبة المدعى في الخفاء والوضوح ح ان القائل بالملازمة بين الحكمين كما هو مبنى الاحتجاج بالعقل اذ لو ثبت عنده حسن العمل بالظن شرعا فلا يسلم استقلال العقل بادراك حسنه فكان اللازم ان يجعل الدليل الدال على ذلك دليلا على المط وليس في التقرير المذكور ما يفيد الاحتجاج عليه اذ ليس فيه سوى دعوى قبح الاول وحسن الثاني نعم علل قبح الاول بانه يشبه الكذب بل هو هو وهو على فرض تسليمه لا يستلزم حسن الحكم بالمظنون والعمل به لامكان قبح الامرين معا الا ان الوجه المذكور قاض بقبح الحكم بالمظنون ايضا لانه ايضا يشبه الكذب نظرا الى توقف الاخبار بالعلم بالمطابقة فغاية الفرق بين الامرين قوة احتمال عدم المطابقة في الاول وضعفه في الثاني وذلك لا يقضي بخروجه عن دائرة الكذب على تقدير عدم المطابقة ولا التجري على الكذب بالاتيان بما يحتمله لما فيه من انتفاء العلم بالحقيقة فالتقرير المذكور ليس على ما ينبغي وكانه مبني على وجوب الحكم والعمل باحد الجانبين حال انسداد باب العلم وان لم يؤخذ ذلك في الاحتجاج وقد اشير الى ذلك في الاستدلال الاتي في كلام المستدل لتقضيه البيان قبح الاخذ بالموهوم في العمل والفتوى دون المظنون والوجه فيه ما مر في الدليل المتقدم من كون تحصيل الواقع هو المناط في العمل والفتوى وحيث ان الطريق اليه هو العلم فبعد انسداد ذلك الطريق وبقاء وجوب الحكم والعمل لا بد من الاخذ

بالمظنون

بما هو الاقرب اليه اعني الطرف الراجح دون المرجوح فلذا يحكم العقل بحسن الاول وقبح الثاني فيكون الدليل على الدعوى المذكورة هي المقدمات الثلث المتقدمة من غير حاجة الى ضم الرابعة نظرا الى استقلال العقل بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح ويجري ذلك بالنسبة الى سائر الظنون وهذا كما ترى تقرير اخر للاحتجاج المذكور بجعل المقدمة الرابعة من الموصل الى الحكم بحجية مطلق الظن بناء على التقرير المذكور هو المقدمات المذكورة واما الحكم بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح الحاصل بملاحظة تلك المقدمات فهو مساق للمدعى او عينه كما عرفت وانت بعد ملاحظة ما بيناه تعرف ان المتيح في تقرير الاحتجاج هو ما ذكرناه دون التقرير المذكور فان الرجحانية والمرجوحية بالمعنى الذي ذكرناه بعد ضم المقدمات الثلث هو الموصل الى الرجحانية والمرجوحية بالمعنى الذي ذكره وايضا اذا ثبت ما ادعاه من حكم العقل بالحسن والقبح في المقام لكان مثبتا للمقصود من غير حاجة الى ضم قوله فلو لم يجب العمل بالظن الخ فيكون ما ذكره في المقام لغوا وانما ضم اليه من جهة ان العلامة ره و غيره اخذوه في الاحتجاج المذكور نقرر الاستدلال على حسب ما قرروه الا انهم لم يريدوا بالراجح والمرجوح ما فسره به بل ارادوا بهما ما قررناه فلا بد لهم من ضم المقدمة المذكورة بخلاف ما قرره اذ لا يتضح وجه لضم المقدمة المذكورة اصلا فهو ره مع تفسيره الرجحانية بما مر اورد الاحتجاج على نحو ما ذكروه ومن هنا الايراد المذكور هذا وقد ذكر الفاضل المتقدم بعد بيان الاحتجاج على الوجه المذكور ايرادا في المقام وهو انه انما يتم ما ذكر اذا ثبت وجوب الافتاء او العمل ولا دليل عليه من العقل ولا النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح واما وجوب الافتاء فلا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند العقل فقد ما يوجب القطع بالحكم والاجماع على وجوب الافتاء في المقام لمخالفة الاخباريين فيه حيث يذهبون الى وجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يوجب القطع واجاب عنه اولا بمنع وجوب العمل بالمقطوع به في الفروع وهو اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الايات ليست الا ظنونا لا حجية فيها قبل اثبات حجية الظن وثانيا بعد التسليم وجوب القطع فانما يعتبر ذلك في حال امكان تحصيله لا بعد انسداد سبيله كما هو الحال عندنا وثالثا ان العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع ولو تمسكوا في ذلك بالاخبار الدالة عليه عند فقد العلم فمع ان تلك الاخبار لا تفيد القطع لكونها من الاحاد معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج وعلى فرض ترجيح تلك الاخبار فلا ريب في كون رجحانها ظنيا فلا يتم في المقام ورابعا انه قد ينسد سبيل الاحتياط فلا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف في الفتوى كما لو دار المال بين شخصين يتيمين اذا كانا يتيمين اذ لا يقتضي الاحتياط اعطاءه احدهما دون الاخر ولا دليل قطعي ايضا على جواز السكوت وتركهما التعرض للحال والافتاء باحد الوجهين بعد استفراغ الوسع وحصول الظن فلعل الله سبحانه يؤاخذ على عدم الاعتناء وترك التعرض للفتوى لعدم قيام دليل قطعي على حرمة العمل بالظن بل ليس ما دل على حرمة العمل به من الادلة الظنية معادلة للضرر المظنون في تلك الحال اعني تعطيل امور المسلمين والزام العسر والحرج في الدين مع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل الا ملاحظة جانب الرجحان والمرجوحية من الطرفين والاخذ بما هو الاقوى منهما في نظر العقل والابعد عن ترتب الضرر حسبما مر من الاشارة اليه في الدليل المتقدم فالعاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار الترك والفعل في كل مقام ويأخذ بما هو الاقوى بعد ملاحظة الجهتين ولا يقتصر على ملاحظة احد الجانبين فان مجرد كون الاحتياط حسنا في نفسه لا ينفع في مقابلة حفظ النظام ورفع المنكر واقامة المعروف واعانة الملهوف ورفع العسر والحرج وحفظ النفوس والاموال عن التلف وعدم تعطيل الاحكام الى غير ذلك من الفوائد المترتبة على الفتوى فلا وجه لترجيح جانب الاحتياط بعد انسداد باب العلم في المسئلة وترك العمل بالظن الحاصل من الطرق الظنية بل لا بد في كل مقام من ملاحظة الترجيح والاخذ بالراجح غاية الامر ان يكون في الاحتياط احدى الجهات المحسنة وهذا هو السر في القول بالاخذ بالظن بعد انسداد سبيل العلم قلت ويرد عليه اما على ما ذكره اولا فبانه خارج عن قانون المناظرة لكونه منعا للمنع فان المورد المذكور بين توقف ما ذكره المستدل على ثبوت وجوب الافتاء والعمل اذ مع البناء على عدمه لا قاضي بلزوم الاخذ بالظن لامكان البناء على التوقف والاحتياط حسبما ذهب اليه الاخباريون في موارد الشبهة وانتفاء الدليل القاطع على حكم المسئلة وح اورد عليه بمنع المقدمة المذكورة حيث لم يثبتها المستدل ولم يقم عليها حجة بل لم يأخذها في الاحتجاج فمنع المنع المذكور مما لا وجه له لاكتفاء المورد في المقام بمجرد الاحتمال لما لم يسنده واما على ما ذكره ثانيا فبان القول بعدم وجوب تحصيل القطع بعد انسداد سبيل العلم لا يقضي باثبات المقدمة المذكورة لقيام الاحتمال المذكور فيما انسد فيه سبيل العلم كيف ومن البين انه بعد انسداد سبيل العلم لا يتصور التكليف بتحصيل العلم ومع ذلك ذهب الاخباريون في غير المعلومات الى وجوب التوقف والاحتياط نعم قد يريد بذلك انسداد سبيل العلم في معظم المسائل مع القطع ببقاء التكليف بعده فيثبت بذلك المقدمة الممنوعة حسبما ذكره في الدليل الاول حيث اثبت بها تين المقدمتين كون المكلف به هو العمل بغير العلم فح يرد عليه ما مر في الدليل المتقدم مع ان ذلك غير مأخوذ في هذا الاستدلال واما على ما ذكره ثالثا فبان عدم ثبوت دليل قاطع او منته الى القطع كاف في التوقف عن الفتوى فان الحكم بالشيء يحتاج الى الدليل لا التوقف عن الحكم سيما بعد حكم العقل والنقل بقبح الحكم من غير دليل وحرمة التشريع فاذا لم يثبت ح جواز العمل بمطلق الظن كان قضية ما ذكرناه التوقف عن الفتوى قطعا وحيث لم يقطع ح بجواز البناء على نفي التكليف تمسكا بالاصل كان اللازم في حكم العقل من جهة حصول الاطمينان بدفع الضرر هو الاخذ بالاحتياط نعم لو قام دليل قاطع على جواز الاخذ بغيره كان متبعا ولا كلام فيه واما مع عدم قيامه فلا حاجة في اثبات وجوب الاحتياط الى ما يزيد على ما قلنا واما على ما ذكره رابعا فبان ما ينسد فيه سبيل الاحتياط لا يجب فيه الحكم باحد الجانبين الا مع قيام الدليل على تعيين احد الوجهين بل لا بد مع عدم قيام الدليل كل من التوقف عن الفتوى وما ذكره من انه لا دليل قطعي ايضا على جواز السكوت الخ ان اراد انه يريد به عدم قيام الدليل القطعي من اول الامر على جواز السكوت وترك الحكم مع عدم قيام الدليل القاطع على احد الجانبين او عدم قيام الدليل القطعي عليه ح فهو ولو بعد ملاحظة عدم قيام الدليل القاطع على جواز الحكم بعد العلم ولا على عدم جوازه فان اراد الاول فمسلم ولا يلزم منه العلم بعدم جواز السكوت وترك الحكم وان اراد الثاني فهو مدفوع بما هو ظاهر عقلا ونقلا من عدم جواز الحكم بغير دليل فاذا فرض عدم قيام الدليل على جواز الحكم تعين البناء على المنع منه كان ذلك حكما قطعيا عند العقل بالنسبة الى من لم يقم دليل عنده نعم لو قام هناك دليل على وجوب الحكم دار الامر بين الحكم بالمظنون وغيره فذلك كلام اخر لا ربط له بما هو بصدده اذ كلامه المذكور مبني على الغض عن ذلك فحكمه بالتساوي بين الحكم وتركه في التوقف على قيام الدليل عليه ليس على ما ينبغي لوضوح الفرق بينهما على ما عرفت من عدم قيام الدليل على الحكم كاف في الحكم بالمنع منه حتى يقوم دليل على جوازه وان اشترك في لزوم تحصيل القطع في الجملة في الاقدام والاحجام وقوله مع عدم

دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل الخ اما انه به بملاحظة حال الرجحان في المرجوحية بالنظر الى الواقع او من جهة التكليف الظاهري بالنسبة الى جواز الاقدام على الفعل او الترك فان كان هو الاول فالاخذ بما هو الراجح غير لازم اذ قد يكون الراجح في نظر القاصر هو ترك الاخذ به وعدم اثبات الحكم بمجرد الرجحان الغير المانع من النقيض وان اراد الثاني فلا ريب ان ما يحكم به العقل بعد انسداد سبيل العلم وعدم قيام دليل على الاخذ بالظن هو التوقف في ترك الحكم كيف من الحكم على وجه الاجمال عدم جواز الحكم من غير دليل فاذا لم يقم دليل على جواز الركون الى الظن كان الحكم بمقتضاه محظورا وانما يصح الحكم به لو قام دليل على جواز الحكم بمقتضاه ومرجع اول الكلام بحجية استحسان العقل بملاحظة الجهة المرجحة للفعل او الترك لا يقطع عند المكلف في الاقدام على الحكم بعد ملاحظة ما هو معلوم اجمالا من المنع من الحكم بغير دليل فظهر بما قررنا انه مع الغض عن ثبوت وجوب الحكم في الصورة المفروضة عند الدوران بين الوجهين لا وجه للاحتجاج المذكور اصلا فانا اذا امر من اتمام الدليل مع ترك اخذه في المقام فنقول لنا ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الاحكام الواجبة والمحرمة او ما يستتبعها مظنة للضرر وكلما هو مظنة للضرر فتركه واجب فيكون عمل المجتهد بما ظنه واجبا والكبرى ظاهرة واما الصغرى فلان ظن وجوب شيء او حرمته فقد ظن ترتب العقاب على ترك الاول وفعل الثاني وهو مفاد ظن الضرر واورد عليه تارة بمنع الكبرى ودعوى الضرورة فيها غير ظاهرة غاية الامر ان يكون اولى رعاية للاحتياط ولو سلم ذلك فانما يسلم في الامور المتعلقة بالمعاش دون الامور المتعلقة بالمعاد اذ لا استقلال للعقل في ادراكها وتارة بمنع الصغرى فانه انما يترتب خوف الضرر على ذلك اذا ثبت نقل لوجوب نصب الله دليل على ما يتوجه الينا من التكليف واما مع البناء على وجوبه فلا وجه لترتب الضرر مع انتفائه كما هو المفروض واخرى بالنقض بخبر الفاسق بل الكافر اذا افاد الظن ولا يتم القول بالتزام التخصيص في ذلك نظرا الى خروج ما ذكر بالدليل فيبقى غيره تحت الاصل لعدم تطرق التخصيص في القواعد العقلية الثابتة بالادلة القطعية والجواب عن الاول ان وجوب دفع الضرر المظنون بل وما دونه من النظريات التي لا مجال لانكاره كيف وهو المبدأ في اثبات النبوات والتجسس عن الحق ولولاه لزم افحام النبي امرا بالنظر الى معجزته والتفصيل المذكور بين المضار الدنيوية والاخروية مما وهن الخيال اذ لا يعقل الفرق بينهما في ذلك بل المضار الاخروية اعظم في نظر العقل السليم لشدة خطره وعظم المثال فيه ودوامه وعدم تمكن المكلف في دفعه بعد خروج الامر من يده وعدم استقلال العقل في خصوصيتها لا يقتضي عدم ادراكه لما يتعلق بها ولو على سبيل الاجمال واجاب بعض الافاضل عن الثاني بان مراد المستدل انه اذا علم ثبوت التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة المكلف به في الظن وجب متابعته ولم يجز تركه فما ظنه حراما او واجبا يظن ان الله يؤاخذه على مخالفته فظن المؤاخذة فرض بوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من سند المنع مدفوع بان وجوب نصب الدلالة العقلية بالخصوص على الشارع ثم هو اول الكلام الا ترى ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله في نصب الامام ع لاجراء الاحكام واقامة الحدود ومع ذلك خفي عن الامة من جهة الظلمة فكما ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذا ظن المجتهد بقولهم وشرايعهم صار نائبا عن علمها وكما ان الامام يجب ان يكون عالما بجميع الاحكام مما يحتاج الامة اليها وان لم يكونوا محتاجين فعلا فكذا يجب على المجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر الطاقة لرفع احتياج الامة عند احتياجهم ولا ريب انه يكون تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مناب يقينه نعم لو فرض عدم حصول ظن المجتهد في مسئلة امر فيها ترجع الى اصل البراءة لا يقال انه يوجب على التقرير المذكور يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول لانا نقول انه يرجع الدليل الاول الى لزوم التكليف بما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم فما المناص في العمل والتخلص من لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة فلم لم تعمل به من اول الامر قلت انما لا نعمل به اولا لان الثابت من الادلة كون جواز العمل به متوقفا على اليأس عن الادلة بعد الفحص فكما يعتبر الفحص في اليأس عن الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فالحال في الظنون الغير المعلوم حجيتها بالخصوص اذا تعارضت او فقدت حال الظنون المعلوم حجيتها اذا تعارضت او فقدت فما يبنى عليه هناك من التوقف في الفتوى او الرجوع الى الاصل يبنى عليه هنا وكما لا يرجع هناك الى الاصل مع وجود الدليل وانتفاء المعارض كذا لا يرجع اليه هنا واجاب عن الثالث تارة بان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام واشتراط العدالة في الراوي ممنوع كيف لا وقد نص الشيخ ره بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه والمشهور بينهم ايضا جواز العمل بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن والحاصل انا لا نجوز العمل بخبر الفاسق لاجل عدم حصول الظن او لحصول الظن بعدمه لا من جهة كونه فاسقا وان حصل الظن به فمثل ذلك نقول لو اورد النقض بالقياس فيكون حجية العمل به من جهة عدم حصول الظن منه وذلك علة منع الشارع من العمل به لا انه لا يعمل به على فرض حصول الظن وتارة بان ما دل الدليل على عدم حجيته كخبر الفاسق والقياس انما يستثنى من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن حتى يرد التخصيص على القاعدة العقلية ليورد الاشكال المذكور بل انما يرد التخصيص على متعلق القاعدة المذكورة فيكون القاعدة العقلية متعلقة بالعام المخصوص وهي باقية على حالها كما كانت من غير ورود تخصيص عليها وذكر المجيب المذكور ان ما ذكره من الايراد وارد على الدليل الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد سبيل العلم فلا وجه لاستثناء الظن الحاصل من القياس مثلا واجاب عنه بوجوه احدها ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من الادلة المفيدة للعلم والظن المعلوم الحجية مع العلم ببقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة انه يدل على حجية الادلة الظنية دون مطلق الظن النفس الامري والاول مما يقبل للاستثناء اذ يصح ان يقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظنا الا الدال الفلاني وبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك الادلة لزم الاخذ بما هو اقوى نظرا الى ان الاضعف منهما فالمعتبر هو الظن الواقعي ويكون هو الاقوى ظنا والاضعف وهما فيؤخذ بالظن ويترك غيره ثانيها ان في مورد القياس ونحوه لم ينسد باب العلم بالنسبة الى ترك مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس فنقطع ان حكم الله غير مؤداه من حيث انه مؤداه وان لم نعلم انه ما هو فيرجع في تعيينه الى ساير الادلة وان كان مؤداه عين مؤدى ما هو المخالف للقياس في الحيثية ثالثها انه يمكن منع بقاء حرمة العمل بالقياس ونحوه في موضع لا سبيل الى الحكم الا به غاية ما يسلم قضاء الضرورة بعدم جواز الاخذ به مع حصول طريق اخر الى الحكم فلا نقض وان جنبتها جميع

ماذكر

كذا وجد بخطه والصواب
احد من الالفاظ المدار
المسند العهد

ماذكر محل نظر لا يكاد يصح شيء منها اما ما ذكره في جواب الايراد الثاني فيما ان المقدمتين المذكورتين لو نؤخذ في الحجة المذكورة حسبما عرفت فلا وجه لما ذكره لا يدفع الايراد بل يحققه ومع الغض عن ذلك فلو اخذتا في الاحتجاج وسلمها الخصم حصل منها القطع بتكليفه بالظن وحصول المؤاخذة مع ترك العمل بالمظنة بالمرة اذ المفروض القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظن فاي حاجة اذن الى ضم المقدمة المذكورة واي داع لاعتبار الظن بالضرر وحصول المؤاخذة مع المخالفة على ان ما ذكره من انحصار الطريق في الاخذ بالظن غير مبين في المقام الا ان يؤخذ فيه ما ذكر في الدليل الاول من المقدمتين الاخيرتين من كون الطريق الاولى الى الواقع هو العلم وكون الظن هو الاقرب اليه فينحصر الطريق في الاخذ به بعد انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف حسبما مر بيانه في الدليل الاول ويبقى الكلام في عموم حجية الظن ليشمل جميع افراده عدا ما خرج بالدليل اذ اقصى ما يفيده الوجه المذكور كون الظن دليلا في الجملة ويترتب الضرر على مخالفته كذلك واما ترتبه على مخالفة اي ظن كان فغير بين ولا مبين والعقل يحكم بعكسه نظرا لمضار الاخروية كما من دون قيام الحجة على الحجية فظن ترتب العقوبة على مخالفة مطلق الظن من دون قيام الحجة القاطعة لعذر المكلف لا وجه له وانما يتم ذلك بعد ملاحظة عدم الترجيح بين الظنون حسبما مرت الاشارة اليه فيرجع ذلك الى الدليل المتقدم فظهر بذلك فساد ما جعله فارقا بين هذا الدليل والدليل الاول من كون المناط في الانتقال الى الظن هناك بطلان تكليف ما لا يطاق وهنا دفع الضرر المظنون اذ قد عرفت ان حجية الظن بالحكم لا يقتضي ظن الضرر بمخالفته مع عدم قيام دليل قاطع لعذر المكلف والكلام في المقام انما وقع في الدليل ولو اريد اثباته بحجية الظن بالحكم لزم الدور ولو اخذ فيه المقدمتان المذكورتان كان الانتقال الى الظن من جهتهما دون ظن الضرر كما اشرنا اليه على ان الانتقال الى الظن في المقام لا يتصور مع قطع النظر عن لزوم تكليف ما لا يطاق كيف لو قيل بجوازه لجاز حصول القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظن مع كونه مكلفا بالعلم وعدم اكتفاء الشارع بغيره ومجرد الظن باداء التكليف بموافقة المظنون لا يكتفى به في الخروج عن عهدة التكليف الثابت بل لا يكون مثبتا للحجر بالمظنون مع عدم كونه قاطعا لعذر المكلف في عدم ثبوت التكليف عنده وقيام الحجة عليه في ثبات التكليف اذ لا ملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر مع مخالفة المظنون بعد ما قام الدليل على عدم تعلق التكليف قبل قيام الحجة على المكلف وحصول طريق له الى الوصول الى المكلف به وما ذكره جوابا عما اورده من امكان العمل باصل البراءة من اول الامر من انا انما لا نعمل به من اول الامر الى اخر ما ذكره مدفوع بان الحال وان كان على ما ذكره من عدم الرجوع الى اصل البراءة الا مع اليأس عن الادلة الاجتهادية والاضطرارية غير انه لا بد من ثبوت الادلة الاضطرارية ليمكن الرجوع اليها والاعتماد عليها واما مع عدم ثبوتها فلا وجه للاعتداد بها بل لا بد من الرجوع الى اصل البراءة فالظنون التي لا يعلم حجيتها بالخصوص ان ثبت حجيتها على جهة العموم فلا كلام في تقديمها على الاصل لكنها لو ثبت حجيتها بعد اذ يتوقف ثبوتها على عدم جواز الرجوع ح الى الاصل المذكور كما هو مبنى الاستدلال لمجرد احتمال حجيتها لا يقضي بالمنع من الرجوع الى الاصل اذ لا يثبت الحجة على المكلف بمجرد الاحتمال ولذا لا يدفع احتمال حصول التكليف بالاصل المذكور ولا يعقل فرق بين الاحتمال المتعلق بنفس التكليف والاحتمال المتعلق باثبات التكليف بمجرد الظن فكما ينهض الاصل حجة دافعة للاول الى ان يقوم دليل على ثبوت التكليف فكذا بالنسبة الى الثاني والقول بان حجية الاصل انما هي بالنسبة مع اليأس عن الادلة ولا باس مع وجود واحد من الظنون المفروضة مما يحتمل حجيته واضح الفساد فان المراد بالدليل هو القاطع لعذر المكلف ومجرد احتمال كونه مثبتا للتكليف غير قاطع لعذره كما انه لا يقطع عذره باحتمال ثبوت التكليف حسبما قررنا فيقوم الاصل حجة على دفع كل من الاحتمالين الى ان يقوم دليل على خلافه نعم لو قرر الايراد بان البناء على اصل البراءة في غير معلوم الحجية بالخصوص من الظنون المفروضة يوجب هدم الشريعة والخروج عن الدين لكان له وجه حسبما مر بيانه في تقرير الاستدلال الاول واما ما علل المنع به فانما لا يكاد يكون تصحيحه واما ما ذكره في الجواب عن الايراد الثالث ففيه ان ما ذكره اولا من منع مادة الانتقاض نحو ما هو جدا اذ عدم حجية جملة من الظنون في الشريعة ولو بالنسبة الى هذه الازمان مما قضى به اجماع الفرقة بل ضرورة المذهب كظن القياس والاستحسان ونحوهما ودعوى عدم حصول الظن منها مكابرة للوجدان نعم انما يتم ما ذكره بالنسبة الى خبر الفاسق مثلا بناء على الاكتفاء في حجية الخبر بظن الصدق كما هو المختار لما اختاره الاكتفاء به لا يتحقق معه النقض لوضوح ان مجرد الاحتمال غير كاف في حصول الانتقاض وما ذكره ثانيا فهو ايضا كما يقال بقاء الاشكال على حاله ولا ثمرة لاعتبار الاخراج عن الادلة المفيدة للظن اصلا وذلك لوضوح التزام اخراجها عما دل على حجية مطلق الظن ايضا فان مؤدى الادلة المذكورة حجية مطلق الظن بعد انسداد سبيل العلم والمفروض عدم حجية الظنون المفروضة فيكون مخرجة عن القاعدة المذكورة قطعا والقول بان الحجة مطلق الظن الحاصل عما سوى الادلة المفروضة فلا تخصيص في القاعدة لاختصاص الحكم بما عدا المذكور غير مفيد في المقام اذ لو كان ذلك كافيا في دفع الايراد كان جاريا في نفس الظن ايضا بان يقال الحجة بعد انسداد سبيل العلم هو ما عدا الظنون التي علم عدم حجيتها فاي فائدة في الخروج عن ظاهر ما يقتضيه تقرير الدليل وبنائه على الوجه المذكور ومع الغض عن ذلك نقول ان ما ذكره قيام الدليل على حجية الظن الحاصل من الادلة المفيدة للظن وح نورد التخصيص على متعلق الظن المفروض تخصيص في القاعدة العقلية انه من جهته [illegible] وورود التخصيص على حجية مطلق الظن اصلا نعم يمكن الجواب عن الايراد المذكور بانه بعد ما قام الدليل على عدم حجية الظن الحاصل من القياس ونحوه لا يجد الحق نوعا من الضرر عند مخالفته ليجب الاخذ بمقتضاه من جهة دفعه وذلك للعلم بعدم الاعتماد عليه في الشريعة بل منع الشارع عن الاخذ به فانما يترتب الضرر على الاخذ به بدون عدمه ويمكن الايراد عليه بان مدار الاحتجاج المذكور على كون الظن بالواقع قاضيا بظن الضرر مع مخالفة المظنون فاذا قيل بامكان التخلف وعدم حصول الظن مع حصول الظن بالحكم بطل الاحتجاج من اصله ويدفع بان مدار الاحتجاج على كون الظن بالواقع مقتضيا للظن بالضرر لولا قيام المانع منه فاذا قام الدليل على عدم حجية بعض الظنون كان ذلك مانعا من الظن بالضرر ومع عدمه فالظن بالضرر حاصل بعد حصول الظن بالتكليف فيه منع ظاهر اذ لا دليل على الدعوى المذكورة سيما بعد ملاحظة خلافه في عدة من الظنون وقيام بعض الوجوه المذكورة في عدة اخر منها بل نقول وجدانا قاضية بعدم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر مع عدم الاخذ به وقد مرت الاشارة الى ذلك ويأتي تتمة الكلام فيه ان شاء الله ثم ان ذلك ايراد اخر على الدليل المذكور ولا دخل له بالايراد المذكور وما ذكره من الجواب كاف في دفع هذا الايراد واما ما ذكره في الجواب عن تقرير الايراد المذكور على الدليل الاول ففيه ان ما ذكره ولا ان لهما المقدمتان المذكورة هو حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم دون الادلة الظنية ولو دلتا على حجيتها فانما هي من حيث افادتها الظن فيعود الايراد القول بها

وترتب

معادها حجية الادلة الظنية المفيدة للظن في نفسها مع قطع النظر عما يعارضها دون نفس المظنة الواقعية ومع الغض عن ذلك فاي فرق فيما ذكره بين دلالتها على حجية كل من الادلة الظنية وكل ظن من الظنون فانه بناء على ثبوت العموم بحكم العقل لا يصح ورود التخصيص عليه في شيء من الصورتين على ما تقرر عندهم من عدم جواز التخصيص في القواعد العقلية قوله الثالثة حكى فيها ايض عن بعض الاصحاب الى اخره شهرة الحكم بين الاصحاب تداوله بينهم وذهاب الاكثر اليه سواء كان القول الاخر نادرا او شايعا في الجملة ويعبر عنه بالاشهر وقد يطلق على مطلق تداول الحكم بينهم وذهاب كثير منهم اليه وان لم يبلغ الى حد الاكثرية ولذا يطلق المشهور على الحكمين المتقابلين كما يقال فيه قولان مشهوران والاغلب في اطلاق المشهور هو الوجه الاول وكان المقصود بها البحث في المقام وهي مراتب مختلفة في القوة والضعف نظرا الى فضيلة القائلين به وحذاقتهم في الفن ودخالة وكثرة القائلين به وشذوذ الاخر جدا وعدم بلوغها الى تلك الدرجة ثم انه قد يكون في مقابلة المشهور قول اخر وقد لا يعرف هناك قول بل يكون ترددا من الاخرين وتوقف فيه او سكوت منهم في الحكم ويندرج ح في الاجماع السكوتي وليس باجماع عندنا وقد لا يكون هناك تعرض من الباقين للحكم ليتبين خلافهم او وفاقهم ويندرج ح في عدم ظهور الخلاف فيكون من بعض صور المسئلة بل قد يستظهر عدم خلاف الباقين ايض فيكون من ظهور عدم الخلاف ويكون اجماعا ظنيا وهو ايض يندرج في الشهرة ولو حصل هناك اتفاق بين الاصحاب من دون كشفه عن قول المعصوم كما قد يتفق في بعض الاحيان فالظ ايض اندراجه في المشهور وقد يكون الشهرة في الرواية والمراد بها كثرة الرواة الناقلين لها او تداولها بين الاصحاب وذكرها في الكتب الكثيرة وان كانت روايته بطريق واحد وقد ينضم الى ذلك تلقيهم لها بالقبول ولا يستلزم اشتهار الرواية بذلك وما يقابلها بل قد يكون ذلك ايض مشهورا وفي مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها دلالة عليه وقد يجتمع الشهرتان في بعض الاحيان وليست الشهرة في الرواية مقصودة بالبحث في المقام بل المبحوث عنه هنا هو الشهرة في الفتوى والمشهور بين الاصحاب من قدمائهم ومتاخريهم بل لا خلاف يعرف فيه بينهم الا من عبر عنه الشهيد ببعض الاصحاب واستقربه عدم حجية الشهرة وعدم جواز الاتكال عليها بمجردها في اثبات الاحكام الشرعية والظ عدم حجيتها عند معظم العامة ايض ولذا لم يتداول عدها في عداد الادلة الشرعية في الكتب الاصولية ولا استندوا اليها في اثبات الاحكام في الكتب الاستدلالية بل لا زالوا يطلبون الدليل على الاحكام المشهورة ويناقشون في ادلتهم المذكورة ومن المثل السائر في الالسنة في مقام عدم الاعتداد بالشهرة رب مشهور لا اصل له نعم ربما استند اليها العلامة في المختلف في بعض المسائل على سبيل الندرة وليس ذلك اعتمادا منه على مجرد الشهرة بل لا يبعد ان يكون من قبيل ضم المؤيدات الى الادلة حسبما هو دينه في كتبه الاستدلالية كيف ولو كان ذلك حجة عنده لشاع ذلك عنه واشار اليه في كتبه الاصولية وتكرر استناده اليها في كتبه الاستدلالية وانما ظهر الخلاف فيه عن نادر من علمائنا مجهول عبر عنه الشهيد ببعض الاصحاب واستقربه لكن لم يحتج عليه في كتبه الاستدلالية نعم قد لا يكون مقصوده بالاستقراب حكما اذ لا يكون مقصود القائل ومقصوده الاستناد الى مجرد الشهرة بل المراد التمسك بالقطع بوجود المستند الشرعي من اتفاق الجماعة فيندرج الحكم مدار ذلك القطع كما هو الحال في الطرق المتقدمة في الاجماع فيكون مقصوده صحة التمسك به من جهة حصول ذلك القطع كما يومي اليه تعليله الاول وان لم يكن مفيدا للقطع او الظن بالواقع ويكون تعليله الثاني تاييدا له من جهة حصول الظن منها بطابقته الواقع بناء على عدم حجية مطلق الظن كما هو المقرر عندنا وبذلك يندفع التدافع المتخيل بين تعليليه حسبما اورده بعض الاجلة كما سيجيء الاشارة اليه انش وكيف كان فقد حكي اختيار ذلك عن المحقق الخوانساري وربما يعزى ذلك الى المص نظرا الى كلامه الاتي مع ما ذكره في الدليل الرابع على حجية اخبار الاحاد وهو بعيد عن مذاقه حسبما سياتي الكلام فيه انش وقد اختار بعض الافاضل من متاخري المتاخرين حجيتها اذا لم تخل عن حجة ولو رواية ضعيفة ونحوها فصارت الاقوال فيها اذن ثلثة والاقوى الاول ويدل عليه امور احدها الاصل فان اثبات الحجية يتوقف على قيام الدليل عليه وحيث لا دليل على صحة الرجوع اليها والحكم بمقتضاها حسبما تقرر من ضعف تمسك المجوز لم يجز التعويل عليها مضافا الى ان النواهي المتعلقة بالاخذ بالظنون شاملة لها من غير ريب فمع عدم قيام دليل على جواز الاتكال عليها لا يجوز الاخذ بها ثانيها ان المعلوم من حال الفقهاء قديما وحديثا اصولا وفروعا عدم الحكم بشيء بمجرد شهرته بين الاصحاب بل لا زالوا يطالبون بادلة المشهورات ويتوقفون عن الحكم حتى ينهض دليل عليها وذلك امر معلوم من ملاحظة تصانيفهم والتتبع في مناظراتهم واحتجاجاتهم قد استمرت عليه طريقتهم بحيث لا مجال لانكاره فصار ذلك اجماعا من الكل كيف ولو كانت الشهرة حجة عندهم لكانت من ابين الحجج واوضحها واظهر الادلة واكثرها واقلها مؤنة واسهلها وشاع الاحتجاج بها عندهم وكانت اكثر دورانا من ساير الحجج مع ان الامر بعكس ذلك فانا لم نجد احدا من المتقدمين والمتاخرين قد تمسك بها في مقام الاحتجاج على شيء من المطالب الا ما يوجد في بعض كلمات العلامة نادرة في شذوذ من المقامات عن التمسك بها وهو من قبيل ضم المؤيد الى الدليل على ما هو طريقته حسبما اشرنا اليه ويدل عليه ايض انهم لم يعدوها في الكتب الاصولية ولا ذكروها في عداد الحجج الشرعية كما عدوا الاجماع وغيره من الحجج الوفاقية والخلافية مع انها اولى بذلك لكثرة حصولها وسهولة تحصيلها فتحصل من جميع ما ذكرنا اتفاقهم من قديم الزمان الى الان على المنع من العمل بها والتعويل عليها والرجوع اليها فصار ذلك اجماعا من الكل وقد عرفت ان الاجماع من اقوى الحجج الشرعية نعم في المطالب التي يتسامح في ادلتها من السنن والاداب لا مانع من الرجوع اليها والاخذ بها بل ربما يوخذ فيها بفتوى الفقيه الواحد ايض حسبما فصل في محله ثالثها انها لو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة لوضوح قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وتقرير ذلك انه اما ان يقال بعدم حجية الشهرة مط او بحجيتها كك او بحجيتها في بعض المقامات دون البعض والاول هو المدعى والثاني بط لما فيه من التناقض نظرا الى قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة فلو اخذ بمقتضى الشهرة المتعلقة بالمسائل الفرعية لزم ترك الشهرة المتعلقة بعدم حجية الشهرة مع انها من اقوى الشهرات والثالث ترجيح من غير مرجح اذ لا مرجح بينها حتى يقال بحجية بعض الشهرات دون بعضها من دون قيام معارض يقاومها او يترجح عليها بادرة عليه ولا منع قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة مط وانما المسلم شهرة القول بعدم حجية الشهرة اذا خلا عن المستند ولو كان ضعيفا كرواية ضعيفة ونحوها واما اذا كان مستندا الى دليل ولو كان رواية ضعيفة فحصول الشهرة بعدم حجيتها غير واضح بل المشهور عندهم خلافه حيث انهم يعتمدون على الشهرة المقترنة بالرواية الضعيفة ويحكمون بمقتضاها فاقصى الامر ح عدم حجية الشهرة المجردة الخالية عن المستند لا مط وثانيا انا انما نقول

بحجية الشهرة

بحجية الشهرة فيما اذا لم يعارضها معارض اقوى على ما هو شان الحجج الظنية وح نقول ان الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة معارضة بالدليل القطعي القائم على حجية الظنون عند انسداد باب العلم على ما مر تقريره ومن البين ان الظن لا يقاوم القطع ومع الغض عنه فهناك ادلة ظنية قاضية بحجية الشهرة كما سنشير اليها ولا يقاومها الظن الحاصل من الشهرة فلا بد من تركها ومن ذلك يظهر ضعف النقض بالثاني فانا نقول بحجية الشهرة مط فيما لم يعارضها معارض اقوى لا مط وقد ظهر بذلك ايض اندفاع الحجتين الاوليين فان الاصل يخالف الدليل ومن البين ان القائل بحجية الشهرة يتمسك في ذلك بالدليل حسبما ياتي بيانه والاجماع المدعى لو سلم فانما يسلم في الشهرة المجردة دون المنضمة الى متمسك ولو كان ضعيفا حسبما اشرنا اليه وفي ذلك كله نظر ياتي تفصيل القول فيه انش حجة القول بحجيتها مط او فيما اذا لم تخل عن مستند اصلا ولو رواية ضعيفة لا يجوز التمسك بها بنفسها امور منها الوجهان المذكوران في كلام الشهيد والاول منهما ضعيف جدا حسبما قرره المص ومر الكلام فيه فالان نرجع الى الوجه الثاني والثاني مبني على قاعدة الظن والبناء على حجيته الا ما قام الدليل على خلافه وان لم ينهض عليه في الاحتجاج لوضوح ان مجرد حصول الظن او قوة الظن لا يقضي بجواز الاعتماد عليه ما لم يلاحظ معه اصالة حجية الظن ويمكن ارجاعها ايض الى بعض الوجوه الاتية كما سنشير اليه انش ومنها قيام الاتفاق على حجية جملة من الظنون مما هي اضعف من الظن الحاصل من الشهرة فطارده هو تقرير حجية الظن الحاصل من الشهرة بالاولى الا ترى انهم يقولون بحجية اخبار الاحاد مع ان فيها من جهات الوهن ما لا يحصى لابتناء الاحتجاج بها على معرفة احوال رواتها وتعيين الراوي المشترك ولا يكون شيء منها غالبا الا باعمال الظنون ضعيفة وامارات خفية وكذا الحال في تصحيح دلالتها ومعرفة مفاد الالفاظ الواردة فيها افرادا وتركيبا وكذا الحال في التعارض الحاصل بينها والحاصل ان جهات الظن فيها سندا ودلالة وعلاجا كثيرة جدا وكثير منها ظنون موهومة في الاغلب لا مناص لهم عن الاخذ بها والظن الحاصل من الشهرة اقوى بكثير من كثير منها ويرد عليه ان ما ذكره من قبيل القياس بالطريق الاولى المعبر عنه بالقياس الجلي وهو من قبيل القياسات العامية لا حجة فيه عندنا نعم ما كان منه من قبيل مفهوم الموافقة بحيث يندرج في الدلالات اللفظية كان خارجا عن القياس كان حجة وذلك غير حاصل في المقام اذ ليس هناك لفظ يدل على حجية ما ذكر من الظنون الموصوفة ليكون التعدي عنها الى ذلك منه جاريا مجرى دليل الالفاظ اقصى الامر ان يثبت حجيتها بالاجماع ونحوه فيكون التعدي عنها من قبيل القياس الجلي وقد يجاب عنه تارة بان الاجماع ونحوه وان لم يتضمنا لفظ الشارع صريحا الا انهما كاشفان عن قوله وليست حجيتهما عندنا الا من جهة الكشف عن قوله وهو الحجة في الحقيقة لا هما وح مالهما الى اللفظ فاذا كان الاصل المذكور مستفادا من اللفظ كان ما يلزمه كك وان لم يتعين ذلك اللفظ عندنا واخرى بان المناط في الرجوع الى الادلة الظنية وهو تحصيل الواقع على سبيل الظن بعد انسداد سبيل العلم به وبعد تنقيح المناط المذكور كما هو ظ عند العقل السليم يثبت في ذلك فيما نحن فيه بطريق الاولوية القطعية لحصول المناط هنا بالنحو الاقوى ومنها الروايات المستفيضة الدالة عليه الواردة من طرق العامة والخاصة مثل ما روي عنه من قوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله الحق مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة وغير ذلك وفي نهج البلاغة في كلام له للخوارج والزموا السواد الاعظم فان يد الله على الجماعة واياكم والفرقة فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب وما في مقبولة عمر بن حنظلة ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة بين رشده الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم الحديث في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور وقول الراوي فان كان الخبران عنكم مشهورين دلالة على كون المراد من المجمع عليه هو المشهور فلا يرد دلالة الرواية على حكم الاجماع دون الشهرة وما في مرفوعة زرارة قلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم الخ ومنها ان المعروف بينهم بل من المسلم عند المحققين بينهم حجية الخبر الضعيف المنضم الى الشهرة ومن البين عدم حجية الخبر الضعيف فلو كانت الشهرة ايض كك لم يصح الحكم المذكور لظهور ان انضمام غير الحجة الى مثله لا يجعل غير الحجة حجة كانضمام الخبر الضعيف الى الاخر فتعين ان يكون الشهرة هي الحجة حتى يكون انضمامها الى الخبر قاضيا بالحجية ومن هنا استشكل صاحب [illegible] في حجية الخبر المنجبر بالشهرة لو عمم عدم حجية الشهرة ايض نعم ان يجيء الحجية بعد انضمام احدهما بالاخر لكنه بعيد لا خطة الطريقة الجارية بين العلماء بها وحديثا مقطوع الفساد كما سيجيء بيانه في بحث اخبار الاحاد انش ولولا البناء على ما ذكرناه من حجية الشهرة لكان ما ذكره متينا متجها ولا محيص بعد ذلك عن الاعتراف بعدم حجية الرواية المنجبرة بالشهرة وهو يستلزم باختلال كثير من الاحكام الشرعية وهذه من الثمرة العظمى في القول بحجية الشهرة كما هو واضح لمن تدبرها فهذه الوجوه الدالة على حجية الشهرة مط واذا انضم اليها قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة المعراة عن المستند بالمرة ولو رواية ضعيفة قضى ذلك بخروج الشهرة المفروضة عن مقتضى دلالة الادلة المذكورة اما القياس الشهرة على فرض حجيتها كما هو مقتضى الادلة المذكورة حجة شرعية على عدم حجية ذلك النوع من الشهرة وهي اجلى منها فيقوى بمقتضاها اولا لانها لو كانت حجة مط لما كانت حجة كك نظرا الى حصول الشهرة المذكورة على نحو ما مر بيانه على ان الوجه الاخير لا يفيد الا حجية الشهرة المنضمة الى المستند ولو كان خبرا ضعيفا دون الشهرة المجردة اذ لا عمل عليها في المشهور فظهر بما قررنا ان ادلة القولين المذكورين والكل ضعيف اما [illegible] فيما بيانه في كلام المص وياتي تتمة الكلام فيه ايض انش واما الثاني فبناء في تفصيله من عدم صحة ما ادعوه من اصالة حجية الظن وعدم نهوض ما [illegible] من الادلة عليها واما الثالث فبان ما ذكر من دعوى الاولوية في المقام او من شيء ودعوى كونها منه حجة في الدلالة اللفظية بناء على كشف الاتفاق المذكور عن لفظ دال على الحكم فيكون من مفهوم الموافقة مقطوع الفساد كما يشهد به صريح العرف بعد عرض الواقع عليه على ان دعوى كشف الاجماع عن لفظ دال عليه [illegible] منع وانما يكشف الاجماع عن راي المعصوم والطريق الى معرفته غير منحصر في اللفظ حتى يستعلم من الاجماع على شيء صدور لفظ دال عليه ودعوى تنقيح المناط في حجية الظنون فيقطع معه بالاولوية ممنوعة اذ لم يقم عندنا دليل من عقل او نقل على كون الاحتجاج بالوجوه الظنية مبنيا على افادة المظنة وحدها منوطا بها وجودا وعدما من دون مدخلية التعبد في ذلك ومع قيام الاحتمال المذكور لا تتضح الدعوى المذكورة كيف وقيام الدليل على عدم حجية عدة من الظنيات مما قد يكون الظن الحاصل منها اقوى جدا من الظنون المعتبرة اقوى شاهد على خلافه ولو تمت تلك الدعوى لما كان هناك حاجة الى الاولوية اما

الرابع فبان الاخبار العامية مما لا حجية فيها مع انها ليست بتلك المكانة من الظهور وقد تداول عند العامة الاستناد اليها في حجية الاجماع فيمكن ان يكون ذلك هو المقصود منها فقد نسب الجماعة في بعض الروايات باهل الحق وان قلوا فلا يوافق المدعى ويمكن ان يحمل على ذلك ايضا ما في روايات النهج وقد يقال ان الظاهر منها الاتفاق فيما عدا الاحكام الشرعية فان قوله عم فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب يفيد ان تفرد الانسان في الامر مظنة لاستيلاء الشيطان كما ان تفرد الشاة مظنة لاستيلاء الذئب اذ لو كان باطلا لكان عين استيلاء الشيطان لا انه مظنة لحصوله بعد ذلك من جهة التفرد وقد يكون ذلك هو المقصود من الروايات العامية المتقدمة وما في المقبولة والمرفوعة مع الغض عن اسنادهما فالدلالة فيهما على المدعى فان في الاولى هو الاخذ بالخبر المجمع عليه كما هو صريح الرواية فلا دلالة فيهما على حكم الفتوى المشهورة ولو سلم كون المراد من المجمع عليه هو المشهور بقرينة ما بعده وكذا الحال في الثاني فان الموصول في قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك للعهد كما هو ظاهر العبارة بل صريحها بعد عرضهما على العرف فلا يعم غيره حتى يقال ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد سواء كانت الشهرة المذكورة فيهما شهرة في الرواية والفتوى او اعم منهما وما يقال ان التعليل المذكور في المقبولة من قوله عم فان المجمع عليه لا ريب فيه بعد تبيين كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور وما يعمه يفيد شمول الحكم لشهرة الفتوى ايضا ولو كانت خالية عن الرواية وفيه ايضا اشارة الى ان الباعث على نفي الريب انما هو الشهرة فلو كانت الرواية المنضمة اليها ضعيفة كانت الشهرة مجردة دون الرواية وفيه اولا ان كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور او ما يعمه غير ظاهر فان الاجماع هو الاتفاق دون مجرد الشهرة وامره ولا باخذه بالخبر المجمع عليه بين اصحابه وتركه للشاذ الذي ليس بمشهور عندهم لا يفيد ذلك اذ الاتفاق على احد الخبرين لا ينافي روايتهم للاخرى ايضا غاية الامر ان يكون الرواية شاذة غير مشهورة عندهم كما هو المفروض في الخبر وقوله عم بعد ذلك وانما الامور ثلثة بين رشده يفيد كون الاخذ بالمجمع عليه بين الرشد وهو يشير الى كون المراد بالاجماع الاتفاق المفيد للقطع دون مجرد الشهرة الباعثة على الظن وثانيا ان المقصود في الخبر المذكور بيان ما يترجح به احد الخبرين المتعارضين على الآخر فلا يبعد ان يكون المراد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه هو الخبر المجمع عليه ليكون اللام للعهد بل لا ينساق من سياق الخبر ما يزيد على ذلك ومجرد احتمال ارادة العموم بحيث يفيد نفي الريب من الفتوى المشهورة غير كاف في مقام الاستدلال ودعوى ظهورها في ذلك غير مسموعة مع عدم انه شاهد عليه بل مع عدم انفهامه منه بعد عرض العبارة على العرف و اما الروايات العامية فلا حجية فيها مع امكان المناقشة في دلالتها وعدم وضوح دلالتها وقد احتجوا بها على حجية الاجماع فيمكن ان يكون المراد بها المنع من مخالفة الاجماع وقد فسر بالجماعة في بعض الروايات باهل الحق وان قلوا ويمكن ان يحمل على ذلك ما في روايات النهج وقد يستظهر ورودها فيما عدا الاحكام الشرعية من مقاتلة فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب ان تفرد الانسان مظنة لاستيلاء الشيطان كما ان تفرد الغنم مظنة لاستيلاء الذئب وهذا مما لا ربط له بكون ما ذهب اليه الجمهور حقا وكون مخالفة المشهور باطلا وقد يحمل عليه الاخبار العامية ويشير اليه ذكره عم لبعض تلك الالفاظ المروية واما الخامس فبان ما يدل عليه عبارتهم هو حجية الخبر المنجبر بالشهرة دون الشهرة المنضمة الى الخبر كيف والاول هو الذي لهجت به السنتهم وجرت عليه عملهم والثاني مما لم يتفوه به احد منهم ولم يوجد في شيء من كلماتهم سوى شاذ منهم ممن مرت الاشارة اليه ومع ذلك لم نجد الجري عليه في مقام الاحتجاج من احد منهم ولو كان المناط في تلك حجية الشهرة عندهم لاشتهر منهم كما اشتهر تلك وما يتوهم من جهة القول بالتفصيل من ان الحجة في الحقيقة انما هي نفس الشهرة لا الرواية و انما ذكر الرواية حجة واسند اليها الحجية مسامحة تعويلا على الوضوح من الخارج والمقصود من ذكر الرواية حقيقة انما هو جعلها طريقة ووسيلة الى التخلص من الشهرة المانعة عن حجية الشهرة لعدم قيامها عليها لاختصاصها بالشهرة المجردة والا فليس الرواية هي الحجة بل انما الحجة هي الشهرة كما ترى بل ذلك مما يقطع بفساده بعد التتبع في كلماتهم وتعبيراتهم كيف ولو ارادوا ذلك لعبروا عنه في بعض الاحيان على الوجه المذكور ولم يتبين التزامهم للتعبير بذلك الوجه الموهم لخلاف مقصودهم بل القريح به ومع الغض عن ذلك فلو كانت الشهرة هي الحجة عندهم فاي مانع من حجيتها مع عدم علمنا بمستندها اللخبر الضعيف بل وعلمنا ضعفها لو اتفق فانه اذا كان المناط والملاك في الحجية هو نفس الشهرة دون غيرها لزم صحة الاستناد عليها مهما حصلت ان لم ينضم الرواية اليها كيف ومن الواضح عدم انضمام غير الحجة الى الحجة لا يوجب سقوط الحجة عن الحجية فهي مما حكموا به من عدم حجية الشهرة الخالية عن الخبر اقوى شاهد على عدم كون الشهرة هي الحجة عندهم فان قلت ان ذلك بعينه جار في الخبر ايضا فانهم لا يقولون بحجية الخبر الضعيف في نفسه كالشهرة الخالية عن الخبر قلت غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الحجة هو مجموع الامرين المنضمين من دون ان يقع بحجية كل منهما منفردا ولا مانع من التزامه وما اورد عليه من ان انضمام غير الحجة الى مثله لا يجعل غيره حجة مجمعا ومن شيء اذ من البين تقوية كل منهما بالآخر فلا مانع من بلوغهما بعد الانضمام الى درجة الحجية اذا قام الدليل عليه كان حسب ما فرض في المقام فلا داعي اذن الى التزام كون الحجة هي الشهرة ويشير اليه انه قد ينتهي الامر في انضمام الظنون بعضها الى البعض الى الوصول الى حد القطع فيكون حجة قطعا كما في الخبر المتواتر لحصول القطع هناك من تراكم الظنون الحاصل من الآحاد مع عدم بلوغ شيء من آحاده الى درجة الحجية مع ضعف دلالته فاي مانع منه في المقام ومع الغض عن ذلك نعم نقول ان الحجة عند اصحابنا هو الخبر الموثوق به المظنون الصحة والصدور من المعصوم واثبات حجيته يتوقف على قيام الدليل عليه وقد بين في محله والشهرة المفروضة من اسباب الوثوق والاعتماد فهي محققة للموضوع المفروض من غير ان يكون هي بنفسها حجة شرعية ولا يثبت بها اذن حكم شرعي حتى يتوقف على قيام الدليل على حجيته في الشرع بل الحاصل به حكم تاري اعني الاعتماد والوثوق بمضمون الخبر ولا يتعين القول بعكس ذلك بان يجعل الخبر محققا لموضوع ما هو الحجة من الشهرة حسب ما قد يتخيل في المقام اذ ذاك مع عدم مساعدة شيء من عباراتهم له بل صراحتها في خلافه مما يأبى عنه الجمع الساير بل الاعتبار الصحيح شاهد على ان وجدان الرواية الضعيفة لا مدخلية في كون الشهرة مثبتة للحكم موصلة الى الواقع فان الظن الحاصل منها يتحقق في الصورتين كما يشهد به الوجدان وانضمام الخبر اليها لا يوجب تزيد وثوقها لو لم يوجب هنا اذ مع عدم الاستناد الى الرواية الضعيفة يحتمل قوة وجود مستند واضح لهم حتى انه عند الجمهور عليه ومع استنادهم الى الرواية الضعيفة يظهر كون ذلك هو المستند فيضعف الظن المذكور وان امكن الذب عنه بان ضعف الرواية عندنا لا يستلزم ضعفها في الواقع فيستكشف من الشهرة المفروضة كونها معتبرة قابلة للتعويل والاعتماد الا ان ذلك لا يقتضي ترجيح الظن الحاصل منها في

الصورة على

الصورة على الظن الحاصل منها في الصورة الاخرى اقصى الامر مساواتها هذه الصورة للاخرى ان لم يرجح الاخرى عليها ادنى الامر في التفصيل بين الوجهين في الحجية وعدمها على التعبد المحض بعيد جدا مما لا وجه له اصلا وقد يجاب ايضا عن الايراد المتقدم عن صاحب المدارك ليدفع به الاحتجاج المذكور ربما يختار كون الحجة هي الرواية المنجبرة بالشهرة نظرا الى استفادته من اية النبأ لظهورها في جواز الاتكال على خبر الفاسق بعد التبين فان الله سبحانه لم يأمر بطرح الرواية الضعيفة بل امر فيها بالتثبت واستظهار الصدق فان ظهر عمل بها والا اطرحت ولا ريب ان الشهرة مما يحصل التثبت بها ويستظهر صدق الخبر معها واورد عليه بعض الافاضل بانه مبني على تعميم التبين لما للتبين الظني وهو منظور فيه اذ ليس معنى الغير الا انكشاف حقيقة الخبر وصدقه ولا يحصل ذلك الا بكونه حاصلا للعلم به والاصل بقاء هذا المعنى الى ان يظهر من اهل العرف خلافه بحيث يفهم شموله للظن الحاصل من نحو الشهرة بل الظاهر منهم خلافه والموافقة لمفهوم اللغة وسنذكر فيه تأمل يجيء تفصيل القول فيه في بحث الاخبار انشاء الله ثم انه ذكر الفاضل المذكور انا لو سلمنا تعميم التبين للظن ايضا حتى يشمل التبين الحاصل بالشهرة كانت الاية الشريفة ظاهرة في حجية الشهرة بنفسها مطلقا سواء كانت هناك رواية ام لا فيكون ذلك اذن دليلا آخر على حجيتها لقوة ظهور الاية في ان الاعتماد في الحكم بسبب كون الخبر في الحقيقة انما هو على التبين دون الخبر فليس مناط العمل بالخبر بعد التبين الا من حيث كونه الكاشف عن صدقه والدليل عليه فتكون الشهرة هي الحجة على اثبات مضمونه وذلك قاض بحجية الشهرة مطلقا ولو خلت عن الرواية اذ المفروض انها المناط في العمل وانها المبين للواقع والكاشف عن الحق والاعتبار القاطع شاهد على ان الرواية لا مدخل لها في وصف كون الشهرة مبينة ولا في مناط العمل بها بعد حصول البيان من جهتها اذ كان لا الرواية الضعيفة بنفسها لا يحصل لها الا التردد بين احتمالي الصدق والكذب لو لم يرجح الاول رجحانا ضعيفا هو غير معتبر في نظر الشارع اذ وجود ذلك الرجحان كعدمه واحتمال صدقها وكذبها متساويان في حكم الشارع فاذا صلحت الشهرة ان تكون دليلا على ترجيح احد الجانبين والحكم باحد الاحتمالين صح كونها دليلا على تعيين احد الاحتمالين القائمين كذلك في كل مسألة سواء كانت هناك رواية او لا لما عرفت من ان الدليل الباعث على تعيين احد الاحتمالين انما هو الشهرة دون الخبر لكون الاحتمالين على حالهما قبل ورود الخبر وبعده فدلت الاية الشريفة ح على حجية الشهرة دون الخبر المنجبر بها قلت لو تم ما ذكره لكانت الاية الشريفة دليلا على حجية الظن مطلقا من غير اختصاص لها بالشهرة لكنك بعد التامل فيما قررناه خبير بضعفه فان حصول الظن بصدق الخبر والوثوق به غير حصول الظن بالحكم ابتداء من غير ان يكون هناك خبر يوثق به وما يستفاد من الاية الشريفة بناء على ما ذكره هو حجية الخبر الموثوق به وان كان الوثوق به من جهة الشهرة ولا يفيد ذلك جواز الاتكال على الشهرة من حيث كشفها عن الواقع ودلالتها عليه بل انما يدل على الاتكال عليها من حيث كونها محققة لموضوع الدليل اعني الخبر الموثوق به ولا اشعار في ذلك بحجية الشهرة في اثبات الاحكام الشرعية اصلا فكون الخبر الضعيف مع قطع النظر عن الشهرة المفروضة محتملا للامرين من غير ان ينهض حجة لاثبات احد الجانبين لا ينافي كونه حجة بعد انضمام الشهرة اليه من جهة حصول الوثوق به بعد انضمامها اليه ولا يستدعي ذلك كون الشهرة بنفسها حجة مع قطع النظر عن الخبر المفروض فهي نظير بذلك ملاحظة القراين المنضمة الى المجاز القاضية بحصول الظن بالصرف او تعيين خصوص المراد من بين المعاني المجازية فانه يصح الاتكال عليها قطعا في فهم المراد واثبات الحكم الشرعي من جهتها مع انه لو قامت تلك القرينة على ثبوت الحكم من غير حصول لفظ في المقام لم يكن حجة مع جهالة الكلام المذكور فيه بعينه والحاصل ان في المقام امرين احدهما كون الشهرة قاضية بالوثوق بالخبر وقوة الظن بصدقه وثانيهما كون الخبر الموثوق به والمعتمد عليه بحسب العادة حجة في الشريعة ولا ريب ان الاول لا يتوقف على قيام دليل شرعي عليه فان الوثوق والاعتماد على الخبر امر وجداني حاصل من ملاحظة القراين والامارات كما انه لا ريب في توقف الثاني على قيام الدليل الشرعي عليه لكونه حكما شرعيا متوقفا على دليل واضح نقول ان الوثوق والاعتماد العرفي حاصل بالخبر المنجبر بالشهرة قطعا كما يشهد به الوجدان من غير حاجة الى قيام الدليل شرعا واما كونه حجة فلظاهر الاية الشريفة بعد حملها على الوجه المذكور وما استفيد من الاية بناء على حملها على ما ذكره لا وجه له اصلا فان الشهرة اذن شرط في قبول الخبر لا انها هي المثبتة للحكم نظير عدالة الراوي من غير فرق وان كانت الشهرة مع قطع النظر عن افادتها الوثوق بالخبر مفيدة للظن بثبوت الحكم الا ان تلك الحيثية غير معتبرة ولا دلالة فيما ذكره من الوجه على الاعتماد عليه من تلك الجهة اصلا فان غاية ما يدل عليه هو الاعتماد على الخبر من جهة الوثوق به نظرا الى اعتضاده بالشهرة فيقوم الشهرة مقام عدالة الراوي في افادة الوثوق بالخبر والفرق بين الوجهين ظ لا يخفى ومقصود المستدل حجيتها من الجهة الثانية وهو محل منع كما بيناه اذ لا ملازمة بين الامرين بل لا اشعار على حجية الثاني شرعا على كون الحجة في الحقيقة هي الجهة الباعثة على الوثوق سفلا الامن دون اعتبار لكون الوثوق حاصلا بالخبر وكون الحكم مستفادا منه ودعوى ذلك في المقام مجازفة بينة حسب ما بيناه ان الحجة هي الروايات المنضمة الى الشهرة نظرا الى حصول الوثوق بها من جهة انضمامها اليها كما تدل عليه الاية الشريفة ويفيده صريح كلماتهم حسب ما قررناه الا ان يكون الحجة مجموع الامرين ولا ما ذام المستدل من عكسه بان تكون الشهرة بنفسها حجة لكن مع انضمامها الى الرواية ونحوها على ان الاحتمال كاف في مقام دفع الاستدلال وعدم حجية الروايات الضعيفة في نفسها مع عدم انضمامها لا يدفع كما انه لا يدفع الاستناد اليها عند المفصل عدم حجية الشهرة بنفسها مع عدم انضمام الخبر اليها فظهر بما قررنا ضعف القولين المذكورين لاشتراكهما في الدليل وزيد القول الثاني ضعفا ان ما ذكر تكملة لبيان التفصيل من خروج الشهرة المجردة عن المستند عن مقتضى الادلة المذكورة نظرا الى قيام الشهرة على عدم حجيتها الى آخر ما ذكره غير متجه اما اولا فلما قرره المستدل المذكور وغيره من المعتمدين في القاعدة المذكورة بكون المخرج عنها هو الدليل القاطع القاضي بعدم حجية بعض الظنون الخاصة كظن القياس اذ مجرد الدليل الظني لا يقاوم الدليل القاطع المذكور حتى يكون مخرجا عنه وما ذكره من الوجه الآخر من انها لو كانت حجة لما كانت حجة مدفوع ايضا بان الشهرة من الادلة الظنية ومجرد قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة الخالية عن المستند لا يقضي بعدم حجية الشهرة فانه انما يتم ذلك لو لم يعارض الشهرة المذكورة دليل اقوى ومن البين ان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته دليل قطعي فلا يقاوم الشهرة المدعاة فهذه الشهرة من حيث الحجية مستندة الى الدليل المذكور متوقفة عليه لكنها بحسب المفاد معارضة له لانها على عدم حجية الظن المفروض فيسقط ايضا عن الحجية اذ ليس مفاد تلك الدليل الا الاخذ باقوى الظنون فلا يفيد الا العمل بالثاني وان في ذلك نظر بعين وجه ما قررناه سابقا في الايراد على الدليل العقلي المذكور من ان قيام الدليل الظني على عدم حجية بعض الظنون كان في اخراجه عن القاعدة المذكورة لكن

مفصلاً

الظاهر مكون

المرسل

المستدل لا يقول بذلك ومن الغريب ان الفاضل المذكور مع ابائه عن ذلك كما اشار اليه في تقريره لذلك الدليل التزم به في المقام واما ثانيا فلان الشهرة
كما قامت على عدم حجية الشهرة المعراة عن المستند كذا قامت على عدم حجية غيرها اذ لم ير منهم من عدها من الادلة ولو في الجملة واسند اليها في المسائل الشرعية
او ذكرها في عداد الادلة الشرعية في الكتب الاصولية حتى انهم لم يذكروا ولم يعنونوا في كتب الاصول ولا اشاروا فيه الى وفاق وخلاف نعم اشار اليه شذوذ منهم
كما عرفت وهم لم يفرقوا بين الصورتين ثم ان ما قرره الفاضل المفصل في بعض ما في الدرة من المسائل في التفصيل المذكور ومال الى اختيار حجيتها على الاطلاق
قال ويختلج كثيرا بالبال ان لو اطمأن في الحال بحجية الشهرة مط ولو خلت عن الرواية اصلا وذلك ان المانع الحاجز عن حجيتها ليس الا الشهرة وحجيتها انما
يكون لو لم يظهر دليلها واما لو ظهر وظهر في النظر ضعفها فليس بحجة ظاهرة وهذه الشهرة الحاجزة قد ظهر لنا دليلها من كلماتهم فبين من احتج منهم على عدم
حجيتها بمثل ما ذكره صاحب المعالم وقد ظهر لك ما فيه وبين من اعتذر منهم بانه رب مشهور لا اصل له ويرجع حاصله الى تخلف الشهرة عن الصواب في بعض
الاحيان وهذا اضعف من سابقه اذ لا يخرج جميع الادلة الشرعية الظنية عن الحجية وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لو علم انحصار دليل المشهور في الوجه الفاسد فان
حكم الجمهور بمقتضى الفاسد لا يوجب ظننا بصحته بعد ظهور فساده واما ثانيا فلما ذكرنا وتوضيح المقام ان متمسكهم في الحكم اما ان يكون معلوما لنا او
مجهولا وعلى الاول فاما ان نعلم انحصاره فيما نعلم او يحتمل وجود متمسك اخر لهم ايضا وعلى التقديرين فاما ان يكون الدليل المنقول الينا صحيحا عندنا او
ضعيفا ومع ضعفه اما ان يكون معلوم الفساد بالنظر الى الواقع او يكون فاسدا بالنسبة الينا وان احتملنا صحته واقعا كالخبر الضعيف لاحتمال صحته
في الواقع وان لم يجز لنا التمسك به في نفسه ولا مانع من الاستناد الى الشهرة في شيء من الوجوه المذكورة على القول بحجيتها عدا صورة واحدة وهي ما اذا علم
انحصاره فيما علم فساده واقعا وكذا اذا ظن انحصاره فيه او علم انحصاره في مظنون الفساد كلا او ظن انحصاره فيه اذا لم يرجح عليه الظن الحاصل من الشهرة بصحة
المستند واما باقي الصور فلا وجه لانكار حجيتها الا فيما زعمه المفصل من الشهرة الخالية عن المستند ويحتمل الحاق الشهرة التي يكون الموجود من مستندها
ضعيفا مع العلم بوجود مستند اخر لهم لا نعرفه واحتماله واما ما نحن فيه فمن البين ان الاوائل لم يذكروا لعدم الاتكال على الشهرة مستندا بل ليس للمسئلة
عنوان في كلماتهم وانما يعرف مذهبهم فيها من عدم ذكرهم لها في عداد الادلة وعدم استنادهم اليها اصلا في اثبات الاحكام الشرعية في الكتب الاستدلالية
بل حصر جماعة منهم الادلة في غيرها وانما تصدى الشهيد لعنوان المسئلة وتبعه المص وبعض من تاخر عنه ولم يتعرض المص للاحتجاج على نفي حجيتها وانما
تعرض للايراد على ما احتج به الشهيد لحجيتها فدعوى العلم باستناد الجماعة وحصره فيما ذكره غريب جدا ولو سلم ذكر الدليل المذكور في كلام جماعة منهم
فمن اين يعلم او يظن حصر الدليل في ذلك كيف ولو بنى على عدم حجية مثل هذه الشهرة القوية القريبة من الاجماع لو قطعنا النظر عن كون المسئلة اجماعيا بمجرد
ضعف ما ذكر من التعليلات في كلام بعض المتاخرين والمعاصرين لكان اكثر الشهرات ضعيفة مطرودة ولكان ذلك اذن تفصيل اخر في المسئلة غير التفصيل
الاول ويظهر ضعفه بما قررناه فلا حاجة الى تطويل الكلام فيه قوله ولقوة الظن في جانب الشهرة اه اورد عليه بان بين تعليليه تدافعا فان الاول
يقتضي العلم والثاني صريح في الظن واجيب عنه بان كون احد الدليلين مفيدا للعلم والاخر للظن مما لا حجر فيه ولا يعد ذلك تدافعا ومثله متداول
في الاحتجاجات كيف ولو كان كذلك لكان ضم المؤيد الى الدليل تدافعا وهو واضح الفساد وايضا كون دليله الاول مقتضيا للعلم على حسب زعمهم فان الظ
ان مراده من قوله ان عدالتهم تمنع عن الاقتحام اه هو منعها عن ذلك ظنا اذ المفروض ثبوت العدالة لهم دون العصمة والعدالة وان فسرت بمعنى الملكة فقصى
ما يحصل منه الظن بذلك دون العلم وقوله عن الاقتحام على الفتوى بغير علم اراد به بغير علم معتبر في الاجتهاد من الاستناد الى دليل معتبر شرعا سواء كان قطعيا او
ظنيا بالنسبة اليه ومع ذلك كله كيف يمكن ادعاء ان عدالتهم تمنع قطعا عن الفتوى بذلك من غير دليل قطعي بالنسبة اليه او الى غيرهم وبذلك يندفع ما
اورده المص عليه كما مرت الاشارة اليه ويتطابق مفاد الدليلين بل دليله الثاني يفيد ظنا اقوى من الاول حيث ان المستفاد من الاول مجرد الظن ومن الثاني
قوة الظن نظرا الى ان اتفاق الجمع الكثير من الموصوفين بتلك الصفة اقوى في افادة الظن من دونهم فلو عد مثل ذلك تدافعا كان تقرير الايراد بالعكس اولى قلت ليس مقصود
المورد اختلاف مؤدى الدليلين في كون احدهما مفيدا للعلم والاخر للظن اذ ليس في ذلك مجال لتوهم التدافع بل مراده ان قضية دليله الاول كونه متعبدا بالعلم
العلم في المقام وكون الشهرة دليلا قطعيا حيث ان ظاهره القطع بكون عدالتهم مانعة عن الافتاء من غير علم فيكون مفيدا للقطع بقول المعصوم كاشفا عن رايه
ولذا اختار بناء على ما ذكره من حصول القطع حجيته وكونه اذن اجماعا على خلاف ما اختاره الشهيد ره فان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم
سواء كان من الجميع او البعض وقضية دليله الثاني كون الشهرة دليلا ظنيا مفيدا للظن اقوى فمقصوده ان مقتضى الدليلين متدافع في افادة ما هو دليل
والقول بان حكم الجماعة مع قطع النظر عن الشهرة اذا كان مفيدا للقطع نظرا الى كون عدالتهم مانعة عن الافتاء بغير علم فكيف يجعل اشتهاره بينهم وندور المخالف
قاضيا بافادة الظن مع انه ينبغي ان يفيد العلم بالاولى مدفوع بان هناك جهتين احدهما يفيد العلم بالامتناع والاخر يفيد الظن بها فان ملاحظة خبرتهم
وعدالتهم قاضية بالعلم العادي على حسب دعواه بعدم اقدامهم على الافتاء من غير علم وملاحظة مجرد الاشتهار مع قطع النظر عن تلك الملاحظة لا يفيد الا
قوة الظن فيكون ضم الثاني الى الاول من قبيل ضم المؤيد الى الدليل لكنك خبير بضعف الدعوى الاولى فان اقصى ما يفيد عدالتهم القطع بانه مما يعتقده
دليلا حسبما اشار اليه المص واين ذلك من القطع بالواقع غاية الامر حصول ذلك في بعض الاحيان ويندرج عندنا في الاجماع كما عرفت ويبعد ادراجه اذن
في المشهور ويمكن ان يقال ان مقصوده القطع باصابة المدرك المعتبر دون القطع بقول المعصوم فيكون الفرق بينه وبين الاجماع المعروف في ذلك وهذا اقرب من حمله
على حمل كلام الشهيد الا ان الدعوى المذكورة كان كافيا وكان الاولى الحاقه اذن بالمجمع عليه في كونه اجماعا كما هو احد الاحتمالين المذكورين في الذكرى وان اختار
خلافه وح فما ذكره المورد قدس سره من ان المحقق انه اجماع لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم دون اتفاق الجميع محل مناقشة للفرق
الظ بين الكشفين وظ المصطلح تخصيص الاجماع بالكشف على الوجه الاول وان لم يكن التعميم بعيدا عن الاعتبار ولذا ذكرنا الوجه المذكور في وجوه الكشف الحاصل
بالاجماع كما مر القول فيه والظ ان مبنى كلام المورد على حمل الكشف على الوجه الاول بحسب ما بينا اولا ومع ما ذكره متجها الا ان حمل كلام الشهيد ره عليه بعيد

جدا كما عرفت

جدا كما عرفت فظهر بما قررنا ان هناك وجوها ثلثة في حمل كلام الشهيد ره اقربها الوجه الاخير ومعه يظهر الفرق بين تعليليه المذكورين وعلى ما حمله المجيب
وغيره عليه لا يكون هناك كثير فرق بينهما كما لا يخفى قوله ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى الظ انه اراد بذلك تضعيف الدليلين المذكورين نظرا الى
ان العدالة والاشتهار بين الطائفة انما يفيدان العلم او قوة الظن بوجود مدرك معتبر في اجتهاد الحاكم ولا يؤمن من الخطا في المسائل الاجتهادية وان توافقت
فيها اراء الجماعة او معظم الفرقة غاية الامر حصول المظنة ولا امن معه الا مع قيام دليل على اعتبار ذلك الظن في الشريعة ولا دليل عليه في المقام وح فما ادعى
من ظهور كلامه في موافقة الشهيد ره ليس على ما ينبغي كيف وقد اطلق الحكم بضعف كلا مدركيه قوله وبان الشهرة التي تحصل معها اه يريد بيان النقض الوجه الثاني
وبالجملة ان فحوى كلامه كالصريح في عدم حجية الشهرة كيف ولو قال بها لفصل القول فيها زيادة على ذلك بين صحة الاستناد اليها في الاحكام الشرعية فيما عدا
ما يراه من الشهرة الحاصلة بين المتاخرين عن الشيخ ره فان ذلك هو الذي يقتضيه المقام ومع ذلك اطلق القول بضعف الاستناد اليها هذا وقد ظهر مما
قررنا ضعف ما يورد عليه في المقام من ان احتمال الخطا في دليلهم انما ينافي قطعية الشهرة لا ظنيتها وبعد الخطا معها جدا وذلك لان اتفاق المعظم مع بيان
عدالتهم وفقاهتهم واختلاف افهامهم وارائهم وعدم موافقة بعضهم لبعض في المسائل الخلافية الاجتهادية حتى ان بعضهم ربما خالف نفسه واختار في المسئلة
اقوالا عديدة في الكتب العديدة او الابواب المتعددة اذا رايناهم متفقين على حكم من دون نزاع وانكار بل مستبعدا ووقع خلل منهم في الاستدلال
بل يحصل الظن القوي غاية القوة بصحته اما اولا فلانه بصدد دفع كونه باعثا على العلم بوجود المعتبر كما هو ظ كلام الشهيد ره بكون المعتمد المعلوم وجود
المستند الصحيح على حسب اجتهادهم وهو لا يستلزم الصحة بحسب الواقع فلا يرتبط به الايراد المذكور واما ثانيا فلان غاية الامر كون الشهرة مفيدة للمظنة
وكون تلك المظنة حجة اول الدعوى فان الخطا غير مامون على الظنون الا ان يقام دليل على حجيتها وجواز الاتكال عليها وهو غير مذكور في كلام الشهيد ره
ولو بنى في ذلك على اصالة حجية الظن كما اشار اليه في كلامه لاتحد الدليلان المذكوران وهو مخالف لظ تقريره وليست تلك القاعدة عندهم مقررة واضحة
حتى يجعل كبرى مطوية لغاية وضوحها كيف وطريقتهم جارية على خلافه حيث انهم لا زالوا يطالبون بالحجة على حجية كل من الظنون ولا ياخذون بشيء منها الا
مع قيام الدليل عليه والاحتجاج بذلك لطريقة العامة بحجية الظن مط غير معروف بينهم وانما اشار اليه المص وبعض منهم ولا يعلم ارتضائه بل دعوى الشهرة
في المقام اقوى شاهد على خلافه نعم لو اخذ تلك المقدمة في الاحتجاج المذكور اتجه ما ذكره وليس في المقام ما يفيد اتكال المستدل عليها اصلا وقد يحتمل
من احتجاجه بافادة الشهرة قوة الظن قوله بتلك المقدمة الا ان احتمال كونه من قبيل ضم المؤيد الى الدليل قريب جدا حسبما اشرنا اليه قوله وبان الشهرة
التي اه هذه العلاوة التي ذكرها لتوهين جملة من الشهرات وهي الحاصلة من بعد الشيخ ره موهونة جدا بل فاسدة قطعا كيف ... علماء الفقه و
تقليلهم او تجهيلهم بحيث لم يبق في الفرقة مجتهد يرجع اليه حتى التجاؤا الى تقليد الاموات وكذا ذلك واضح الفساد ... وعظم منزلتهم في الفرقة
معلومة وذكر خلافهم ووفاقهم في المسائل متداول بين اساطين علمائنا كالفاضلين والشهيدين وغيرهم ولو كانوا هؤلاء ... العلوم المتلقاة لما
التفتوا الى خلافهم ووفاقهم وما اعتنوا بذكر اقوالهم ومخالفة هؤلاء ومن تاخر عنهم للشيخ ره معروفة مذكورة في كتب ... كما يعرف ذلك من ملاحظة
فتاويهم المذكورة في كتبهم والمنقولة في كتب الاصحاب ومخالفات المحقق ابن ادريس للشيخ قدس سره من الامور البينة الجلية وكتاب السرائر مشحون برد
الفتاوى للشيخ ره واخذاته ورده والذب عن الشيخ كما هو ظ من ملاحظة المعتبر والمنتهى وغيرهما ثم ان مخالفات الفاضلين ومن بعدهما للشيخ ره واستبدادهم
في الاستدلال امر واضح غني عن البيان وكان الاصل فيما ذكره الجماعة هو ملاحظة ... قدس سره عن الحمصي في الحكم باشتباه ذلك اولى من التزام ما ذكر
وكان جماعة من تلامذة الشيخ ره وتلامذة تلامذته لغاية وثوقهم به ... كانوا يتجرءون في الفتاوى على مخالفته في الغالب لا تقليدا له بل كانوا يرجحون
ما رجحه ويعتمدون على احتجاجاته ويرون ان ما اختاره اقوى من سائر الاقوال والاحتمالات كما هو الحال لنا بالنسبة الى بعض مشايخنا ممن نرى له قدما راسخا
في الفن وخبرة تامة في طرق الاستدلال وفهم الاخبار وتطبيق الاحكام على القواعد وتفريع الفروع على الاصول واين ذلك من التقليد الا ترى ان المهرة
في الفن لا يتجرءون على مخالفة المشهور الا مع باعث قوي ودليل ظاهر يصرفهم عنه ولا زالوا يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليل لموافقته والاخذ
به ولو كان الدال على غيره اقوى في نفسه وذلك لان الاعتضاد بالشهرة يجعل المرجوح اقوى من الراجح الدال على خلافه ولا يعد ذلك تقليدا للاكثر واخذا بقول
الجماعة ولا حكما بحجية الشهرة وذلك امر ظ لا ريب فيه بل تلك طريقة جارية في ساير الفنون فان مخالفة الائمة في كل صناعة مما لا يقع من ارباب الخبرة والمهارة
الا مع باعث قوي وحجة واضحة تقودهم اليها والظ ان ذلك هو المنشا في وهم الحمصي وهو من المقاربين لعصر الشيخ ره ومقصوده ممن ذكره هو من ذكرنا
هم من تلامذته وتلامذة تلامذته الى ان نشا الفاضل ابن ادريس وبنى على مخالفة الشيخ ره والمناقشة معه في الادلة فظهر ان ما ذكر من كون الشهرة
المتاخرة عن الشيخ ره ناشئة عن تقليده في كمال الوهن والقصور ولو سلم ذلك في الجملة فغاية الامر ان يتم بالنسبة الى الشهرة الحاصلة ما بين زماني الشيخ
وابن ادريس بل الظ ان الحمصي لم يدع زيادة عليه اذ لا مجال لادعائه فان عدم متابعة الحلي ومن تاخر عنه للشيخ ره من الامور الواضحة لمن له ادنى خبرة بطريقة
الاصحاب لا يعتمد على تلك الشهرات المخصوصة فلو سلم وجود شهرة كذلك لم يتم الاشكال بالنسبة اليها ومعظم الشهرة الحاصلة عندنا غير ماخوذة من خصوص فتاوى
تلك الجماعة غاية الامر ان ينضم في بعض المقامات فتاويهم الى فتاوى غيرهم ممن تقدمهم او تاخر عنهم ويلحظ الشهرة من اتفاق الجميع ولا يجري فيه الاشكال
المذكور بوجه وذلك امر واضح غني عن البيان **اصل** قد وقع الخلاف في جواز الاكتفاء بالخبر الضعيف مع عدم انجباره بالعمل ونحوه مما يفيد حجيته في السنن
والاداب المعروف بين المتاخرين التسامح في ادلتها والاكتفاء في ثبوتها بما دل عليها ولو من طريق ضعيف والظ ان ذلك هو الطريقة الجارية بين
القدماء ايضا حيث يكتفون في الدعوات الواردة والزيارات والصلوات المندوبات وغيرها من المستحبات بما دل عليها من الروايات والغالب ضعف الاخبار
الواردة في تلك المقامات ويومي اليه ما يظهر من جماعة من اتفاق الاصحاب عليه كما سنشير اليه وقد جرى عليه الطريقة بين المتاخرين في العمل وخالف فيه
جماعة منهم السيد في المدارك والفاضل الجزائري وصاحب الحدائق فقالوا بعدم الفرق في ذلك بين الاحكام وانه لا بد في جميعها من قيام الحجة

المعتبرة على ثبوتها حتى يجوز الحكم بها حجة القول الاول وجهان احدهما الاخبار المستفيضة الواردة في ذلك وهي مروية من طرق الخاصة والعامة فمنها صحيحة هشام بن سالم المروية في الكافي عن الصادق عليه السلام من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه ورواه ابن طاوس في الاقبال عن اصل هشام عن الصادق عليه السلام وفي المحاسن باسناده الصحيح عن هشام عنه عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله وروى الصدوق ره في ثواب الاعمال عن ابيه عن علي بن موسى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله وليس في الاسناد من يتامل في شانه سوى علي بن موسى والظاهر انه الكمنداني الذي هو احد رجال عدة بن عيسى المذكور في الكافي ولم يصرح بتوثيقه الا ان الظاهر انه من المشايخ المعروفين وفي رواية الاجلاء كالكليني وعلي بن بابويه عنه اشارة الى جلالته فالظاهر عد خبره قويا بل الظاهر انه لا مانع من قبول الرواية من جهته ولا يقضي رواية هشام لهذا الخبر هنا بالواسطة وهناك من دون واسطة وهنا في الرواية لا بعد في وقوع الامرين سيما مع اختلاف اللفظين وروى الكليني ره باسناده الى محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ورواه البرقي في المحاسن باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب وان كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله وروى ابن فهد في عدة الداعي عن الصدوق ره انه روى عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة عليهم السلام ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه وروى السيد في الاقبال مرسلا عن الصادق عليه السلام انه قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه قال العلامة المجلسي في البحار بعد ذكر صحيحة هشام بن سالم المروية في المحاسن هذا الخبر من المشهورات رواه الخاصة والعامة باسانيد قلت فهي مع استفاضتها واعتضاد بعضها بالبعض وذكرها في الكتب المعتمدة لا حاجة الى التكلم في اسنادها ونفى بعض المتاخرين البعد عن عدها من المتواترات مضافا الى صحة عدة من طرقها بحسب الاصطلاح ايضا واعتضادها بعمل الاصحاب وتلقيهم لها بالقبول كما هو ظاهر من ملاحظة الطريقة الجارية بل الظاهر من جماعة اتفاق الاصحاب على ذلك وانعقاد الاجماع عليه فقال الشهيد ره في الذكرى ان احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وفي عدة الداعي بعد ذكره عدة من الاخبار المذكورة فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وقال شيخنا البهائي ره بعد الاشارة الى بعض ما مر من الاخبار هذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن دلائل السنن وقال ايضا في موضع اخر قد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتد ضعفها ولم ينجبر ثم قال واما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس في الحقيقة بل بحسنة من سمع الخ وهي مما تفردنا بروايته وقال السيد الجزائري بعد ذكر جملة من الاخبار هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية وقد نص جماعة من المحققين على اشتهار ذلك بين الاصحاب قال الشهيد الثاني قدس سره جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعيف حد الوضع والاختلاق لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض الخبر وقال المحقق الخوانساري قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب انما يكتفى فيه بالادلة الضعيفة واشتهار بعد ذلك لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب من غير نكير ظاهر بل هي في الغاية يجري النفس ويستحقها عليه لعل الله تعالى يقبل عذره وقد اورد عليه بوجوه احدها ان هذه المسئلة من اصول المسائل الاصولية حيث يثبت بها مدرك في الشريعة لكن من الاحكام الشرعية عنه فلا يكتفى في مثلها بمجرد المظنة حسبما تقرر عندهم من عدم الاكتفاء بالظن في المسائل الاصولية ويريدون بامثال هذه المسئلة ويدفعه اولا منع اشتراط القطع في مسائل اصول الفقه والمقصد مما ذكروه مسائل اصول الدين كيف ومبنى ادلتهم في مسائل الاصول على الظن كمسائل الفقه غاية الامر اعتبار انتهاء الظن فيها الى اليقين وهو معتبر في الفقه ايضا نعم انتهاء المدارك الفقهية الى القطع انما يكون في علم الاصول واما المسائل الاصولية فهي مما تنتهي الى القطع في ذاك الفن دون غيره فلا بد ان يكون في جملة مسائلها مسئلة قطعية يكون الاتكال في الظنون المتعلقة بسائر المسائل عليها وعلى فرض ان يراد بالكلام المذكور هنا ما يشمل مسائل اصول الفقه فكان المراد به هو هذا المعنى يعنوا باعتبار القطع في الاصول انه يعتبر بلوغ مسائلها الى حد القطع في ذلك الفن بخلاف مسائل الفقه فانها ظنية في فن الفقه وانما ينتهي الى القطع في فن اخر وثانيا ان الاخبار المذكورة مشهورة بين الاصحاب بل مروية من طريقي العامة والخاصة معروفة عند الفريقين قد تلقاها معظم الاصحاب بالقبول مع اعتضاد بعضها بالبعض وتكررها في الكتب المعتمدة فلا تامل في حجية مثلها ولو عند القائل بعدم حجية الاحاد فانه يعد مثل ذلك من المتواتر كما ادعي في المقام او من المحفوف بقرائن القطع كيف ولولا البناء على حجية مثلها لسقط اعتبار الاخبار بالمرة وفيه هدم للشريعة كما يستفاد من كلام بعض الافاضل وفيه تامل اذ ليس في ذلك جوابا غير الاول اذ اقصى ما يستفاد من ذلك حجية مثل الاخبار الظنية المفروضة في الفروع واما حجيتها في الاصول فتبتني على منع المقدمة المذكورة نعم ان ثبت قطعية الاخبار المذكورة او كان ذلك جوابا اخر وثالثا انا لا نقول بحجية الاخبار الضعيفة في اثبات الاداب والسنن الشرعية بل نقول بكونها قاضية باستحباب الفعل من الجهة المفروضة سواء كان ذلك الخبر صادقا بحسب الواقع او كذبا فهو حكم واقعي ثابت للفعل من تلك الجهة قد دلت عليه الاخبار المذكورة كيف ولو قلنا بحجية الروايات الضعيفة في اثبات الاحكام المفروضة لكانت تلك الروايات دالة على الواقع فان وافقت الواقع كان الحكم ثابتا بحسب الواقع والا فلا كما هو الحال في غيرها من الادلة الظنية وليس الحال هنا كذلك اذ نقول بثبوت الحكم بحسب الواقع وان لم يطابق الواقع كما هو مقتضى الاخبار المذكورة ومحصل ذلك انا نقول بحصول الرجحان في الفعل من جهة بلوغ الخبر المفروض حكم شرعي نظير سائر الاحكام الشرعية فهي جهة مرجحة للفعل على نحو سائر الجهات المرجحة للافعال فكما انه لا مانع من الرجوع فيها بل في ما هو اهم منها من الاحكام الوجوبية والتحريمية الى الادلة الظنية فكذا بالنسبة اليها بل الامر فيها اسهل جدا ومما يجاب ايضا بانه لا يترتب على حجية الاخبار المفروضة مفسدة حتى يلزم هناك اعتبار القطع اذ اقصى الامر لو توقع فيها الاحتمال فيه ولا رجحان وفيه ان الاتيان من غير دليل معتبر في الشريعة من الامور المحرمة بل من جملة الكبائر فكيف يقع بالامن عن الوقوع في الحرام في هذا المقام نعم ان لم يلحظ الخصوصية في العمل اتجه ذلك الا انه خلاف المقصود نعم ان ارادوا ثبوت الاستحباب في المقام من جهة ورود الخبر الضعيف فيها ان مفاد الاخبار المذكورة اخص من المدعى لاختصاصها بصورة ورود الثواب على العمل فلو دل على رجحان الفعل من دون بيان ثوابه كما هو الغالب كان خارجا عن

مورد الاخبار

مورد الاخبار المذكورة واجيب عنه بان ما دل على رجحان الفعل يدل على ترتب الثواب عليه بالالتزام وهو كاف في اندراجه تحت الاخبار المذكورة ونظر فيه بعض الاجلة وهو في محله اذ مجرد الدلالة الالتزامية لا يكفي في اندراجها في الاخبار المذكورة اذ ظاهرها ذكر الثواب صريحا على العمل نعم يمكن اتمام الكلام ح بالقطع بالمناط اذ ليس لخصوص التصريح بالثواب مدخل فيه بعد كونه مفهوما من الكلام ولو بالالتزام مضافا الى عدم القول بالفصل والطريقة الجارية في العمل على ان صحيحة البرقي يعم ذلك بناء على حمل الثواب فيها على العمل الذي فيه الثواب اطلاقا للمسبب على السبب كما هو ظاهر الضمير الراجع اليه ويقضي به زيادة لفظ الاجر في قوله كان اجر ذلك له والا كان ينبغي ان يقول كان ذلك له فيعم ح ما ذكر فيه الثواب صريحا او التزاما وفي مرسلة الاقبال دلالة عليه ايض وكذا في مرسلة العدة وفي ثانيهما ان هذه الروايات انما دلت على ترتب الثواب على العمل وذلك لا يقتضي تعلق الطلب من الشرع لا وجوبا ولا استحبابا كما هو المدعى ويدفعه ان حكم الشارع بترتب الثواب على عمل يساوق الحكم برجحانه اذ لا ثواب على غير الواجب والمندوب كيف ومن البين انه لو حكم الشارع بثبوت ثواب على عمل مخصوص كما ورد في كثير من الاخبار دل ذلك على استحباب ذلك العمل من غير اشكال فكيف لا يحكم به مع حكمه به على سبيل الكلية كما في المقام قال صاحب الحدائق في بيان الايراد انما تضمنته تلك الاخبار هو ترتب الثواب على العمل ومجرد هذا لا يستلزم امر الشارع وطلبه لذلك فلا بد ان يكون هناك دليل اخر على طلب الفعل والامر به ليترتب عليه الثواب بهذه الاخبار قال وهذا الكلام جيد وجيه لا مجال لانكاره فقول المجيب ان ترتب الثواب على عمل يساوق رجحانه كلام قشري لا معنى له عند التحقيق لان العبادات توقيفية من الشارع واجبة كانت او مستحبة فلا بد لها من دليل صريح ونص صحيح يدل على شرعيتها وهذه الاخبار لا دلالة لها على الثبوت والامر بذلك وانما غايتها ما ذكرناه انتهى ولا يخفى ضعفه اذ بعد تسليم دلالة الاخبار المذكورة على حكم الشارع بترتب الثواب على العمل الذي روي فيه الثواب كيف يعقل التامل في حكم الشرع برجحان ذلك الفعل من الجهة المفروضة وكيف يحتمل انفكاك الحكم بالرجحان عن الحكم بترتب الثواب وليس معنى الراجح في الشرع الا ما ترتب الثواب على فعله فقوله ان مجرد ذلك لا يستلزم امر الشارع وطلبه من الغرائب وتعليله ذلك بان العبادات توقيفية من الشارع واجبة كانت او مستحبة مما لا ربط له بذلك فان المفروض حصول التوقيف من الشارع لورود الاخبار المذكورة الدالة على حصول الرجحان من الجهة المفروضة وكانه اشار بذلك الى ما استدل به على المنع من الاخبار الدالة على توقيفية احكام الشريعة وانه لا بد فيها من الرجوع الى الكتاب والسنة فانها تعم جميع الاحكام الشرعية فاراد بذلك معارضتها بالاخبار المذكورة وستعرف ما فيه نعم قد يدق في المقام ان مفاد هذه الاخبار ان من بلغه ثواب مخصوص على عمل من اعمال الخير فعمل ذلك طلبا لنيل ذلك الثواب اعطاه الله سبحانه ذلك وان لم يكن على ما بلغه فليس المقصد الحكم برجحان الفعل المفروض ولا ترتب الثواب عليه مط بل لا بد من ثبوت كونه خيرا وراجحا من الادلة الخارجية حتى يترتب عليه ذلك الثواب الخاص بمقتضى هذه الادلة فليس المقصد بهذه الاخبار اثبات مشروعية العمل بمجرد ورود الرواية الضعيفة بل المراد ترتب الثواب المخصوص على العمل المشروع من جهة وروده في الخبر وبلوغه اليه كما اذا ورد ثواب مخصوص لصلوة الليل او زيارة مولانا الحسين عليه السلام مع ثبوت المشروعية لقيام الضرورة بمشروعية العمل بتوقف على طريقتها المقررة في الشريعة ولا يتوقف ترتب الثواب الخاص بعد ثبوت المشروعية وكون ما ياتي به خيرا وعملا شرعيا حسبما يستفاد منها حيث علق الحكم على ذلك وهو ايراد رائج في المقام وقد يحمل عليه كلام صاحب الحدائق وان لم يوافق ظاهر عبارته ويدفعه انه وان لم يدل ذلك على ثبوت استحباب اصل الفعل بالخبر المفروض لكنه يفيد استحباب الخصوصية ورجحانها فيما اذا ذكر الاجر على الخصوصية وهو ايضا حكم شرعي كما اذا ورد صلوة ركعتين في ليلة مخصوصة وذكر له فضيلة عظيمة او قراءة سورة معينة في ليلة ونحو ذلك فان هذه الصورة مندرجة في الاخبار المذكورة قطعا فيثبت بها مشروعية الخصوصية واستحبابها فيثبت بها المدعى في الجملة على انه لم يعتبر في تلك الاخبار كون الثواب على الخير الا في رواية الصدوق والاخبار الباقية خالية عنه وبعضها مطلق كصحيحة المحاسن وفي بعضها اضيف الثواب الى العمل والشيء ومن الظاهر شمولها لكل الافعال والبناء على حمل المطلق على المقيد مما لا وجه له في المقام اذ لا معارضة بين الحكمين غاية الامر ان يثبت ببعض تلك الاخبار ما هو اخص مما يثبت بالباقي وهو ظ خامسها ان الثواب الوارد في الاخبار المذكورة مطلق وكما ان الثواب يثبت للمندوب يثبت للواجب ايض فلم خصوا الحكم بالمندوب ولم يجروه بالنسبة الى الواجبات مع ان مفاد الاخبار المذكورة اعم منه لحصول الثواب على كل من الامرين واطلاق لفظ العمل ونحوه مما ورد في تلك الاخبار وجوابه ظ اذ ليس في تلك الروايات لزوم الاخذ بما دل عليه الخبر من الحكم بل مقتضاها الحكم بترتب الثواب على الفعل المذكور وذلك انما يفيد رجحان ذلك الفعل لا وجوبه اذ ليس فيها ما يدل على ترتب العقاب على تركه فان دل الخبر على الامرين بني على الحكم بترتب الثواب من جهة هذه الاخبار دون ترتب العقاب على تركه لانتفاء ما يدل عليه حينئذ عدم نهوضها حجة في نفسها ولا ملازمة بين الامرين مضافا الى ما عرفت من صراحة سياق هذه الروايات في ارادة الاستحباب مع عدم ثبوت الوجوب من الخارج فكيف يمكن اجراؤها في وجوب ما دل الخبر المفروض على وجوبه مع اطلاق الاخبار المذكورة بالنسبة الى الواجب والمندوب يكون مقتضاها استحباب الاتيان بما دل الاخبار على وجوبه ايض ولا مانع منه مع عدم نهوض ما دل على الوجوب على اثباته فان قلت ان مفاد هذه الروايات ترتب الثواب الذي بلغه على الفعل المفروض سواء كان ذلك الفعل مما ثبت وجوبه كما اذا بلغه ثواب على اداء الصلوة اليومية او صيام شهر رمضان او كان مما ثبت استحبابه كصلوة الليل او كان دائرا بين الوجوب والندب او دائرا بين الاباحة والاستحباب او دل الخبر المفروض على وجوبه او ندبه الى غير ذلك ح كيف يقع بدلالة تلك الاخبار على استحباب الاتيان بذلك الفعل وكونه مطلوبا على وجه الندب قلت لا نقول بصراحة الاخبار المذكورة في استحباب الاتيان بما ورد الثواب فيه حتى يزاحم ما دل على وجوب ذلك الفعل فلا يصح اجراؤها في جميع الصور المذكورة بل نقول انه لا دلالة لها فيها على وجوب الاتيان بذلك الفعل الذي ورد الثواب فيه بوجه من الوجوه اذ مفادها ترتب الثواب على الفعل لا العقاب على الترك فان ثبت وجوب ذلك الفعل من الخارج فلا كلام اذ لا دلالة في هذه الاخبار على خلافه غاية الامر انه يحكم بترتب الثواب الخاص عليه اذا اتى به رجاء ذلك الثواب وان لم يثبت كان قضية الاخبار المذكورة ح استحبابه حسبما يفيده سياقها نظرا الى افادتها كون تلك الجهة مرجحة للفعل ترجيحا غير مانع من النقيض فلا تزاحم ما دل على ثبوت جهة اخرى مانعة من النقيض الا انه مع عدم ثبوتها يتعين الندب بمقتضى تلك الاخبار مضافا الى قضاء الاصل ايضا ح بالندب لعدم دلالة تلك الاخبار على الوجوب اصلا كما عرفت وعدم نهوض دليل اخر على الوجوب

ومن غريب الكلام ما اتفق لصاحب الحدائق في المقام حيث انه حكى الايراد المذكور عن بعض الفضلاء والجواب المتقدم عن بعض مشايخه ثم اورد
على المجيب بان مراد المورد كما هو ظ سياق كلامه انه لو تم ما اقتضى ترتب الثواب الوارد في هذه الاخبار طلب الشارع لذلك الفعل لكان الواجب عليهم الاستناد
الى هذه الاخبار في وجوب ما تضمن الخبر الضعيف وجوبه كما جروا عليه بالنسبة الى ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه مع انهم لم يجروا هذا الكلام في الواجب
وحاصل الكلام الالزام لهم بانه لا يخلو اما ان يقولوا ان ترتب الثواب في هذه الاخبار يقتضي الطلب والامر بالفعل ام لا فعلى الاول يلزمهم ذلك في جانب الوجوب
كما التزموه في جانب الاستحباب مع انهم لا يلتزمونه وعلى الثاني لا بد من دليل اخر يقتضي ذلك ويدل عليه انتهى بعبارته وانت خبير بوهن ما ذكره وعدم ترتب
فائدة على تقريره الايراد على النحو الذي قرره اذ نقول ان ترتب الثواب الوارد في هذه الاخبار يقتضي رجحان الاتيان بذلك الفعل وهذا كما ذكرنا انما يفيد الاستحباب
ذلك الفعل لا وجوبه حتى يلزمهم الالتزام بالوجوب فيما دل عليه بل قضية ذلك استحباب ما دل الخبر الضعيف على وجوبه ايضا نعم لو دلت هذه الاخبار على وجوب
الحكم بمقتضى الخبر الوارد في الثواب قد يتجه ما ذكره لكن ليس فيها ما يفيد ذلك اصلا وهو واضح فان قلت ان مفاد الاخبار المذكورة يعم ما اذا كان البلوغ
بطريق معتبر او غير معتبر ولا يختص بالاخير حتى يتوجه باستحباب ما دل على وجوبه فلو كان البلوغ على الوجه المعتبر كان ما دل على وجوبه واجبا وما دل على ندبه
مندوبا قطعا فاذا فرض اعتبار البلوغ الغير المعتبر نظرا الى اعتبار الاخبار المذكورة فينبغي ان لا يختلف الحال في الصورتين فكيف يقال بالتفكيك بين الامرين
قلت ثبوت الوجوب والاستحباب في الصورة الاولى انما هو من جهة اعتبار الدليل الدال عليه ولا ربط له بمؤدى هذه الاخبار فان مقتضاها ثبوت رجحان المخبر
البلوغ مع قطع النظر عن كونه بالطريق المعتبر فهذا الوجه انما يفيد رجحان الاتيان بالفعل من الجهة المذكورة سواء اوجب رجحانا غير مانع من النقيض وذلك الاتيان في
حصول الرجحان المانع من جهة اخرى فحصل ما يستفاد من الاخبار المذكورة ان مجرد بلوغ الخبر اليه قاض برجحان ذلك الفعل على احد الوجهين المذكورين من
غير ان يستفاد منها وجوب ذلك الفعل وحرمته الوجوب فان دل دليل شرعي على الوجوب فذاك والا فليس المستفاد من تلك الاخبار الا الندب وما قد يقال من
ان مقتضى الروايات المذكورة ترتب ثواب الواجب فيما اذا روي وجوبه وثواب المندوب فيما اذا روي ندبه فكما يقال بدلالة الحكم ترتب ثواب المندوب فيما روي ندبه
كذا ينبغي القول بدليليته بالنسبة الى ما روي وجوبه فاسد اذ الفرق بين الواجب والمندوب انما هو في ترتب العقاب على الترك لا في مقدار الثواب اذ قد يكون الثواب
المترتب على المندوب اكثر من الواجب حسبما قيل في ثواب الابتداء بالسلام وثواب رده على انه لا مانع من القول بالتزام ترتب ثواب الواجب في المقام من باب
التفضل نظرا الى الجهة المذكورة وان قلنا بنقصان ثواب المندوب من الواجب في اصله ثم انه قد يستشكل في المقام بان الاية الشريفة الدالة على رد خبر الفاسق اخص من هذه الاخبار
لدلالتها على رد خبر الفاسق سواء كان مما تعلق بالسنن او غيرها وهذه الروايات قد اشتملت على ترتب الثواب المذكور على العمل سواء كان المخبر به عادلا او فاسقا
ولا ريب ان الاول اخص من الثاني فيجب حمل تلك الاخبار على غير تلك الصورة حملا للمطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعدة كما قيل وفيه ان ما بينهما من التعارض
قبيل العموم من وجه لوضوح عدم دلالة هذه الاخبار على قبول الخبر مط ليكون ما دل على رد خبر الفاسق مقيدا له بل انما دلت على قبول الخبر في ترتب الثواب
على العمل من دون دلالة على ما يزيد على ذلك اصلا وح نقول ان قضية هذه الاخبار قبول مطلق الخبر المشتمل على ترتب الثواب سواء كان راويه عادلا او فاسقا او
قضية ظ الاية رد خبر الفاسق مط سواء دل على ترتب الثواب على العمل او غير ذلك ومن الواضح ان النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه ومن العجب ما اورده صاحب
الحدائق ره في المقام على كون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق مع انه في غاية الوضوح من الفساد قال ره في بيان ذلك ان الاخبار دلت على ترتب الثواب على
العمل الوارد بطريق عن المعصوم سواء كان المخبر عدلا ام لا طابق خبره الواقع ام لا من الواجبات كان ام من المستحبات ومورد الاية خبر الفاسق تعلق بالسنن او غيرها
ولا ريب ان هذا العموم اخص من ذلك العموم مطلقا لا من وجه ضعفه ظ بما عرفت كيف ولو تعلق خبر الفاسق بترتب الثواب على عمل وغير ذلك من الامور التي لا يقتضيه
ترتب الثواب على العمل كان مندرجا في الاية قطعا ولا اشعار في هذه الاخبار بذلك فكيف يعقل القول بكون التعارض بينهما من العموم المطلق فان قلت تسليم كون
المعارضة بينهما من قبيل العموم من وجه كان في سقوط الاحتجاج المذكور اذ لا بد اذن من الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا ريب ان الاصل ومقتضى الظن
مرجحان للعمل بالاية الشريفة سيما بملاحظة ما ورد من عرض الاخبار على الكتاب قلت دلالة الاخبار المذكورة او غيرها في جواز العمل بخبر الفاسق في ذلك
من دلالة الاية على المنع سيما بملاحظة ما حكم فيها من جريان الحكم ولو على فرض كذب الخبر فيقدم على الطلاق الاية وايضا بمنعه انه بان مفاد الاية الشريفة عدم
جواز العمل بقول الفاسق من دون تثبت والعمل فيما نحن فيه ليس كذلك لورود تلك المعتبرة بجواز العمل بما يكون ذلك تثبتا في خبر الفاسق وعملا به بعد التثبت
كما ذكره غير واحد من الاجلاء اقول لهم عليه ان التبين المامور به في الاية هو التجسس من صدق الخبر وكذبه وهو غير حاصل بهذه الاخبار اذ مفاد هذه الروايات
هو العمل بمضمونها وان لم يطابق الواقع من دون حاجة الى التعيين والتثبت فمفاد ما دلت عليه الاية الشريفة في الجملة فان كانت اخص منها علمنا
بها وخصصنا الاية من جهتها لكنها كما عرفنا عم من وجه حسبما ذكره المورد والتحقيق في الجواب ان يقال انه ليس حكمنا باستحباب ما ادى الخبر الفاسق على ترتبه
عليه عملا بقول الفاسق ليجب رده قبل التبين وانما هو من جهة العمل بهذه الاخبار المعتبرة الحاكمة به فيكون مجيء الفاسق بالخبر محصلا لموضوع الحكم الثابت
بالاخبار من دون ان يكون هناك اتكال على الفاسق اصلا حسبما قدمنا من الاشارة اليه وبالجملة ان الشارع قد طلب منا الاتيان بما بلغنا فيه ثواب وحكم بترتب
ذلك الثواب عليه وان لم يكن الحال على ما بلغنا وقد دلت هذه المعتبرة على صدور ذلك التكليف من الشرع فالحكم بالرجحان فيما نحن فيه من جهة هذه الاخبار
دون خبر الفاسق ولذا يثبت الرجحان وان كان المخبر كاذبا كما هو قضية هذه الروايات فيكون بلوغ الثواب على الوجه المذكور سببا لترتب الثواب على الفعل
دون كاشفا عن حصوله في الواقع ومبينا له كما هو شأن الدليل ليكون الاعتماد فيه على الفاسق فليس مدلول هذه الاخبار تصديق الفاسق فيما اخبر به من كاشف
فيه عن المعصوم وانما دلت على الحكم بترتب الثواب واقعا بسبب بلوغ الخبر الى العامل ورجحان الفعل بالنسبة اليه وليس في ذلك عمل بقول الفاسق اصلا وبهذا التقرير
يظهر ان لا معارضة بين هذه الروايات والاية الشريفة اصلا فينفي الى بيان طريق الجمع بما ذكرناه او لا من كون المعارضة من قبيل العموم من وجه كان مما لا مانع
منه وذلك يظهر ضعف ما اورده بعض الاجلاء وهو ايراد سابع في المقام من ان الاحاديث المطلقة مما عندهم على الاخبار المقيدة وتعرضوا مع هذا على الكتاب

فالو يوافقه

فالو يوافقه فيها يضرب به عرض الحائط مع انه يجب اطراحها او تاويلها اذا خالفت السنة المقطوع بها والامور الثلثة حاصلة في المقام اما الاخبار المفيدة
فهي ما دلت على النهي البليغ عن اخذ العلوم كلها الا عن العالم الرباني وانه لا يؤخذ شيء من العلم من جماهير المخالفين وان الرشد في خلافهم وكتاب اصول
الكافي مشحون بمثل هذه الاخبار واما الكتاب فقوله عز من قائل يا ايها الذين امنوا ان جائكم فاسق بنبأ الاية ولا شك ان الاحكام المستحبة والمكروهة من اعظم الانباء
لانها احكام الهية واما السنة القطعية فظاهرة من قطع الاصحاب بنص الاخبار على رد شهادة الفاسق والتوقف عند اخبار الا في موارد نادرة ليس هذا منها
وح يجب علينا ان نقول لهذه الاخبار معنى صحيحا وهو ان معنى من بلغه ثواب من الله البلوغ والسماع المعتبرين عند الشرع الاقدس وهو ان يكون سماعا
ممن يفيد قوله الظن وان لم يفد العلم انتهى اذ ليس عندنا في الاخبار ما هو اخص من هذه الاخبار ليحمل عليها وما ذكره من الاخبار الدالة على المنع من
اخذ العلم الا عن العالم الرباني فلا دخل له بالمقام اذ لا يعتبر في ذلك الاخذ عن الراوي قطعا ويحتمل ان يراد بذلك الامام او المراد به الاخذ عنهم او لو بالواسطة
لا عن مخالفيهم او المراد به الاخذ على سبيل التقليد والتعلم من غير ان يكون هو عالما مستنبطا ولو سلم كون المراد به الراوي فالحال فيها كالاية الشريفة ويجري
فيها ما عرفت في بيان الحال في مفاد الاية واما ما دل على المنع من الرجوع الى كتب المخالفين فالالتزام به اخذا بتلك الادلة المعتضدة باعراض الاصحاب
عن الرجوع الى كتبهم واخبارهم الموجودة عندهم حسبما ياتي الاشارة اليه ولا يقتضي ذلك بعدم الرجوع الى سائر الاخبار الضعيفة واما الكتاب فقد عرفت الحال
فيه واما السنة المقطوع بها فان اراد بها الاخبار المروية فقد عرفت الحال فيها وهو عين ما ادعاه اولا من وجود الاخبار المقيدة وان اراد بها الطريقة
المعلومة من الشرع الماخوذ من الروايات المفرقة عند الاصحاب من رد قول الفاسق فان اراد به قيامها في خصوص المقام فهو في محل المنع بل القول بعكسه
اولى حسبما ادعاه ولا من عمل الاصحاب بالاخبار الضعيفة في السنن والمكروهات وان اراد ردها في الشهادات ونحوها فهو حق ولا دخل له بالمقام مضافا
الى ما عرفت من الالتزام به والقول بان الرجوع اليه في المقام ليس رجوعا الى قول الفاسق وانما ذلك حاجة الروايات المعتبرة على ما فصلنا القول
فيه وما ذكره في حمل الاخبار فهو تقييد بعيد عن ظواهرها من دون قيام دليل عليه بل لا يلائم سياقها كما عرفت الحال فيها الوجه الثاني التمسك بقاعدة
الاحتياط وهو ظ فيما اذا دل الخبر الضعيف على وجوب شيء او حرمته لوضوح ان الاحتياط ح في فعل الاول وترك الثاني ويدل على رجحان الاحتياط العقل
والنقل المستفيض بل هو المتيقن من الاخبار الدالة على رجحان الاحتياط في الدين واما اذا دل على الاستحباب او الكراهة فلانه كلما انبنا على موافقة
اوامر المولى ونواهيه مط قاض بذلك من غير فرق بين كون المطلب حتميا او غيره لقطع العقل بان الباني على امتثال جميع اوامر المولى وجوبية كانت او ندبية
وترك جميع نواهيه كذلك ينبغي له البناء على ذلك لذا ترى العقل يقطع بمدح العبد الذي ياتي بكل فعل يحتمل كونه محبوبا لمولاه وترك كل فعل يحتمل كونه مبغوضا
له من جهة احتمال كونه محبوبا ومبغوضا والظاهر ان الاخبار الدالة على رجحان الاحتياط دالة عليه ايضا اذ هو رجحان الاحتياط في تحصيل المندوب وترك المكروه
مما يتعلقان طلب الشرع وان لم يكن الطلب فيهما مانعا من النقيض بهذه الجهة عين ملاحظة الاحتياط في اداء ما اراده الشارع من الفعل او الترك بحيث يحتمل
للفعل او الترك بحسب الواقع وان لم يكن كل منهما في حد ذاته راجحا في الواقع بذلك بالجهات الاعتبارية المحسنة للفعل او الترك وقد تقرر ان حسن
الافعال وقبحهما بالوجوه والاعتبارات وليسا من لوازم الذات والحاصل ان الاخذ في المقام بمقتضى الخبر الضعيف اخذ بمقتضى الاحتياط حسن راجح في الشرع
اما الصغرى فقد عرفت الحال فيها واما الكبرى فلما دل عليه من صريح حكم العقل وما ورد فيه من الاخبار المستفيضة المعتضدة بحكم العقل وتلقي الاصحاب
لها بالقبول فان قلت ان ما ذكر في بيان الصغرى انما يصح مع عدم قيام احتمال المنع وهو قائم في المقام اذ مع عدم موافقة ذلك للواقع يكون الاتيان
به على سبيل الاستحباب وتركه على وجه الكراهة بدعة محرمة فلا وجه لاجراء الاحتياط في شيء من المقامين وقد نص على ذلك بعض افاضل المتأخرين قائلا
بان احتمال الحرمة في هذا الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل فيما اذا فعله المكلف بقصد القربة ولاحظ رجحان فعله شرعا فان الاعمال
بالنيات وفعله على هذا الوجه دائر بين كونه سنة وبدعة لحديث بها في الجملة وبين كونه تشريعا وادخالا لما ليس من الدين فيه ولا ريب ان ترك اولى
من الوقوع في البدعة فليس في الفعل المذكور دائرا في وقت من الاوقات بين الاباحة والاستحباب ولا بين الكراهة والاباحة فنادى حديث التسامح
فاعلم متعرض للمنادمة على ان قولنا بعد ذا انه بين الحرمة والاستحباب انما هو على سبيل المماشاة وارخاء العنان والا فالقول بالحرمة من غير ترديد ليس عن
السداد ببعيد لدى التامل الصادق على ذلك شهيدا انتهى وايضا فبناء الوجه معتبرة عند جماعة من الاصحاب في اداء الواجبات والمندوبات وهي متوقفة على ثبوت
المحمودية عند المكلف لعدم جواز الترديد في النية واعتبار الجزم فيها وهو غير حاصل مع قيام الاحتمالات فبملاحظة ذلك لا تسلم الاحتياط في المقام قلت لا يتم
اما الوجه الاول فمدفوع بان احتمال البدعة محتمل لا يرتفع بالاحتياط اذ بعد حكم العقل والشرع برجحان الاحتياط ومطلوبيته لا يبقى مجال لاحتمال الحرمة
في المقام من جهة البدعية لرجحان الفعل اذن من جهة الاحتياط وان فرض عدم رجحانه في نفسه بالمرة فلا وجه اذن لاحتمال التحريم قصد القربة مع حصول
الجهة المقربة دفعا لما قد يتوهم من انه لا كلام في حسن الاحتياط ورجحانه والاكتفاء به في قصد القربة انما الكلام في تحققه في المقام فالبحث هنا في وضع الاحتياط
فلا يرتبط ثبوته باثبات حكمه من جهة العقل او النقل فان ذلك انما يدل على حسن الاحتياط في العمل لا على كون العمل على وفق الاحتياط وقضية الايراد المذكور
عدم اندراج ذلك في الاحتياط بالنظر الى قيام احتمال التحريم مدفوع بان احتمال التحريم في المقام انما يقوم في بادي الرأي من جهة الغفلة عن رجحان الاحتياط
فانه اذا احتمل عدم الحسن في الاحتياط قام احتمال البدعة واما بعد العلم بحسنه ورجحانه عقلا وشرعا فلا ريب في كون الاتيان بالامر الدائر بين الاباحة والوجوب
مثلا احوط اذ لو كان مباحا لم يكن مانع من الاتيان وان كان واجبا كان تركه قاضيا بالعقاب وح فيصح التقرب به من جهة رجحانه فان قلت ان كان الفعل المفروض
مما لا يتوقف الاتيان به المطلب السابع في التناسخ التناسخ في اللغة يطلق على امرين احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ونسخت الريح اثار القدم
يعني ازالتها ثانيهما النقل والتحويل ومنه تناسخ المواريث اي نقلها وتحويلها من وارث الى اخر مع قيام المال وتناسخ الارواح اي نقلها من ابدان الى ابدان
اخر ونسخ الكتاب وانتساخه اي نقله الى كتاب اخر وهو المراد بقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون يعني به نقله الى الصحف وقد اختلف في معنا الحقيقي فقيل
واستنساخه

المطلب السابع في

انه حقيقة فيهما واختاره الشيخ الغزالي وحكي عن القاضي ابي بكر وقيل انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني اختاره العلامة في النهاية والسيد العميدي في
المنية وحكي القول به عن ابي هاشم وابي الحسين البصري وقيل بالعكس وحكي عن القفال وكان الاظهر الاول فانهما اطلاقان شايعان ولا مناسبة ظاهرة بينهما
ليكون علاقة في مثل لفظ الاستعمالات في الحقيقة والمعنيان مكرران في كلام اهل اللغة من غير اقامة دلالة على تعيين الحقيقة فقد يفيد ذلك كونهما حقيقة
حجة القول الثاني امور منها ان المجاز اولى من الاشتراك فيه ودوران الامر بين كونه حقيقة في الاول والثاني والاول اولى لمشابهة الثاني له في الاشتمال على
الزوال عن الحالة الاولى بخلاف العكس وفيه ان مشابهة الاول للثاني حاصل ايض لما في ازالة الشيء من تحويله من الوجود الى العدم وقد يجعل التجوز في
المقام من قبيل المجاز المرسل فان الازالة لازم للنقل حيث ان نقل الشيء عن محل قاض بازالته عنه فان قيل بكونه حقيقة في النقل يكون استعماله في الازالة
من قبيل استعمال اللازم في الملزوم كما يظهر من التفتازاني ونص عليه الفاضل الصالح وحكي عن بعض نسخ شرح العضد عكس ذلك وكيف كان فدعوى
حصول العلاقة من احد الجانبين دون الاخر فاسدة ومنها ان اطلاق اسم النسخ على الازالة ثابت والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مجازا في النقل
لان المجاز خير من الاشتراك وضعفه ظ فانه مقلوب عليه لان اطلاقه على النقل ثابت ايض فالاصل فيه الحقيقة فيكون مجازا في الاخر ومنها ان اطلاق اسم
النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان مجازا في النقل كان حقيقة في الازالة لعدم استعماله فيما سواهما
وهو منظر فان كونه مجازا في المثال المفروض لعدم استعماله في النقل حقيقة لا يقضي بكونه مجازا فيه اذا استعمل في حقيقته ولو اريد بذلك المنع من استعماله
في النقل بمعناه الحقيقي فهو فاسد لاستعماله فيه في امثلة اخرى والظ انه غير قابل للانكار على ان عدم استعماله في المثال في حقيقة النقل غير ظ فانه اذا اريد به
نقل خصوص المكتوب كان الامر على ما ذكروا اما اذا اريد به نقل كلي المكتوب الحاصل بذلك لحصول الحصول الاخر فلا مانع منه لانه يصح ان يق نقل
الحساب وحوله من هذا الدفتر الى دفتر اخر من دون ظهور تجوز فيه ومع الغض عن ذلك فكون النقل في مثله مجازا لا يستلزم كون النسخ ايض مجازا اذ قد يق
بكونه حقيقة في النقل مط سواء كان بمعناه الحقيقي والمجازي وقد يقال ايض بان استعمال النسخ في المقام ان كان مجازا فلا يصح ان يكون مجازا عن النسخ
بمعنى الازالة اذ لا مناسبة بينهما فهو مجاز عن النسخ بمعنى النقل فيفيد كونه حقيقة فيه لوضوح عدم جواز سبك المجاز عن المجاز هذا وربما يظهر من
القاموس ان المراد بنسخ الكتاب معنى اخر غير النقل حيث فسره بالكتابة من معارضة ولم يذكرها حجة للقول الثالث وربما يستدل له ببعض الوجوه
المذكورة والكلام في المقام طويل وحيث انه لا يتفرع عليه ثمرة اصولية فلنقتصر على ذلك وفي العرف رفع حكم شرعي بدليل شرعي وزاد في هب قوله
متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فقوله حكم يعم الاحكام الخمسة الشرعية والوضعية والتقييد بالشرعي لاخراج الحكم العقلي من الاباحة والحظر
العقليين فان رفعه لا يعد نسخا بل لو حكم الشارع بالاباحة والحظر قبل ورود البيان من الشرع لم يعد بيان خلافه نسخا اذ ليس فيه رفعا للحكم الاول
بل تغيير لموضوعه وربما يجري ذلك في الاول ايض نعم لو حكم الشرع باباحته مط ثم رفعه اندرج في النسخ قطعا ويجري مثل ما قلنا في الحظر الحاصل بسبب
البداءة لعدم تشريع الحكم وان حكم به الشارع ايض فان رفعه بتشريعه لا يعد نسخا وقولنا بدليل شرعي يراد به ان يكون الرافع للحكم هو الدليل الشرعي
القائم عليه لا امرا اخر من عارض يقتضيه ويتعين الطهارة الى التيمم الرافع لحكم المائية وان كان ثبوت الحكم الثاني لقيام الدليل الشرعي عليه ومن ذلك
طرو العجز عن اداء المامور به والنوم والجنون ونحوها الرافع للتكليف الثابت على المكلف وان دل الشرع عليه اذ ليس الدليل الدال على ذلك رافعا للحكم
الاول بل يثبت به حكم ذلك العارض وهو ثابت مع ثبوت اصل الحكم ورفع الحكم ح انما يتسبب عن ذلك العارض فاعتبر في الحد كون الرافع نفس الدليل
القاضي بالرفع لا امرا اخر ليخرج عنه ارتفاع الحكم بالمذكورات فانه لا يعد نسخا وجعل في النهاية اخراج رفع الحكم بالنوم والغفلة ونحوهما من جهة التقييد
بالشرعي حيث ان رفع الحكم هناك بالدليل العقلي وفيه ما لا يخفى وقد اورد عليه في المنية بان رفع الحكم بالعجز لا يجب اخراجه عن حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا و
هو ح ... المص بما تقدم بجواز النسخ الا اذا لم يكن والتخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة
الشرع وهو ظ من قوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفيه ان القول بكون رفع الحكم بالعجز نسخا بين الفساد ضرورة ان كون العجز رافعا امر ظاهر حين صدور
الخطاب فاصل التكليف بالفعل مغيا ببقاء القدرة عليه ومثل ذلك كيف يمكن عده نسخا غاية الامر ان يورد على المص ان حمل الدليل الشرعي على ما
يقابل العقلي يقضي بكون العقل ناسخا وهو بين الفساد مع ما قرره اولا من جواز كون العقل ناسخا ثم ان قوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس ناسخا
للخطابات المطلقة وانما هو مبين لعدم شمولها حال العجز والتحقيق ان العقل والنقل القاضي بكون التكاليف مشروطة بالعقل والقدرة والشعور
ونحو ذلك دلالة مبينة للواقع وليست رافعة لشيء من التكاليف ولو رفع هناك انما يستند الى طرو تلك الحالات بعد ثبوت التكليف على المكلف فانه الذي
يرفع عنه التكليف الثابت عليه فالادلة الدالة على اشتراط التكليف بانتفاء تلك الامور ليست رافعة لامر ثابت وما يرفع الامر الثابت من طرو تلك الحالة
بعد تعلق التكليف ليس دليلا حسبما قررناه سواء كان الدليل على بعضها على الرفع العقل او النقل والتقييد بقوله متاخر عنه للاحتراز عما يقضي بارتفاع الحكم
ومما يعادل الدليل على الثبوت من استثناء وشرط وصفة ونحوها فانه لا يعد ذلك نسخا وفيه ان تلك التقييدات موضحة للمقص وليست رافعة للحكم الثابت
فيها رفع للدلالة لا رفع للحكم المدلول فهي اذن خارجة عن الجنس كيف ولو بني على شمول الرفع لمثل ذلك لم يكن القيد المذكور غير كاف في افادة المقص لاندراج
التخصيص بالمنفصل اذن في النسخ فلا يكون الحد مانعا فلو دفع ذلك بكونه بيانا ودفعا لا رفعا فهو جار في المتصل بالاولى وقد اورد عليه ايض بان قيد التاخر
لا يخرج شيئا من المذكورات فانها تقع متاخرة غاية الامر انه لا يقع متراخيا عن الاول ولا دلالة في التاخر على التراخي وبتعقل انها مع الاتصال تعد متعلقة
بالخطاب بحسب ما نصوا عليه في بحث العام والخاص المتعارضين والتقييد بالاخير لاخراج ما لا يكون الحكم الاول مقتضيا للتبقية كما اذا امره بفعل في ان تم

قد سقط هنا بعض الكلام في الاصل والمقصود التنبيه على المذكور الامر الموجب لانتقال الفرض من الطهارة المائية الى التيمم

ثم ان عن ذلك

ثم ان عن ذلك الفعل فانه لا مقتضي لبقاء ذلك التكليف بعد ادائه اذ لا دلالة في الامر على التكرار فلا يكون الحكم بخلافه نسخا للامر المفروض وبعضهم
جعل هذا القيد مخرجا للموقت اذا ورد الحكم بخلافه عند مضي وقته فانه لا يعد نسخا لعدم شمول الحكم الاول لما بعد الوقت وضعفه اوضح من ظ اما الاول
فلظهور انه مع عدم دلالة الامر على التكرار لا يشمل الحكم المذكور لما بعد الفعل ويسقط بالاتيان به فلا امر حتى يرتفع بالنهي المتاخر اذ لا يعقل ارتفاع
غير الثابت واما الثاني فالحال فيه اوضح ضرورة ارتفاع الحكم بمضي وقته فلا يكون النهي المتاخر ناسخا نعم لو قيل ببقاء التكليف بعد فوات الوقت
على ما ذهب اليه شاذ صح القول بارتفاعه الا انه لا يخرج عن القيد المذكور ثم ان اخذ الرفع جنسا في الحد المذكور مبني على كون النسخ رفعا للحكم كما
هو المختار عند جماعة وحكي القول به عن القاضي ابي بكر والمختار عند بعضهم عدم كونه رفعا وانما هو بيان لانتهاء هذا الحكم والحكم انما ينتهي بنفسه او
حكي القول به عن الاستاد ابي اسحق واسند في المستصفى الى الفقهاء فاطلاق الرفع عليه ح على سبيل المجاز ويدل على الاول ان الظ من لفظ النسخ الازالة
فلا بد من حمله على ظاهره وكذا الظ من الحكم الاول الدوام والاستمرار فيكون الحكم بخلافه مزيلا له رافعا لمقتضاه الا ان يقوم دليل على خلاف ذلك و
يمكن الايراد في المقام بانه ان اريد بكونه مزيلا له بحسب الواقع بان يكون الحكم ثابتا في الواقع اولا على وجه الدوام ثم يرفعه بعد طريان الناسخ فهو مما لا وجه له
لانه اما ان يكون حكم الشارع به على وجه الدوام على وفق المصلحة المقتضية لذلك فلا يمكن اذن رفع ذلك الحكم وان لم يقتض المصلحة ذلك على الوجه
المذكور لم يمكن تشريعه على وجه الدوام بحسب الواقع وان لم يكن مانع من ابرازه على صورة الدوام لبعض المصالح نعم يمكن في حق غيره تع ممن يتصور
في شانه الجهل بالواقع ان يرى المصلحة في الحكم به في وجه الدوام ثم يتبين له بعد ذلك خلافه فيزيل ذلك الحكم وهو محال في شانه تع وان اريد به كونه مزيلا
في الظ بيانا لانتهاء الحكم بحسب الواقع فيتبين بملاحظة الناسخ ان ما حكم به كان معينا في الواقع بالغاية المفروضة غير متجاوز عنها وعن ذلك النهاية و
ان ابراز الحكم اولا في صورة الدوام لبعض المصالح فهو كالتخصيص بالمنفصل الوارد على العموم حيث ان ظ اللفظ عموم الحكم فيتبين بملاحظة المخصص
كون ذلك الظ غير مراد وان المراد بالعام بحسب الحقيقة هو الباقي فيكون النسخ اذن قرينة منفصلة دالة على ان المراد بما دل على استمرار المنسوخ خلاف
ظاهره مبينة لما هو المقص منه كما ان التخصيص كذلك ولذا قيل ان النسخ نحو من التخصيص فانه تخصيص في الازمان كما ان التخصيص المعروف تخصيص في
الاعيان فيه ان الظ ان ذلك غير قابل للانكار وليس مما يقع فيه الخلاف فيعود النزاع اذن لفظيا الا ان ذلك خلاف الظ من كلام القائل بكونه رافعا في مقابلة
من يقول بكونه بيانا و ح يكون الرفع المذكور في الحد مجازا لا يناسب استعماله في الحد وقلت ويمكن دفع ذلك باختيار كون المراد هو الرفع بحسب الواقع
والمقص انه قد يدفع تشريع الحكم على وجه الدوام مع اختصاص المصلحة المرجحة لذلك ببعض الوقت ثم رفع ذلك الحكم عند انتهاء ما يقتضيه المصلحة المفروضة
فهو رفع للمدلول لا رفع للدلالة ليكون تصرفا في اللفظ الدال على الحكم وقرينة على كون المراد به خلاف ظاهره على ما هو الحال في المخصص والقرائن الدالة
على التجوز في اللفظ وتشريع الحكم على وجه الدوام مع اختصاص المصلحة ببعض الوقت مما لا مانع منه اذا كان هناك مصلحة في تشريعه كذلك ثم نسخه بعد ذلك
وهذا مبني على القول بكون الطلب المراد من الامر هو انشاء اقتضاء الفعل سواء وافق الارادة القلبية من الامر لوقوع الفعل او لا نظرا الى اخبار مغايرة الطلب
للارادة بالمعنى المذكور كما هو المختار حسبما مر تفصيل القول فيه فانه ح يصح انشاء طلب الفعل واقتضائه من المكلف وان لم يكن له مصلحة فيه اذا كان هناك مصلحة
في الاقتضاء المذكور ولا فرق بينه وبين ما فيه مصلحة للمكلف بالنسبة الى حصول التكليف في الاقتضاء فغاية الامر انه رفع ذلك التكليف ونسخه عند زوال المصلحة
وهذا بخلاف ما اذا قيل بكون الطلب عين ارادة الفعل على الوجه المفروض وبعد حصول حقيقة الطلب من دونه فلا يتصور اذن حصول حقيقة الطلب على وجه
الدوام مع عدم ارادته وقوع الفعل في الزمان اللاحق وعلمه بنسخ ذلك الفعل فليس الطلب المتعلق بالفعل بالنسبة الى ذلك الزمان الا امورا صورية خارجا عن حقيقة
الطلب على القول المذكور فلا يتحقق هناك تكليف بحسب الواقع الا بالنسبة الى ما قبل ورود الناسخ دون ما بعده وان ابرز الجميع اولا بصورة واحدة فيكون
النسخ اذن كاشفا عن ذلك مبينا لحقيقة الحال نعم البناء على الوجه المذكور كما هو ظ المعروف عن الاصحاب لا يمكن ان يكون النسخ رافعا للحكم الا بالنظر الى الظ
من دون ان يكون هناك رفع لحكم ثابت بحسب الواقع لولا حصول الرفع المفروض فهو في الحقيقة قرينة مبينة للمقص قاضية بالخروج عن ظ اللفظ بخلاف
البناء على الوجه الاول الذي اخترناه فانه يجوز ان يكون رفعا اذا حصل التكليف على الوجه الذي قررناه وان يكون بيانا لما هو الواقع رفعا بالنسبة الى ما افاده الظ
بل ظهور الناسخ رافع للتكليف على الوجه الثاني فعلى المختار يجوز وقوع التكليف على كل من الوجهين المذكورين ويتفرع على كل حكمه من حصول النسخ بالبيان
او الرفع ويكون اذن تعيين كل من الوجهين بملاحظة الدليل الدال على ذلك نصا او ظاهرا هذا كله بالنسبة الى اوامر الشرع كما هو محل الكلام واما بالنظر
الى غيره فلا اشكال في صحة وقوع النسخ على كل من الوجهين مط هذا ما يقتضيه التدبر في المقام وقد احتج القائل بكونه بيانا لا رفعا بوجوه موهونة لا باس
بالاشارة اليها احدها ان المرفوع اما الحكم الموجود او غيره ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فللزوم سلب الشيء عن نفسه نظرا الى رفع الوجود عنه حين كونه
موجودا واما الثاني فللزوم تحصيل الحاصل فتعين ان يكون بيانا لا رفعا ثانيها ان طرو الطاري ان كان حال كون الاول معدوما لم يكن رافعا لوجوده
كما هو المدعى وان كان حال كونه موجودا فقد اجتمعا في الوجود فلا يتنافيان حتى يكون رافعا له ثالثها ان الحكم هو الخطاب فهو قديم من الكلام ومع قدم الكلام
لا يتصور رفعه رابعها ان الحكم الطاري مضاد للسابق لامتناع اجتماعهما فالقول برفع اللاحق للسابق ليس باولى من دفع اللاحق بالسابق اذ لا وجه لقوة اللاحق
اقصى الامر ان يتنافيا خامسها ان طريان الطاري مشروط بزوال السابق لامتناع اجتماع الضدين فيه مشروطا في وجوده بانتفاء ضده لكونه مانعا من حصوله وانتفاء
المانع من جملة الشرائط وايض طريان الطاري مشروط بمحل قابل لطريه عليه وليس كل محل قابلا لحلول العرض بل لا بد من محل خال عن ضده بل العرض وضده انما يكون قابلا اذا
خلا عن ضده فلو ثبت توقف طرو الطاري على زوال الباقي فلو كان زوال الباقي موقوفا بطريان الطاري لزم الدور سادسها انه يستلزم البداء فانه اذا نهى
عن الشيء بعدما امر به فقد بدا له حتى عدل عن الامر الى النهي سابعها ان علمه تع ان تعلق باستمرار الحكم استحال رفعه والا لزم انقلاب علمه تع جهلا وان
تعلق باستمراره الى الوقت المعين بطل القول بالرفع اذ لا بقاء له الى ذلك الوقت بل يستحيل وجوده فيه للزوم انقلاب علمه تع جهلا وان كان ممتنع الوجود لذاته

امتنع ان يكون ممتنعا لغيره ويدفع الاول انها شبهة مصادمة للضرورة قاضية بعدم امكان رفع شيء من الاشياء لجريان الكلام المذكور بعينه في كل منها مثلا
يتوان يحتو الزائل بالقتل اما الموجود حين وجود السبب المعروض والمعدم تارة ويتوان الزائل بسبب كذا الاية اما الشكل حين وجوده او حين عدمه
والحل انه ليس المراد رفعه بالنسبة الى حال وجوده بل بالنسبة الى الحالة الثانية لكن لما كان مقتضى وجوده في الحالة الثانية حاصلا لولا الطارئ المذكور كان
العدم الحاصل بسببه مع وجود مقتضيه رفعا بخلاف ما اذا لم يكن هناك مقتضى للبقاء في الحالة الثانية والثاني ان طرو الطارئ مقارن للعدم المسبب عنه نظرا
الى لزوم مقارنة السبب للمسبب بحسب الزمان فهو سبب لانتفاء استمرار وجوده مع قيام المقتضي للاستمرار وهو معنى الرفع والثالث مع فساده في نفسه لابتنائه
على الاصل الفاسد انه ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم بل مفاده قطع تعلقه بالمخاطب على نحو ساير الطوارئ القاطعة لتعلقه كالموت والاغماء والجنون
ونحوها واورد عليه بان التعلق ان كان عدميا استحال رفعه اذ ليس شيئا يرتفع وان كان وجوديا فان كان قديما استحال رفعه كالكلام وان كان حادثا لزم
كونه تعالى محلا للحوادث فان التعلق صفة للخطاب والخطاب صفة له تعالى فانه قائم به والقائم بالقائم بالشيء قائم به وهو ما ذكره من اللازم وفيه كلام ليس هنا
موضع ذكره والرابع بانه شبهة مصادمة للضرورة فانها لو تمت لزم ان لا ينعدم موجود ولا يوجد معدوم فان المعدوم انما يكون عدمه عن علة وكذا الوجود
فعلة العدم تنافي الوجود كما ان علة الوجود تنافي العدم فاذا لم يكن احدى العلتين اقوى من الاخرى لزم ما ذكرناه بل لزم ان لا يكون موجودا ولا معدوما
اذ بعد تعادل العلتين لا يمكن ترجيح احدى العلتين على الاخرى من دون مرجح فيلزم انتفاء الامرين وهو رفع للنقيضين والحل انه لا معارضة بين العلتين
اما على القول باستغناء الباقي عن المؤثر فظاهر اذ البقاء لا يستند الى علة فيكون علة العدم او الوجود الطارئ عليه من دون مزاحم واما على القول بالاحتياج
فظهور الثاني انما يكون برفع علة الاول وجودا كان او عدما ولو برفع جزء من اجزاء تلك العلة لوضوح عدم امكان اجتماع العلتين التامتين لوجود الشيء
وعدمه والالزم المفسدة المذكورة وهو ظاهر والخامس ان مجرد المنافات بين الحكمين لا يستلزم ان يكون وجود الطارئ مشروطا بزوال السابق كيف والمنافات
بين وجود العلة وعدم المعلول ظاهرة مع وضوح اشتراط وجود العلة بانتفاء عدم المعلول يعني وجوده وفيه انه ليس بناء الاحتجاج على اثبات الاشتراط
بمجرد ثبوت المنافات بل لما ذكره من الدليل القاضي بثبوت الاشتراط وح فالحق في الجواب انه ليس المراد كون الحكم الطارئ بنفسه رافعا للحكم الاول اذ قد لا يكون
يخلفه الحكم المنسوخ حكم اخر من الشرع بل المقصود صيرورة الدليل الطارئ القاضي برفعه عن البين عدم قيام الدليل بحال الحكم وورود المفسدة المذكورة
وح فالدليل المفروض وان قضى بثبوت حكم اخر بدل المنسوخ فذلك الدليل هو الرافع للحكم الاول وعن السادس انه ان اريد به لزوم انكشاف شيء
لم يتبين له اولا فهو فاسد اذ لا يلزم من القول بالرفع عدم علمه بوجوه المفاسد والمصالح ولا يلزم من علمه بها عدم تشريعه الحكم على وجه الدوام حسب ما عرفت
وان اريد لزوم تغيير شيء بعد اثباته له اولا فهذا مما لا مفسدة فيه ولا دليل على فساده وعن السابع انه منقوض بسائر الممكنات فانها من جهة تعلق علمه تعالى
بوجودها او عدمها يستحيل وقوع خلافه نظرا الى ما ذكر فتكون اذن واجبة او ممتنعة بالذات وهذا الحل ان اقصى ما يلزم من ذلك على فرض صحته استحالة
وجود ذلك الحكم في الزمان اللاحق وهو لا يقتضي استحالته بالذات لكونها اعم من الذاتي والعرضي فاي مانع من ان يكون محالا من جهة وقوع الرفع
بالناسخ وعلمه بذلك فقوله امتنع ان يكون ممتنعا بغيره بين الفساد والحاصل انه تعالى كما يعلم انتفاء الحكم في الزمان اللاحق كذا يعلم كون ذلك الانتفاء
من جهة رفع الحكم بالناسخ هذا وقد ذكروا حدودا اخر للنسخ فاخذ الازالة في عدة منها جنسا وهو بمعنى الرفع وفي عدة منها اخذ اللفظ وما بمعناه
كالنص والخطاب جنسا فحده الغزالي بانه الخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه والامدي بانه خطاب الشارع المانع من استمرار
ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق وعن المعتزلة انه اللفظ الدال على ان الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا وعن الجويني
انه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وعن الفقهاء انه النص الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التاخر عن مورده وعنهم
ايضا انه الخطاب الثاني الكاشف عن مدة العبادة او عن انقطاع زمان العبادة وانت خبير بان اخذ اللفظ وما بمعناه جنسا في المقام غير مناسب
لوضوح كون النسخ فعلا حاصلا باللفظ المفروض وان قلنا بكون الناسخ هو الله سبحانه فان النسخ فعله لا مجرد قوله فهو بقوله الدال على الرفع قد رفع الحكم
المتقدم وليس نفس قوله رفعا ولذا لا يصح حمله عليه وان قلنا بكون الناسخ هو القول المفروض كما حكي عن المعتزلة فلا مرية فيما يستفاد من الامدي من بناء
ذلك على كون الناسخ حقيقة هو الله سبحانه او الخطاب الصادر منه فعلى القول بكون الناسخ هو الله يكون النسخ هو خطابه الصادر عنه وان قلنا بكون
الناسخ هو الخطاب كما ان المنسوخ هو الخطاب لا يكون نفس الخطاب نسخا بل النسخ الاثر الحاصل من الخطاب المفروض ليس على ما ينبغي كيف ولا يتحقق النسخ
عندهم الا بالنسبة الى تعلق الخطاب اما نفس الخطاب فهو قديم عندهم فلا يكون ناسخا ولا منسوخا فالمرتفع هو تعلق الخطاب والنسخ رفع ذلك التعلق
فكيف يصح القول بكون الخطاب الثاني وتعلقه عين رفع الاول وكان ما ذكره من كون الخطاب الاول منسوخا والثاني ناسخا لو سلم مبني على التسامح في التعبير
هذا وقد ظهر بما قررنا في تفسير النسخ الفرق بينه وبين التخصيص اذ ليس التخصيص الا بيانا لمفاد العام ودافعا للدلالة على العموم بحمله على ارادة الخاص بخلاف
النسخ فانه رافع لمدلول المنسوخ من دون بعث على خروج اللفظ عن ظاهره واستعماله في غير ما وضع له حسب ما اشرنا اليه هذا ان جعلنا النسخ رفعا للحكم على
سبيل الحقيقة واما ان جعلناه دافعا في الظاهر الى ما ظهر من قيام المنسوخ فبعد ظهور النسخ يكون كاشفا مبينا عن انتهاء مدة الحكم وان غايته في الواقع
بلوغ ذلك الزمان فلا فرق بينه وبين التخصيص في ذلك انما الفرق بينهما اذن في كون النسخ تخصيصا للحكم ببعض الازمان والتخصيص بالنسبة الى الاحوال
والافراد فهو اذن بحسب الحقيقة نوع من التخصيص الا ان فارقه في بعض الاحكام بل يندرج في التخصيص المعروف وان كان هناك عموم لفظي يفيد شمول الحكم
للازمان والاكتفاء بصيغة الاطلاق ما دل على شموله لكن كلما ولذا جاز انتهاء اذن بالخطاب الاول وكان يقول افعل هذا الى الزمان الفلاني او انقضاء عشر كذا
يقول بعد مضي زمن الخطاب الاول ان ما ذكر من استمرار الحكم انما اريد استمراره الى هذا الزمان فهذا بالنسبة الى ما دل على شمول الحكم للازمان تخصيص
لا دفع منه بالنسبة الى نفس الحكم الثابت فنسخ حيث رفع الحكم الثابت هذا مع تراخيه واما مع الاتصال فليس الا تخصيصا اذ لا ثبوت للحكم اذن على وجه

الدوام حتى

الدوام حتى يكون ذلك المخصص رافعا له وكيف كان فالفرق بينه وبين التخصيص ح كون النسخ دفعا للحكم الثابت بحسب الظ بخلاف التخصيص اذ هو
بيان صرف ولذا لا يجوز اقتران النسخ بالخطاب وان جاز اقترانه به على جهة الاجمال بان يقول ان هذا الحكم سينسخ عنكم او يقول انه لو كان الى زمن
عنكم ونحو ذلك وقد اعتبر في مفهومه ان يكون الحكم الاول شرعيا وكون الرافع له شرعيا ايضا فلو ارتفع بالعقل كزوال القدرة لم يكن نسخا فاذا تحقق
الامور الثلثة ثبت مفهوم النسخ والافتراق بينه وبين التخصيص حاصل من الوجوه الثلثة بل الاربعة وهناك وجوه اخر للفرق بينهما مذكورة في
كلماتهم منها عدم جواز نسخ القطعي بالظني كنسخ الكتاب بالخبر الواحد ومنها ان النسخ يخرج المنسوخ عن الحجية بخلاف التخصيص فانه يبقى حجة في
الباقي ومنها ان النسخ يجوز ان يزيل مدلول ما يرد عليه من الحكم بالمرة بخلاف التخصيص فانه لا بد من بقاء بعض من مدلوله لبطلان التخصيص المستوعب
ومنها ان التخصيص لا بد ان يبقى بعض من مدلوله ان يكون قبل حضور وقت العمل به لجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ولا بد ان يكون النسخ بعد حضور
وقت العمل به على القول به كما سياتي الكلام فيه انشاء الله تعالى قوله لا ريب في جواز النسخ ووقوعه الى اخره قد وقع هنا خلاف ضعيف في المقامين وقد اتفق
عليهما اهل الشرايع سوى ما يحكى عن طائفة من اليهود قوله ره المطلب الثاني قد تقرر ان ادلة الاحكام عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل
وقد تقدم تفصيل القول في ثلثة منها بقى الكلام في الادلة العقلية والمصنف ره لم يتعرض الا لبعض المسائل المتعلقة منها ونحن بعون الله سبحانه وحسن توفيقه
نفصل الكلام في اقسامها ونميز الصحيح من المزيف منها ونوضح القول في وجوهها وشعبها انشاء الله فنقول المراد بالدليل العقلي كل حكم عقلي يستنبط منه حكم
شرعي سواء حكم به العقل استقلالا من دون تبعية على حكم الشرع او كان حكم العقل به مترتبا على ثبوت حكم اخر ولو من جهة الشرع ثم يترتب على ذلك الحكم العقلي
حكم شرعي اخر وعلى الاول فاما ان يكون ما حكم به العقل امرا ثابتا للموضوع في نفسه بحسب الواقع او يكون ثابتا له بالنظر الى التكليف وان لم يكن كذلك بحسب الواقع
ونفس الامر ففيه اقسام ثلثة والاول مسئلة التحسين والتقبيح العقليين والملازمة بين حكمي العقل والشرع والثاني مسائل الملازمات كاستلزام وجوب
الشيء وجوب مقدمته واستلزام وجوب الشيء حرمة اضداده فان العقل اذ لا يحكم بوجوب المقدمة ولا بحرمة الضد وانما يحكم بهما بعد الحكم بوجوب الشيء
ولو من جهة حكم الشرع به فهو اذن حكم عقلي تابع لحكم الشرع والظ ان ما كان اللزوم فيها بينا بالمعنى الاخص خارج عن الادلة العقلية لاندراجه في المداليل
اللفظية فيندرج في مداليل الكتاب والسنة وعلى هذا اندرج بعضهم مباحث المفاهيم في هذا القسم ليس على ما ينبغي ومن الثالث اصالة البرائة والاباحة
عند عدم قيام دليل على الوجوب والحرمة فان مقتضاهما جواز الترك والفعل في نظر الشرع وان كان الفعل واجبا او محرما بحسب الواقع كما سيجيء تفصيل
القول فيهما انشاء الله وقد يورد في المقام ان القسم الاول وهو ما يستقل العقل بادراكه لا يصح عده من ادلة الاحكام فان الدليل ما يستدل به العقل على الحكم
فيما يحتاج الى الاستدلال والعقل في المقام هو الحاكم والمدرك للحكم كما ان الشارع حاكم به فكما لا يعد الشارع دليلا على الحكم بحسب الاصطلاح فكذا العقل
واجيب عنه بانه ليس المقصود من ذلك كون نفس العقل دليلا بل المدعى كون حكم العقل دليلا على ما حكم به فالدليل هو تحسين العقل وتقبيحه وحكمه باستحقاق
المدح والذم والثواب والعقاب ومدلوله من الاحكام الشرعية من الوجوب والتحريم وغيرهما مما دل العقل عليه فهذا المدلول هو ما حكم به ودل العقل عليه
وفيه ان حكم العقل وادراكه ليس دليلا على المحكوم به بل الدليل هو الامر الموصل الى الادراك المفروض من المقدمتين والحد الاوسط فالحق في الجواب ان يق
ان الدليل في المقام هو حكم العقل بحسن الفعل او قبحه عقلا فانه دال على حكم الشارع به بناء على ما دل على الملازمة بين حكمي العقل والشرع نعم قد
يحمل متعلق ادراك العقل نفس حكم الشرع حيث يدرك العقل ان ذلك مما حكم به الشرع وح لا يعد الحكم المذكور دليلا على حكم الشرع لكن
امكان الفرض المذكور لا يخ عن نظر اذ لا يخ ظاهرا في ادراك ذلك الا بتوسط حكمه بالتحسين والتقبيح وحكمه بانطباق الحكم الشرعي على ما حكم به حسب ما
يقتضيه القواعد العقلية فان ما يدرك حكم الشرع ح بالملازمة المذكورة ويكون الدليل على حكم الشرع ح هو ما حكم به من التحسين والتقبيح على ما قررنا
وكيف كان فعلى فرض وقوع ما ذكر من الفرض يكون الدليل العقلي هو ما يوصل العقل الى الحكم المفروض لا نفس حكمه هذا اذا كان حكمه نظريا وان كان ضروريا
لم يمكن عده اذن من الادلة بحسب الاصطلاح وكان عد العقل بالنسبة اليه دليلا مبنيا على معناه اللغوي حيث انه الهادي اليه لكن دعوى حصول الضرورة
في الادراك المفروض غير ظ حسب ما ياتي الاشارة اليه هذا وقد ظهر بما قررنا ان هنا امرين احدهما اثبات حكم العقل بالنسبة الى التحسين والتقبيح وثانيهما كون
حكمه به دليلا على حكم الشرع والثاني من مسائل الاصول اذ مفاده اثبات حجية العقل وليس بحثا عن الادلة بل اثبات لما يدعى دلالته على حكم الشرع و
الثاني من مباحث اصول الفقه نظير اثبات حجية الكتاب وخبر الواحد وغيرهما من الادلة فالاول من المبادي للثاني حيث انه يتحقق موضوع البحث فيه وحيث كان المقصود
من المبادي الاحكامية اثبات حجية العقل جرت الطريقة على بيان مسئلة التحسين والتقبيح العقليين في المبادي الاحكامية دون الادلة الشرعية نظرا الى
ملاحظة الجهة المذكورة واكتفوا بذكرها هناك عن بيانها في مباحث الادلة حذرا من التكرار وربما يحمل الوجه فيه ندرة المسائل المتفرعة عليها لكون ما
يستقل العقل بادراكه من المسائل على الوجه المذكور من الامور الواضحة في الشريعة بل الضروريات الخارجة من عداد المسائل الفقهية فلذا لم يذكروها
في طي الادلة واندرجوها في المبادي الاحكامية وهو كما ترى هذا ولنورد الكلام في تلك الامثلة في فصول الفصل الاول في بيان استقلال العقل بادراك الحكم
الفعل بحسب الواقع وانه من الادلة على حكم الشرع مع قطع النظر عن توقيفه وبيانه له على لسان حججه وهو الذي ذهب اليه علماؤنا الامامية بل والمتفق عليه
العدلية بل قال به اكثر العقلاء من الحكماء والبراهمة والملاحدة وكثير من الفرق المتسمة للشرايع والنافية وقد انكر ذلك الاشاعرة وطائفة من متأخري علمائنا
الاخبارية في الجملة وبعض من يجد وحذوهم الا ان الاشاعرة قد انكروا ثبوت المحكوم به رأسا فلزمهم انكار ادراك العقل له وكونه دليلا على حكم الشرع
فليس عندهم بحسب الواقع ما يتعلق به ادراك العقل اذ لا حسن ولا قبح عندهم للافعال مع قطع النظر عن حكم الشرع فلا حكم للعقل في التحسين والتقبيح
اصلا ولا حسن ولا قبح عندهم مع قطع النظر عن حكم الشرع بل كل الافعال عندهم متساوية بل لكل من الامرين بواسطة امر الشارع ونهيه فيتبع نفسها
مع قطع النظر عن تعلق الامر والنهي بها خالية عن الصفتين فاقدة للامرين واما الجماعة المذكورة فلا يظهر منهم انكار الحسن والقبح الواقعيين الى النسوة

الاشاعرة بل الظ منهم اعترافهم بما هو مذهب لما انه يرد لك عند النصوص المستفيضة بل المتواترة في الجملة وانما ينكره جماعة منهم صحة ادراك العقل
في غير ضروريات الدين ومذهب بعضهم ينكر المطابقة بين حكم العقل وما حكم به الشرع وان كان العقل مطابقا لما هو الواقع فلا يعد الحكم به تعبدا
بحكم بوجوب الاخذ بهما لورود الحكم من الشرع مستقلا باتي تفصيل القول في نقل اقوالهم وادلتهم انش وتوضيح المقام ان الكلام في المرام يقع في مقامات احدها
انه هل يثبت للاشياء مع قطع النظر عن حكم الشرع وتعلق خطابه بها احكام عقلية من حسنها وقبحها يكون حكم الشرع على وفق مقتضياتها كاشفا عن تلك الصفات
الواقعية الحاصلة لها فيكون تشريعه للشرايع من جهة ارشاد العباد الى ما فيه صلاحهم وتحذيرهم عما يترتب عليه فسادهم لقصور عقولهم عن ادراك ما فيه
هلاكهم ونجاتهم وانها لا حكم لها بملاحظة نفسها مع قطع النظر عن امر الشارع بها ونهيه عنها فهي حسنة بامره متصفة بنهيه خالية عن الامرين مع انتفاء الخطاب
وهذا هو الذي ذهب اليه الاشاعرة والظ ما حكاه انكارهم للحسن والقبح بالمعنى الاول بعد خطاب الشرع ايض وانما حسنها وقبحها عندهم هو مجرد كونها
متعلقا لامر الشارع ونهيه من غير استحقاق مدح عقلا على الامتثال وترتب ذم على تركه وهذا هو الظ من مذهبهم لانهم يعزلون العقل من منصب الحكومة
بالمرة فلا فرق عندهم في نفي العقل باستحقاق المدح والذم بين ما اذا كان قبل تعلق امر الشارع ونهيه وبعده لكونه متعلقا لذلك وجه من الوجوه
واعتبار من الاعتبارات المحسنة والمقبحة عنده الا مثل على مذهب العدلية ضرورة ان اطاعة المولى والمنعم الحقيقي من اعظم الجهات المحسنة وكذا عصيانه
ومخالفته من اعظم الوجوه المقبحة وقضية ادلتهم لا ينبه نفي الحكومة عن العقل كيف ولو جوز واحكمه في المقام لجرى في غيره ايض فالظ انهم يجوزون ان
يجعل الشارع من المباح او الامر موردا للذم ومن عصيانا موردا للمدح كما يقتضيه بعض ادلتهم فينعكس الامر كما في شرح المواقف وشرح القوشجي من تفريع استحقاق
المدح والذم على تعلق الامر والنهي عندهم وان استحقاق المدح والذم انما كان بسبب امر الشارع بالفعل ونهيه عنه ليس على ما ينبغي فليس الحسن والقبح عندهم
الا مجرد كونه متعلق حكم الشارع باستحقاق المدح على فعله وحكمه باستحقاق الذم عليه كما نصوا عليه ومنهم الرازي في الاربعين وغيره ثم ان الكلام في هذا المقام
في الايجاب والسلب الكليين فكل من المثبتين والنافين يقول به كليا ونفيه كذلك والقول بالتفصيل وان امكن الا انه حكي الاتفاق على خلافه وان كان
مما قد يتراءى فيه مجال كما سياتي ثانيها ان العقل هل يدرك حسن الافعال وقبحها من غير اعلام الشارع بهما وبيانه لشيء منهما فالاشاعرة المنكرون لاصل
الحسن والقبح العقليين يلزمهم نفي ذلك رأسا واما الاخرون فالمعروف بينهم جواز ذلك بل وحصوله في بعض المطالب وقد انكره جماعة منهم المحدث
الاسترابادي حيث ذهب الى انه لا اعتماد على شيء من الادراكات العقلية في غير الضروريات فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بادراك العقل وبنى
الامر في ذلك على ان الامور المبنية على المقدمات البعيدة عن الاحساس مما يكثر فيها وقوع الغلط والاشتباه فلا يمكن الركون الى شيء منها وحصول نفي الادراك
المعتبر وان ما ينتهي من مداركه فليس بادراك على وجه التحقيق ليصح الاعتماد عليه وقد يعزى ذلك الى فاضل الجزائري وقرره في غير واحد من كتبه الا انه نص على ان
ما كان من البديهيات يمكن الاستناد فيه الى العقل وانه الحجة فيه وما كان من النظريات لا يصح الاستناد فيه الى العقل اصلا وكان ما اراد بالبديهي ما كان بديهيا
عند ارباب العقول دون ما كان بديهيا عند المدرك من غير طريق الاحساس وان كانت المسألة من نظريات الدين كما يظهر ذلك من التامل في كلامه وادلته
فيرجع الى ما ذكره المحدث المذكور وقد نص ايض كالمحدث المتقدم باختصاص المدرك في غير ضروريات الدين بالاخبار المأثورة عن الصم وقد تبعهما في المقام
المذكورة صاحب الحدائق الا ان في كلامه بعض خصوصيات نشير اليه بعد ذلك وكيف كان فتحصل كلام هؤلاء ومن تبعهم في ذلك عدم الاعتماد في امر الدين
اصوله وفروعه على الادراكات العقلية بل لا اعتماد لهم على شيء من ادراكات العقول في شيء من الاحكام التي مبانيها غير محسوسة ولا قريبة من المحسوس كساير
المسائل الا ما كان من قبيل البديهيات الواضحة المتلقاة بالقبول عند ارباب العقول وذهب بعض افاضل المتاخرين من علمائنا الاصوليين الى التفصيل
بين العلم الحاصل للعقل بطريق الضرورة والحاصل بطريق الاكتساب والنظر فحكم بصحة الاعتماد على الاول دون الاخير وكان الفرق بينه وبين كلام
الجماعة انه يقول بالاعتماد على العلم البالغ الى حد الضرورة مطلقا سواء كان مما تشاركه فيها العقول او كان ضروريا عند المستدل وان نازع غيره في كونه
ضروريا او في اصل ثبوته لتفاوت العقول في قبول العلوم والادراكات وهم لا يقولون بالاعتماد على الضروريات الا فيما اتفق العقول عليها بحسب ما
اشرنا اليه وسيتبين ذلك من ملاحظة ادلتهم الاتية بعون الله تع وقد يتعدد هنا قول اخر اسنده بعضهم الى بعض المتاخرين وهو التفصيل بين
المعارف الدينية والاعمال البدنية فقال بحجيته في اصول الدين دون الفروع فهذه جملة الاقوال وفي الكلام هنا انما هو في الايجاب الجزئي والسلب الكلي
اذ لا يعقل ادعاء الموجبة الكلية في المقام ولا يذهب علينا انه بناء على مذهب الاشعري ليس للعقل ادراك شيء من الحسن والقبح الشرعيين لكون الحكم
عنده توقيفيا متوقفا على توقيفه وبيانه كالاوضاع اللغوية فليس للعقل فيهما مدخلية نعم قد يحصل العلم بها على سبيل الالهام ونحوه وعلى فرض
من طريق العادة ويمكن ارجاعه الى النقل اذ به يدرك العقل النقل وقد يتوهم بحصول العلم بها على سبيل الالهام ونحوه وهو على فرض تحققه لبعض الاشخاص
نحو من التوقيف ثالثها انه اذا قيل بادراك العقل الحسن والقبح على نحو ما ثبت في الواقع فهل يثبت بذلك حكم الشرع بذلك فيكون ما تعلق به راجحا
او محرما في الشريعة مثلا على نحو ما ادركه العقل او لا يثبت الحكم الشرعي الا بتوقيف الشارع وبيانه فلا وجوب ولا حرمة ولا غيرهما من الاحكام الشرعية
الا بعد وروده في الشريعة ولا يترتب ثواب ولا عقاب على فعل شيء ولا تركه الا بعد بيانه فالمعروف من المذهب هو الاول بل الظ اطباق القائلين بالحسن والقبح
عليه عدا شذوذ منهم فانهم يقولون بالملازمة بين حكم الشرع والعقل فكلما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس وقد خالف فيه بعض العامة حكاه الزركشي عن
جماعة من العامة واختاره قال وحكى الحنفية عن ابي حنيفة نصا وقد مال اليه صاحب الوافية من اصحابنا الا انه تردد في المقام وكيف كان فلم يحكم بثبوت الملازمة
المذكورة واستشكل في ثبوت الحكم الشرعي بعد استقلال العقل في الحكم بثبوت حسن الفعل وقبحه وقد يعزى ذلك الى السيد الشارح للكلام وقد ينسب الى بعض بنقل
الجماعة المتقدمة القول بانكار الملازمة المذكورة وليس كذلك بل قد صرح غير واحد منهم بثبوت الحكم اذا قضى به الضرورة العقلية حسبما نعم قد يومي اليه
بعض ادلتهم ليس صريحا فيه فلا وجه للنسبة المذكورة وقد ظهر مما قررناه انه قد وقع الكلام في المرام في مقامات ثلثة الا انه لما كان الخلاف المعروف في المقام

هو النزاع

هو النزاع مع الاشاعرة وكان ذلك هو المعنون في الكتب الكلامية والاصولية وكان اصل نزاعهم في المسألة انما هو في المقام الاول وانما معلوم من
الثاني انه متفرع على الاول لم يفرقوا في المقام بين الامرين وجعلوا المسئلتين مسئلة واحدة لما عرفت من اتحاد المناط في البحث معهم في المقامين اكثر ادلتهم
المعروفة في الكتب الكلامية والاصولية انما تفيد ثبوت الحسن والقبح في الجملة اذ ليس احتجاجاتهم في المسئلة الا من جهة ادراك العقل حسن بعض الاشياء
وقبحه في الجملة وكانهم اكتفوا بذلك عن اثبات الكلية لعدم القول بالفصل كما ادعاه بعض الاجلة ويظهر بتتبع كلماتهم في المسئلة والامة المتعرضة لادلة
الشرعية واما ثالث الدعوى مع قطع النظر عن ادراك العقل لخصوص الحكم فيها فلا يظهر فيها ثمرة مهمة وكيف كان فتلك الادلة كافية في ابطال ما اختاره
الاشاعرة وان لم تف بانفسها بتمام ما ادعوه في المقام والخلاف في ذلك مع الاشاعرة في الايجاب الجزئي والسلب الكلي ليطابق ادلتهم على تمام المقصود ونحن
نتكلم في الخلاف الاول بنحو ما ذكروه ثم نتبعه بالكلام في المقامين الاخرين وتفصيل القول في ذلك كله في ابحاث ثلثة البحث الاول في التحسين والتقبيح
العقليين والخلاف فيه كما عرفت انما وقع من الاشاعرة وجمهور العقلاء اتفقوا على اثباته ولنوضح الكلام في ذلك المرام برسم مقامات المقام الاول في
بيان محل النزاع في المسئلة والاشارة الى تحديد كل من الحسن والقبح عند المعتزلة والاشاعرة فنقول ان المذكور للفظي الحسن والقبح في كلماتهم اطلاقات
عديدة احدها كون الشيء كمالا او كونه نقصا يقال ان العلم حسن والجهل قبيح ولم يذكره العضدي واعتمد عليه غير واحد من المحققين بان الكلام فيما يتعلق
بالافعال من معاني الحسن والقبح وهما بالمعنى المذكور انما يتصف بهما الصفات كما في المثال المذكور ولذا نص في شرح المواقف انه امر ثابت للصفات في نفسها
غير صحيح اتصاف الافعال به اذ لم ينسب الى الفاعل بل هي من تلك الجهة بمنزلة الصفات بل لا يبعد اندراجها فيها الا ترى انه يصح ان يقال ان طاعة العبد
للمولى كمال للعبد كما ان عصيانه له نقص فيه وقد احتج في المواقف من قبل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تع بانه نقص والنقص ممتنع عليه تع ثانيها موافقة
المصلحة ومخالفتها والمراد بها ما يعم المصلحة الواقعية والمصلحة الملحوظة بالنسبة الى جهة خاصة وان لم تكن مصلحة في الواقع فالاول كما تقول ان طاعة الله
سبحانه حسنة اي مشتملة على مصلحة العبد ومعصيته قبيحة يعني مشتملة على مفسدة والثاني كما تقول ان قتل زيد مصلحة للسلطان اي بالنظر الى امور سلطنته
وان كانت السلطنة وما يؤدي اليها مفسدة له بحسب الواقع وهذا المعنى مما يختلف بحسب الاعتبار بالنسبة الى الاشخاص فقد يكون نوع فعل واحد
مصلحة لشخص ومفسدة للاخر بل قد يختلف بالنسبة الى الشخص الواحد كما اذا كان مصلحة له من جهة مفسدة من اخرى ثالثها موافقة الغرض ومخالفتها
وجعلها في المواقف وشرح الجديد للتجريد وغيرهما عبارة اخرى للمعنى الثاني وهو بعيد للمغايرة الظاهرة بينهما ولا داعي الى التكلف رابعها ملايمة الطبع
ومنافرته ذكره الامدي والعميدي وقد يتكلف بارجاعه ايض الى الثاني ولا باعث عليه نعم قد يرجع هذان الاطلاقان الى الثاني لعدم ثبوت اطلاقهما عليهما
بالخصوص فيحتمل ان يكون اطلاقهما عليهما لكونهما نحوين من المصلحة والمفسدة خامسها كون الفعل مشتملا على الحرج وخاليا عنه ذكره العضدي وسادسها
كونه مما يمدح فاعله ويذم وقد نص جماعة بان ذلك هو محل الخلاف ويمكن ارجاع الخامس اليه اذ المراد بالحرج في المقام هو المنع سواء كان من حكم العقل
او الشرع وهو يساوق الذم فيتطابق الحدان في القبح نعم يوجد في كلام بعض الاعلام من اخراج الحسن والقبح بمعنى ما لا حرج فيه وما فيه الحرج عن محل الكلام
مما لا وجه له اذ لا معنى لحكم العقل بعدم كون الفعل سائغا الا حكمه بحرمته وترتب الذم عليه ومقصود العضدي وغيره ممن ذكر المعنى المذكور انما هو بيان
اختلاف معنى الحسن اذ لم يلاحظ فيه استحقاق المدح ولا ما يساوقه فيه كما اعتبر في الحد الاخير ولم يعتبر فيه سوى ارتفاع المنع ويجيء نظيره في الحد الاخير ايض اذا
اكتفى في صدق الحسن بمجرد ارتفاع الذم فلا فرق في الحقيقة بين اخذ الحرج وعدمه في الحدين واخذ الذم وعدمه فيهما كذلك وكذا الحال لو اخذ الثواب
والعقاب في ذلك ويجري فيهما ما يجري في الاولين والحاصل ان المدح والثواب ومطلوبية الفعل يساوق بعضها بعضا كما ان الذم والعقاب والحرج متساوقة
نعم اورد بعض الافاضل في المقام من ان ترتب الثواب والعقاب على الفعل مما لا يستقل به العقل اذ لا استقلال له في امر الاخرة بين الاندفاع اذ ليس المقصود
في المقام الحكم بترتب الثواب والعقاب في الواقع بل ليس المقصود الا حسن الثواب والعقاب على فرض وروده على الفاعل وهو لا يتوقف على الاعتقاد بالمعاد
الجسماني او ضرورة القول به بالنسبة الى ما يدرك الحال فيه بالضرورة وقد ظهر بما قررنا ان للحسن عندهم تفسيرين احدهما انه ما يترتب المدح او ما
يساوقه عليه والثاني انه ما لا يترتب الذم او ما يساوقه عليه فعلى الاول يختص الحسن بالواجب والمندوب وعلى الثاني يشمل ما عدا الحرام من الاحكام
والى الاول ينظر ما حكي عن بعض المعتزلة من تحديد الحسن على طريقتهم بانه ما اشتمل على صفة توجب المدح والقبيح بانه ما اشتمل على صفة توجب
الذم وما ذكره بعض الاشاعرة في حده من انه ما امر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح ما امر بالذم له والى الثاني ينظر الحد الاخر للمعتزلة وهو ان الحسن هو الذي
لا يكون على صفة تؤثر في استحقاق الذم والقبيح هو الذي يكون على صفة تؤثر فيه وكذا الحال في الحد المعروف عندهم وهو ان الحسن ما للقادر عليه العالم
بحاله ان يفعله وان القبيح ما ليس كذلك ونحو الحد المعروف من الاشاعرة من ان القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن ما لا يكون متعلقا للنهي وكذا الحد الاخر
المذكور في كلام بعضهم من ان الحسن ما لا حرج فيه والقبيح ما فيه حرج والظ انهما معنيان مختلفان للحسن يندرج احدهما في الاخر فليس هناك خلاف في
التفسير وانما هناك اختلاف بين التفسيرين وقد عرفت ان اكثر تحديداتهم يوافق الاخير وكانه الاعرف في الاستعمال وهو الانسب بالمقام ليعم الكلام
ساير الاحكام ثم ان ما ذكرنا من تعاريف الحسن والقبح حدود ستة ثلثة منها للمعتزلة وثلثة للاشاعرة وقد اورد على الاول بانه لا يشمل ما كان
حسنا وقبيحا ثابتا للذات مع قطع النظر عن الصفات الخارجة عنه ويرد نحوه على الحد الثاني للمعتزلة بالنسبة الى حد القبيح ويرد عليه في حد الحسن شموله
للقبيح الذاتي اذ ليس فيه صفة تؤثر في استحقاق الذم والجواب ان ما ثبت لذات الفعل يمكن اسناده الى الصفة الذاتية ايض اعني المنتزعة من نفس الذات
فيندفع الايراد عن الحدود المذكورة وقد يجاب عنه ايض بان الاختلاف الحاصل في حدودهم مبني على ما اختلفوا من كون الحسن والقبح اللاحقين للافعال
حاصلا لها للذوات او للوجوه والاعتبارات على ما سيجيء الكلام فيه فالحدان الاولان مبنيان على الثاني والحد الثالث على الاول وانت خبير
بان المناسب للتحديد بصحة الحد على جميع الاقوال ليصح تعلق الخلاف في المحدود وما ذكر من الجواب اعتراف بفساد الحد على بعض تلك الاقوال على

ماهو التحقيق هناك من التفصيل اذ لا ثبوت للحسن والقبح لبعض الافعال بالنظر الى ذاته كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله على ان الحد الثالث يصح على كل من الاقوال المذكورة في تلك المسئلة فلا اختصاص له بالقول الاول على ما يظهر مما ذكره وقد يناقش في الحدود المحكية عن الاشاعرة بان محل النزاع في الحسن والقبح عندهم كما نصوا عليه هو كون الفعل بحيث يترتب المدح او الذم عليه فهم لما نفوا حكم العقل جعلوا الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق مدح الشارع او حكمه بنفي الذم عليه على اختلاف التفسيرين والقبح كونه متعلقا للذم من غير حصول استحقاق هناك في حكم العقل قبل ورود الشرع وبعده فلا فرق عندهم في ذلك بالنظر الى العقل بين ما ورد الامر به في الشيء بعينه والنهي عنه في استحقاق المدح او الذم الا انه ورد مدح المطيعين فصارت الطاعة حسنة وذم العاصين فصارت المعصية قبيحة ولو انعكس الامر كان بالعكس فظهر بذلك انه لا مدخل للنهي وعدمه في التحسين والتقبيح وكذا غيره مما ورد في الحدين المذكورين وقد يصحح الحدود المذكورة بالملازمة الاتفاقية بين الامور المذكورة وتعلق مدح الشرع او ذمه فلا مانع من اخذه منها في الحد وهو كما ترى مضافا الى انه قد يورد على الحد الثاني ان ما لم يتعلق به النهي يعم الحسن وغيره مما لم يتعلق به حكم الشرع كافعال المجانين والاطفال ونحوهما وكذا حال الاشياء قبل تعلق حكم الشرع بها على ما ذهبوا اليه من خلوها اذن عن الحكم فلا يكون حد الحسن مانعا وقد يورد ذلك على الثالث ايضا اذ لا حرج في شيء من الافعال المذكورة وكذا في الافعال قبل ورود الشرع وقد يدفع بان الظ تقابل الحرج وعدمه تقابل العدم والملكة فلا يندرج فيما لا يكون قابلا لورود النهي فيرد انه يلزم عدم صحة اتصاف شيء من افعاله تعالى بالحسن مع توصيفهم له بذلك وثانيا ان الافعال قبل ورود الشرع قابلة للنهي وكذا افعال الاطفال وغيرهم لجواز تعلق التكليف بهم على مذهبهم ومع الغض عن ذلك نقول انهم يجوزون خلو بعض الافعال عن الحكم وح يندرج ذلك في الحد ثم ان الظ من الحدود المذكورة للحسن على التفسير الاخير شموله لاربعة من الاحكام فيختص القبيح بالحرام وعن البعض الحكم باندراج المكروه في القبيح فيختص الحسن بثلثة من الاحكام ذكره في بيان الحد المعروف من المعتزلة وقد اشرنا اليه فيما ان الظ من الحد المذكور شمول الحسن للمكروه الا ان يقال ان الظ منه ما يكون له فعله من دون غضاضة عليه وهو في محل المنع وعن شارح المنهاج الحكم باندراج المكروه في القبيح في الحد المنسوب الى الاشاعرة وكانه لاحظ كون المكروه مما نهي عنه عندهم وهو كما ترى اذ كما انه ليس المندوب مما موربه عند الجمهور كذا المكروه ليس بمنهي عنه عندهم ومعه لا يتم الكلام المذكور نعم انما يتم ذلك على القول بكون النهي حقيقة في الاعم وظ الشهيد الثاني في التمهيد عند بيان الحد المذكور اندراج المكروه في الحسن وهو اوفق بظ الحد هذا وقد يورد في المقام ان الظ من الحدود المذكورة اختلاف معنى الحسن والقبح عند الفريقين من غير اشتراك بينهما الا في التسمية فان المعتزلة يقولون بكون الحسن صفة قائمة بالفعل من شانها استحقاق المدح عليه عند العقل وعدم ترتب الذم عليه وكون القبح صفة قائمة به من شانها استحقاق الذم عليه والاشاعرة يقولون بكون الحسن عبارة عن كون الفعل مما مدح الشارع فاعله او حكم بعدم ذمه والقبح كونه مما ذم عليه من غير حصول استحقاق المدح او الذم في الصورتين ولا حصول صفة باعثة عليه بعد حكم الشرع او قبله فلا جامع ظاهرا بين المعنيين ليكون ذلك المعنى متفقا عليه عند الفريقين ويكون الحسن والقبح عبارة عنه ليقع الخلاف في كونه عقليا او شرعيا بل الخلاف بينهم في معنى الحسن والقبح دون وصفهما كما هو ظ عنوان البحث ويمكن الجواب عنه بان الحسن بالمعنى الذي وقع فيه الخلاف كون الفعل بحيث يترتب عليه المدح ولا خلاف بين الفريقين في تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور وانما الكلام في الحاكم بالمدح والحاكم بالذم فالعدلية على ان المدح مما يترتب عليه بحكم العقل لصفة قائمة به وكذا الذم والاشاعرة على انه مما يترتب عليه بمجرد حكم الشارع من غير ان يكون لحكم العقل مدخلية فيه قبل حكم الشرع او بعده فالمفهوم المذكور هو القدر الجامع بين المعنيين وان كان القيد المذكور باعثا على اختلاف الامرين حسبما ذكرنا والماخوذ في محل النزاع هو القدر المذكور وهو كاف في المقام ويمكن ان يجعل النزاع في اثبات الحسن والقبح العقليين ونفيهما فيكون تفسير الاشاعرة لهما بما ذكر مبنيا على مذهبهم بعد بنائهم على نفي العقليين ثم المقام الثاني في بيان حجج العدلية على ثبوت الحسن والقبح العقليين وادراك العقل في الجملة لكل من الامرين ولهم في ذلك متمسكات من العقل والنقل اما الاول فمن وجوه احدها ان حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان مما يشهد بهما في الجملة ضرورة الوجدان ولذا يحكم به الفرق المنشعبة من صنوف الانسان حتى منكري الشرائع والاديان بل ربما لو يخفى الحال في بعضهم بما يقدر على الصامت منه حتى يحيوا فان الحكم بحسن الاحسان على بعض المضطرين لكمال الحاجة والانعام عليه بما يحفظ حياته عند الوقوع في المهلكة كقبح فعل من جازاه بعد ذلك بكمال الاساءة وقابل صنعه الجميل على قدر تمكنه من الايذاء والاهانة من الضروريات الاولية والفطريات الجلية بحيث لا يخفى الفرق بين الامرين في استحقاق المدح والذم على احدهما البتة ولا يتوقف فيه من كان على الغريزة الانسانية الا ترى ان من صادف رجلا منقطعا عن الرفقة وقد بقي منفردا في مهمه قفر في شدة من الحر بلا زاد ولا راحلة ولو يعرف طريقا الى نجاته ولا حيلة وقد غلبه الاعياء لما لقي من التعب والنصب والعنا فلما راه اقبل عليه بكله ووضع راسه في حجره ومسح التراب عن وجهه وكان اشفق عليه من ابيه وامه وجعل يضع الماء شيئا فشيئا في حلقه وقد ظلله عن الشمس بنفسه الى ان افاق من غشوته وتقوى مما كان فيه من شدة ضعفه فاخذه من ذلك المكان واتى به الى منزله ومهد له الموائد وسقاه من الزلال البارد وانعم عليه نهاية الانعام واكرمه فوق ما يتوقع من الاكرام واخدمه اهله وعياله ومن له من الخدام الى ان زال ما كان فيه من التعب وارتفع عنه ما لقي من النصب اعطاه زادا وراحلة ودفع اليه سلاحا ليتمكن من دفع عدوه وتبعه الى ان وصله الى طريقه ودله الى ما كان يريد من مقصده ولم يفعل به كل ما ذكر من الجميل الا لمجرد دفع الضرر عن المضطر من غير ان يقصد به مجازاة او شيئا اخر ثم ان ذلك الرجل لما راى قوة نفسه وانفراد صاحبه وتمكنه من قهره كر عليه بلا امر واخذ جميع ما عنده ثم قابله بانواع البلاء من الشتم والضرب والجرح والايذاء الى ان صرعه على الارض في اشد الحال واسوء الاحوال ثم عاد الى اهله وعياله فهتك عرضه واخذ من امواله ما قدر على اخذه واحرق ما لم يقدر عليه الى غير ذلك من انواع الاضرار والايذاء والاهانة كل ذلك من غير ضرورة داعية اليه او شدة حاجة او اضطرار باعث عليه وعداوة سابقة تدعو اليه بل لمحض مقابلة الاحسان بالاساءة ومجازاة النعمة بالنقمة

فانا نحكم

غافل يحكم بتساوي الفعلين في استحقاق المدح والذم وترتب الثواب واللوم افيجوز في عقل من العقول الحكم بمساواة الصنيعين وتساوي ذينك الشخصين فيما اتيا به من الفعلين الى ان يرد الشرع بمدح احدهما وذم الاخر مع تساوي نسبة مدحه وذمه الى الاول والاخر فيكون حسن احد الفعلين وقبح الاخر بمجرد مدحه وذمه من غير ملاحظة شيء اخر غيره وهو كما ترى اوضح من ان يخفى على ذهن من الاذهان حتى النسوان والصبيان وثانيها انا بضرورة ادراك العقل استحقاق المدح على بعض الافعال والذم على بعضها اطباق العقلاء على المدح على جملة من الافعال والذم على جملة اخرى ولذا يحكمون بحسن عفو السيد عبده اذا عصاه ويذمونه على عصيان مولاه ويمدحونه اذا راه ممتثلا لاوامره ومنتهيا عن نواهيه ويذمون المولى لو اذاه بغير ما يستحقه ولا زالت العلماء والخطباء في ساير الاعصار والازمان في جميع الامصار والبلدان ينبهون الناس بمقتضى ضرورة العقل على حسن بعض الافعال وقبح بعضها ويمدحون اقدام الفاعل على ترك بعضها وفعل بعضها كحسن طاعة المنعم الحقيقي وقبح معصيته سيما اذا علم بما يترتب على كل من من المثوبات الجزيلة والعقوبات الشنيعة فان ضرورة العقل قاضية بحسن الاتيان بالاول وقبح الاقدام على الثاني مع قطع النظر عن ملاحظة ورود نهي من الشرع وثالثها انه مما ينبه على ذلك ايضا انه لو خير العاقل بين الصدق والكذب مع تساويهما في النفع والضرر وساير الجهات الخارجية لاختار الصدق على الكذب وليس ذلك الا لحسنه اذ لا سبب غيره وما يتوهم من عدم استواء الصدق والكذب في جميع الجهات [illegible] مع انتفائه في الواقع اذ لا اقل من الاختلاف بينهما في المطابقة واللامطابقة ومن انه [illegible] بكون ايثار الصدق من جهة حسنه بالمعنى المعروف وقبح الكذب كذلك بل ليس ذلك الا من جهة كون الكذب نقصا او كونه منافرا للطبع بخلاف الصدق فلا يفيد ذلك ثبوت الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مدفوع اما الاول فلان المفروض استواؤهما في المصالح والمفاسد وساير الجهات الموافقة والمخالفة الا في مطلق الصفة اذ لا فائدة في اعتبارها في المقام ومن البين امكان استوائهما فيما عدا ذلك في كثير من الاحيان واما الثاني فلانه من البين ان شيئا من الصدق والكذب من حيث هو لا موافقة فيه للطبع ولا منافرة بها مع تحقق [illegible] ولذا [illegible] غير المميز لا يجد اختلافا بينهما اصلا مع ان مخالفات الطبع مما يدركه غير المميز في الغالب ايضا والموافقة والمخالفة في المقام الا للعقل وهو لزوم الحسن والقبح العقليين لملائمة العقل للامور المحسنة وتنفره من الامور المستقبحة كما هو الشان بالنسبة الى ساير الحواس بالنسبة الى ما يلائمها وينفر عنها وصفة الكمال والنقصان ان ثبت حصولها في الافعال فليس الا من جهة الحسن والقبح اذ ليس الفعل المتصف بالكمال الا ما يمدح فاعله والمتصف بالنقص ليس الا ما يذم فاعله وقد اعترف به صاحب المواقف حيثما ورد على اصحابه المستدلين على امتناع الكذب عليه تعالى بكونه صفة نقص والنقص عليه محال بالاجماع [illegible] لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة وهو كما ترى بمنزلة الاعتراف بالحق لا فراد اصحابه كما هو مقتضى الضرورة من كون الكذب نقصا واعترافهم بكون ذلك عين القبح المتنازع وقد يورد في المقام تارة بمنع قضاء الضرورة من العقل بحسن شيء وقبحه وما ادعي من ادراك الحسن والقبح في الامور المذكورة فانما هو من جهة الالفة بالشريعة وملاحظة احكام الشرع والعادة لا من مجرد العقل وتارة بالمنع من كون المدرك هو الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بل قد يكون باحد المعاني الاخر المتقدمة الخارجة عن محل النزاع كموافقة الغرض ومخالفته وصفة الكمال والنقص ونحوهما واخرى بان ذلك لو سلم فانما يفيد ثبوت الحسن والقبح بالنسبة الى افعالنا دون افعاله تعالى واستنباط الاحكام الشرعية من العقل مبني على قياس الغائب على الشاهد [illegible] سيما بالنسبة الى الله تعالى مع انا نقطع بانه تعالى لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية مع انه قبيح منا واندفاع الجميع ظ اما الاول فلانا نفرض ذلك فيمن لا الفة له بالشريعة والعادة اصلا ومن البين انه يحكم بعين ما حكمنا ويقطع بمثل ما قطعنا او نقطع النظر عن ملاحظة الشرع والعادة بالمرة ومع ذلك نجد من انفسنا ادراك الحكم المذكور كما كان من غير ريبة وشائبة وتوهم ان فرض انتفاء الشيء غير انتفائه في الواقع فاذا كان الالفة بالشرع قاضيا بذلك كان ذلك سببا لادراك العقل وان فرض العقل انتفاء الشرع والعرف مدفوع بان العلم الحاصل من الاسباب انما يكون بملاحظة العقل لتلك الاسباب وان فرض العقل انتفاء تلك الاسباب لا يحصل العلم بتلك الاشياء على ذلك التقدير الا ترى انه لو قطع النظر عن المقدمتين لم يحصل للنفس علم بالنتيجة وانما يحصل منها العلم مع ملاحظتهما اما تفصيلا او اجمالا وكذا العلم الحاصل من جهة الحواس كالابصار والاسماع ونحوهما فلو قطع النظر عن الاحساس وفرض عدمه لم يحكم العقل بشيء منها وكذا الحال في الاحكام العادية كقبح المشي عريانا في المجالس والاسواق ومجامع الناس وانكار الاحكام الشرعية التي صارت من ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة والصيام ونحوهما فانه لو قطع النظر عن ملاحظة العادة والشرع لم يكن هناك حكم باحد الطرفين مع انا نعلم في المقام علما ضروريا بثبوت الحكم المذكور من دون تفاوت اصلا بين وجود الشرع والعادة وعدمهما والحاصل ان العقل اذا قطع النظر عن جميع ما عداه وجد العلم المذكور حاصلا له وهو دليل على كونه من الفطريات الاوليات اذ لو لم يكن كذلك كان متوقفا على احد الاسباب ولم يكن حكم العقل به كذلك فظهر بما قررناه سقوط ما قد يورد في المقام من ان الحكم في المقام ضروري حاصل من العادة مثلا فيتوقف العلم به على العلم بشيء في الجملة لكن لما [illegible] ونشأ ودرج في النفوس [illegible] بالغ في الوضوح الى حيث يستغني النفس عن ملاحظته فيحكم بها مع غفلتها عن المسبب ومع الغض عنه فان غير الاوليات مما لا يصل الى الحد المذكور وان بلغت في الوضوح ما بلغت نعم قد يشتبه الاسباب في المقام في تجريد النظر عما عداه وملاحظة الشيء بنفسه من غير ملاحظة ما سواه وهو مما يمكن تمييزه بالوجدان الصحيح كما في المقام فتعين الحال فيها بنحو ما بينا ومع الغض عن ذلك كله نقول انا نقطع ايضا ان الشرع والعادة مما لا مدخل له في العلم المذكور اصلا كيف وليس ذلك باوضح في الشريعة والعادة من ساير ضروريات الدين من وجوب الصلوة والزكوة والصوم ونحوها وساير ما جرت عليه العادات في المأكولات والملبوسات والاداب ومع ذلك نجد الفرق البين بين الامرين والاختلاف الواضح بين المقامين ونقطع بانتفاء القطع فيما ذكر مع الغض عن الشرع والعادة بخلاف ما ذكرنا كما لا يخفى واما الثاني فبان المعلوم عند العقل في المقام على سبيل الضرورة هو خصوص استحقاق المدح والذم مع انه لو فرض

الغرض ومخالفته مما يختلف باختلاف المقامات والاغراض والحكم المذكور مما لا اختلاف فيه ولذا يعترف بحسن احدهما وقبح الاخر من وافق ذلك اغراضه وخالفها وصفة الكمال والنقص اذا لوحظت بالنسبة الى الافعال ثم بعد ارجاعهما الى محل النزاع كما اعترف به صاحب المواقف كما اشرنا اليه اما الثالث فلانه عراذن بعدم القول بالفصل فسلم من جهة حصول القطع المذكور بالنسبة الى الله تعم ايض الاترى انه لو عاقب نبينا بالله خاتم الانبيا عليه افضل السلام والثنا مع انه من اول عمره الى اخره كان مشتغلا بطاعته متحملا للاذى في جنبه لم يعصه طرفة عين ولم يحصل منه سوى الانقياد لرب العالمين حتى انه لم يقع منه مكروه ابدا ولا مباح غالبا فضلا عن الحرام لكان مستقبحا عند العقل مستنكرا في حكمه ولذا يقطع العقل بخلافه ولا يحتمل وقوع مثله عن جنابه الثاني انه لو لم يثبت التحسين والتقبيح العقليين لم يمتنع من الله شئ من الافعال والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لولاه لم يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب فينسد باب اثبات النبوات ولا يتم معلم لمجتر على احد من اربابها ولجاز الكذب في جميع اخباره واخبار رسوله وخلفائه فيحتمل ان يكون جميع الواجبات محرمة وبالعكس والمستحبات مكروهة وبالعكس الى غير ذلك فينسد الطريق الى معرفة الاحكام وتميز الحلال من الحرام فيتعطل الشرايع المنزلة وينتفي الغاية في انزال الكتب وبعثة الرسل بالمرة ولزم ايض جواز الخلف في وعده ووعيده وثوابه وعقابه وان وقع الحكم بها على سبيل البت والتحتيم فينتفي الوثوق بوعده ووعيده وجاز ان يعامل مع المحسن معاملة المسيء ومع المسيء بالعكس فيعاقب اطوع عباده باشد العقاب ويثيب اعصى العصاة فوق ما وعده المطيعين من الثواب وينتفي فايدة الوعد والوعيد والترغيب والترهيب وقد اجيب عنه بوجهين يتحلل كل منهما الى وجهين احدهما القول بثبوت الحسن والقبح في افعاله تعم بغير المعنى المذكور فتارة يؤخذ فيها الحسن بمعنى موافقة المصلحة ومخالفتها فيقال ان اظهار المعجزة في يد الكذاب مخالف للمصلحة فلا يقع منه تعم وكذا الحال في الكلام في الكذب في مخالفة الوعد وتارة يقال ان كلا من المذكورات نقص فلا يمكن في حقه سبحانه وقد نص الاشاعرة في الاحتجاج على استحالة الكذب عليه تعم بانه نقص والنقص عليه تعم محال ثانيهما انه لا ملازمة بين جواز وقوع تلك الافعال من الله تعم ووقوعها منه بل يصح ان يقال بامكانها وقوعها منه تعم مع القطع بعدم الوقوع اذ لا منافاة بين العلم بشئ واحتمال خلافه بمقتضى الامكان فتارة نقول بجريان العادة على عدم وقوع الامور المذكورة منه تعم وهي كافية في القطع بعدم الوقوع كما انا نقطع بعدم انقلاب الجبل ذهبا بعد غيابنا عنه مع امكان انقلابه بالنظر الى قدرة الله تعم وليس ذلك الا من جهة العادة ونقول بمثله في المقام وتارة نقول ان الله سبحانه يوجد العلم الضروري عقيب اظهار المعجزة بصدقه في كل ما يخبر به من الاحكام والوقايع وقد يزاد هناك وجهان اخران بالنسبة الى استحالة الكذب احدهما انه لو جاز الكذب عليه تعم لكان صفة له تعم فيكون قديمة والا لزم اتصافه بالحوادث وهو مح واذا كانت قديمة امتنع عليه الصدق اما الملازمة فلتنافيهما بلزوم مع الصدق فيقتضي صدقه في احدهما كذب الاخر ومن المقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان التالي فلقضاء الفطرة بان من علم شيئا يمكن ان يخبر عنه على ما هو عليه ثانيهما وهو الذي اعتمد عليه في المواقف في استحالة الكذب عليه اخبار النبي صلعم بكونه صادقا في كلامه وقد علم اخباره به من ضرورة الدين وقد دل المعجزة على صدقه في خبره ولا يذهب عليك ان ذلك بعينه هو الوجه المتقدم من الاستناد الى التصديق الى المعجزة ويمكن دفع الجميع اما الاول فبما هو بين من ان مجرد موافقة المصلحة وعدمها لا يقضي بوجوب الفعل على الله تعم او امتناعه اذ لا يجب عليه الاتيان بالافعال على وفق المصالح ولا يمتنع عليه خلافه كما هو مختارهم في ذلك على ما نصوا عليه ولو قالوا فيه بالوجوب والمنع عادت المسئلة الى محل النزاع لرجوعه اذن الى المدح والذم وقد وقع الاحتجاج بالنحو المذكور على استحالة الكذب عليه تعم في كلام المعتزلة وقد صرح الاشاعرة بابطالها بمنع المصلحة المقتضية واما الثاني فلارجاع صفة الكمال والنقص بالنسبة الى الافعال الى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه حسبما مرت الاشارة اليه واما الثالث فبان جريان العادة انما يعلم بعد تكرار الفعل كثيرا على نحو واحد حتى يستقر الامر عليه ويعلم من جهتها بالحال فلا يجري ذلك في اول الانبيا بل ولا في احد منهم اذ لا يعلم صدقهم الا بالمعجزة فمن اين يحصل العلم بالصدق حتى يتحقق عادة في المقام وكذا الكلام في الكذب اذ العلم بجريان العادة انما يحصل بعد العلم بعدم كذبه في شئ من اخباره حتى يتحقق العادة المذكورة وهو غير معلوم لاحتمال ان يكون جميع اخباره الغايبة عن حواسنا او معظمها كذبا هذا ان اراد والعلم العادي كالحاصل من جريان العادة دائما على النحو المخصوص وان اريد به حصول العلم العادي الضروري عقيب ذلك يرجع الى الجواب الرابع وهو الذي يظهر من كلامهم عند بيان دلالة المعجزة على صدق النبي صلعم في الكتب الكلامية واما الرابع فبان حصول العلم الضروري في المقامات بمجرد الاتيان بالمعجزة كما ادعوه مخالف لما جرت عليه عادة الله سبحانه في افاضة العلوم الضرورية اذ هي منحصرة بحسب الاستقراء في تلك الفطريات والوجدانيات وما يلحق بهما من المحسوسات والحدسيات والتجربيات ولا يندرج ذلك في شئ منها ودعوى حصول العلم الضروري في غير المذكورات مخالفة لما جرت عليه العادة ودعوى حصول العلم الضروري فيما لم يجر العادة في نظايره بحصول العلم غير مسموعة كما اذا ادعى احد حصول علم ضروري له بتركيب الجسم من الهيولى والصورة عقيب صوم زيد ونحوهما مما لا ارتباط له بحركة الافلاك فضلا عن دعوى حصوله بعد ذلك بالنسبة الى ساير الناس مضافا الى انه لو بنى الامر على ايجاد العلم الضروري كيف ما كان لما كان هناك حاجة الى المعجزة وجاز ايجاده بمجرد ادعاء النبوة فيكون اظهارها ذلك لغوا بل يكون ارسال الرسل وانزال الكتب ايض عبثا للاكتفا بايجاد العلم الضروري بالاحكام من دون سبب ومقتضى الجميع كذا ذكره بعضهم في المقام وقد اضفنا اليه بعض ما يؤيد المرام تلخيص ويمكن دفعه بادراجه في المحسوسات الا بان يكون نفسه محسوسا بل ما يؤدي اليه حسيا فانه ايض بمنزلة الاحساس كالعلم الضروري بالشجاعة والسخاوة ونحوهما من الصفات النفسية من الاحساس باثارها البينة فان الاحساس بتلك الاثار بمنزلة الاحساس بمباديها وبذلك يندرج العلم الحاصل فيما في المتواترات ويكون العلم به من مؤدى المحسوس ونقول ان الاحساس بالخارق بعد ادعاء النبوة كما يوجب العلم الضروري بحصول الخارق كذا يفيد العلم بصدق المدعي كما يشاهد في تلك بالنسبة الى الفطرة السليمة اذا القي عليه المعجزة اذ بمجرد رؤيته صدور المعجزة عنه على طبق الخارق للعادة يقطع بصدق ذلك المدعي في دعواه كما يشاهد في معاشرة الانبياء ان من رءاهم منهم ذلك لا يبقى له مجال للريب في تصديقهم الا ان يكون ذلك معجزة بدعوى السحر كما هو الحال

في الكفار المشاهدين

في الكفار المشاهدين للمعاجز والانبياء بعد تسليم عدم كونه سحرا لم يكن للكفار ايض مح للتشكيك وانما كان تلبيسهم على الناس او على انفسهم من جهة دعوى كونه سحرا لا معجزة كيف ولولا ذلك لم يقم للانبياء حجة بابدا المعجزة الا بعد اثبات الصانع وحكمته وعموم علمه وقدرته حتى يتم لهم دلالة المعجزة على تصديقهم وليس الحال كذلك بل كان مجرد ابدائهم المعجزة برهانا لهم على تصديقهم الاترى الى قول فرعون لقومه ما علمت لكم من اله غيري مع ذلك لم ينقل عن موسى في المباحثة معه اثبات المطالب المذكورة واقامة البرهان عليها ولا حكاه سبحانه تعم في شئ من قصص موسى وفرعون بل جعل برهانه العصا واليد البيضاء حيث قال له سبحانه فذانك برهانان من ربك الى فرعون وملائه وبعد ما جاء بهما لم يناقش معه فرعون في افادة تصديقه الا بدعوى كونه سحرا والحاصل ان ابدا المعجزة بعد دعوى الرسالة يفيد علما ضروريا بصدق المدعي بحيث لا مح للفطرة السليمة انكاره وبه يثبت وجود الصانع وتمام صفاته الكمالية فلا توقف لاثبات صدق النبي صلعم على اجراء قبح المعجزة على يد الكاذب حسبما ذكر في الاستدلال فلا يتم الاحتجاج المذكور نعم قد يقال بانه لا بد من ارتباط بين ابداء المعجزة وبين صدق صاحبها ليصح من جهة الانتقال منها اليه والظاهر ان ذلك من جهة دلالتها على علو مرتبة الانبياء وبلوغهم الى اقصى درج الكمال فلا يمنع منه الكذب لعلو منصبه عن ذلك وح يكون ذلك ايض مبنيا على قاعدة التحسين والتقبيح اذ لو كان الصدق والكذب متساويين في ذلك لجاز منه وقوع الامرين فلا يتم الجواب ايض من دون البناء على القاعدة المذكورة ثم الثالث انه لو لم يثبت حكم العقل بالتحسين والتقبيح لزم افحام الانبياء وانقطاعهم فيما يظهرونه من الدعوى والتالي واضح الفساد اما الملازمة فلانه لا حسن ولا قبح اذن مع قطع النظر عن حكم الشرع فاذا جاءهم النبي وادعى وجوب طاعته على الامة فمن البين انه لا يجب عليهم اتباعه في اوامره ونواهيه وما يخبرهم به من احكامه تعم الا بعد ثبوت نبوته كيف ولو وجب عليهم ذلك بمحض الادعاء لوجب طاعة ساير المدعين للنبوة وهو مخالف للضرورة فنقول انه اذا ادعى النبوة واراد اقامة الحجة بابدا المعجزة لهم عليهم اتباعه صح للامة ان يقولوا لا يجب علينا النظر في معجزتك ليتبين لنا صحة نبوتك اذ وجوب النظر انما لا يثبت الا بقولك وكل ما لا يثبت الا بقولك لا يقوم حجة علينا الا بعد ثبوت نبوتك واذا لم يقم حجة علينا قبل ثبوت نبوتك لم يرد علينا ذم ولا عقوبة من جهة تركه فلا يجب الاتيان به ومعه لا يثبت ما يتوقف عليه من وجوب الاتباع وهو ما ذكر من الافحام اويق وجوب النظر الى معجزتك يتوقف على حجية قولك وحجية قولك يتوقف على ثبوت نبوتك وثبوت نبوتك يتوقف على النظر الى معجزتك فيتوقف وجوب النظر الى معجزتك على حصول النظر الى معجزتك وهو واضح الفساد وبما قررنا يتبين ضعف ما قد يورد في المقام من ان النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوبه فلا مانع من حصول النظر مع عدم وجوبه لما عرفت من ان الافحام ليس من جهة عدم التمكن من النظر مع عدم وجوبه ولزوم دور هناك بل المقصد انه يجوز لهم ترك النظر من غير حصول اثم او ترتب عقاب عليهم اذ لو وجب الاتيان به لكان ذلك بقول النبي صلعم بعد ثبوت نبوته بالنظر المفروض اذا كان ترك النظر الى المعجزة جايزا كان افحاما للنبي صلعم هذا على التقرير الاول وعلى التقرير الثاني فاللازم منه توقف وجوب النظر في المعجزة على حصوله وهو فاسد اذ لا يعقل وجوب الشئ بعد حصوله نعم لو اخذ في المقدمات توقف النظر على وجوبه او حكم بكون النظر في المعجزة متوقفا على صدق النبي صلعم في دعواه وصدقه في دعواه متوقفا على النظر في المعجزة او قيل بكون الحكم بوجوب النظر في المعجزة متوقفا على الحكم بصدق النبي صلعم في دعواه والحكم بصدق النبي في دعواه متوقف على وجوب النظر في المعجزة فيكون المقصد ايراد دور في المقام فيكون النظر في المعجزة متوقفا على النظر في المعجزة او يتوقف وجوبه على وجوبه والحكم بوجوب النظر على الحكم بوجوبه صح الايراد لكن ليس كذلك لوضوح فساد الدعوى المذكورة فلا مح لتوهم الدور لوضوح كون احد الطرفين وجوب النظر والحكم بوجوبه والطرف الاخر الذي ينتهي اليه التوقف نفس النظر نعم يمكن ايراد الدور في مقام الافحام بوجه اخر يرجع الى الدليل السابق وهو ان يقول علمي بانك صادق في دعوى النبوة يتوقف على علمي بعدم صدور المعجزة على يد الكاذب وعلمي بذلك يتوقف على علمي بانك صادق اذ المفروض كون الحسن والقبح شرعيين فيلزم توقف العلم بكونه صادقا على العلم بكونه صادقا ودور على هذه الحجة بوجهين احدهما النقض بورودها على القول بالتحسين والتقبيح العقليين ايض اذ حكم العقل بوجوب النظر في المعجزة يتوقف على النظر في الدليل الدال عليه اذ ليس الحكم به بديهيا كيف والحكم بوجوب النظر فيها انما هو من جهة استفادة العلم منها بصدق المدعي فيتوقف الحكم بوجوبه على كون اظهار المعجزة مفيدا للعلم بصدق المدعي حتى يكون النظر اليها مفيدا للعلم بصدقه دونها منه فيفيد ذلك بانضمام ما دل على كون اظهار المعجزة مفيدا للعلم بالصدق يتوقف ذلك على امور حسبما مرت الاشارة اليها من وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته بل عموم علمه للجزئيات وكذا عموم قدرته وكل هذه مطالب نظرية يتوقف على اقامة الدليل وقد تكفل بها الكتب الكلامية فبعد اثبات ذلك بالبرهان يتبين بانضمام بعض المقدمات الخارجية وجوب النظر في المعجزة فنقول ح على طبق ما ذكر في الاحتجاج ان للامة ان يقولوا قبل النظر في ذلك انه لا وجوب علينا الا بعد حكم العقل بالوجوب فلا يجب علينا النظر في المعجزة الا بعد حكمه بوجوبه والمفروض انه نظري فلا يحكم به العقل قبل النظر في دليله وفيه الافحام وتقرير اخصر انا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب علينا النظر حتى ننظر وربما يتخيل لزوم الدور في المقام وهو وهم اذ ليس من الدور في شئ وانما يقضي ذلك بعدم وجوب النظر عليهم قبل النظر في الدليل الدال على وجوبه وهو قاض بالافحام نظير ما قرره المستدل في المقام وثانيهما الحل بان يقال بالفرق بين وجوب النظر في الواقع والحكم بوجوبه في الظاهر فنقول ان ما لا يثبت الا بقولك لا يقوم حجة الا بعد ثبوت نبوتك ان اراد به عدم قيام حجة بحسب الواقع الا بعد ثبوت نبوته في الواقع ثم ولا ربط له بعدم وجوب النظر الى المعجزة قبل قيام الدليل عليه في الظ وان اراد عدم قيام حجة في الواقع الا بعد اثبات نبوته عندنا وافتقار الحجة عليها عندنا فهو مم بل فاسد لوضوح وجوب اتباعه في الواقع بمجرد صدقه في دعواه وحكم الشرع هناك بالوجوب غاية الامر انه قبل النظر يكون جاهلا بحكمه والجهل بالشئ لا يستلزم رفعه كما ان الجهل بحكم العقل قبل النظر في الدليل لا يقضي بعدم الوجوب وبذلك يندفع ما ذكر في النقض المذكور فان وجوب النظر في المعجزة فرع حكم العقل وانما بالوجوب لا علمنا بحكمه ولا يستلزم ذلك وجوب اتباع كل من ادعى النبوة فانا لا نقول بوجوب الاتباع واقعا الا لمن كان محقا في دعواه بحسب الواقع وانت خبير بوهن كل من الوجهين المذكورين اما الاول فبان ضرورة العقل قاضية بوجوب النظر في المعجزة بعد دعوى النبوة وابدائه ووجوب اتباعه

ولزوم الخبر بالعظيم على تركه مما يعتد وان لم يثبت واضحة على دعوى ايم فيها من نظر اليهما فان وجوب النظر في مثله مما لا يقضي به ضرورة الفطرة الانسانية من دون حاجة الى نظر وترتيب مقدمات ما ضرورة حصول الخوف من الغير بكلامه ووجوب التحرز مع خوف المضرة سيما مثل تلك المضرة العظيمة الدائمة من الضروريات الجلية والفطريات الاولية ولا يتوقف استفادة الصدق من المعجزة على شيء من المقدمات المذكورة بل هي مما يتفرع عليها على سبيل التفريع بحسب ما مرت الاشارة اليه واما الثاني فبان مجرد وجوب النظر في الواقع لا يوجب ارتفاع الافحام وتوضيح المقام ان هناك وجوبا واقعيا يتعلق بالمكلف على فرض علمه فلو كان جاهلا لم يتعلق الحكم به في الظاهر وكان معذورا في عدم الاخذ به من جهة جهالته ووجوبا تكليفيا يتعلق الحكم به في الظاهر وان لم يجب ذلك بحسب الواقع ويثبت ذلك الوجوب في الظاهر من جهة الاحتياط وغيره من الجهات والافحام انما يترتب على انتفاء الاخير وان صادف وجوب الاول اذ لا يتم الحجة على المكلف بمجرد وجوب النظر في الواقع من دون علم المكلف ولا قيام الحجة عليه في الظاهر ولا يدفع الافحام اذ لا فائدة في وجوبه بحسب الواقع مع انتفاء التكليف عن المكلف بحسب الظاهر لثبوت العذر له في تركه من جهة جهالته فنقول ح ان النظر في المعجزة بعد ادعاء النبوة اما ان يكون واجبا على المكلفين بالوجه الثاني او لا فان قيل بالثاني لزم الافحام وان قيل بالاول ابطل بما ذكر في الدليل اذ لا يثبت على المكلفين في الظاهر التكليف من مجرد قوله الا بعد ثبوت نبوته بناء على كون الوجوب والتحريم بمحض امر الشارع ونهيه اما لو كانا عقليين فيثبت الحكم مع قطع العقل به حسبما ذكرنا وقد يجاب بانه انما يتم لو كان الحسن والقبح شرعيين لكانا من الامور الجعلية ما لو قلنا بتقريرهما عقلا او شرعا واما اذا قلنا انهما يحصل العلم بواقعهما من حيث واقعهما قبل العلم به لا يتحقق لهما في الواقع الوجوب الشرعي من حيث هو شرعي انما يتحقق بحسب الواقع بالعلم بالشارع من حيث انه شارع فقبل العلم به لا يتحقق له في الواقع ولا يثبت على المكلف وجوب شرعي بحسب نفس الامر ويترتب عليه المفسدة المذكورة بخلاف ما اذا كان الوجوب عقليا لثبوت الحكم اذن بحسب نفس الامر من غير ان يتوقف ثبوته على ثبوت الشارع والشريعة فيختلف الواقع بحسب اختلاف المقامين فالواقع في الاول هو الحكم المجعول من الشارع فيتوقف ثبوته الواقعي على ثبوته بخلاف الثاني وفيه ان ما ذكر من الفرق غير واضح بل الظ خلافه وانما الفرق بين الامرين ان الواقع في الاول لما كان امرا جعليا كان حاصلا بجعل الجاعل بخلاف الثاني فانه امر حاصل في نفسه ولا ربط للشيء منهما بعلم المكلف بالشارع او لا بحكمه بل مجرد وجود الشارع بحسب الواقع وحكمه بذلك كاف في ثبوته الواقعي وان كان الحكم به جعليا غاية الامر ان يتعلق تكليف بالمكلف حال غفلته وذلك يعم الامرين فيه بين الصورتين كما لا يخفى وقد يورد على الدليل المذكور بوجه آخر وهو ان غاية ما ذكر حصول الافحام لو توقف المكلفون على ملاحظة المعجزة معللين بما ذكر لكنه لم يتفق ذلك لجريان العادة باذعان النبي ذلك المكلفين وعدم استنادهم الى مثل ذلك وانت خبير بانه لا بد من تمام الحجة على المكلف وعدم وقوع مثل ذلك على الاتفاق لا يقضي به لجواز ان يقع من بعض المكلفين بعد التفطن للوجه المذكور وعدم تفطن الخصم لا يوجب عذره والافحام مدعى مع وجوده بحسب الواقع لا يقضي باتمام الحجة وهو ظ الرابع انهما لو كانا شرعيين لم تجب المعرفة لتوقف وجوبها اذن على معرفة وجود الموجب وتكليفه به ومعرفة الرسول المبلغ وصدقه في التبليغ وهو توقف الشيء على نفسه وهو الخلف فسادا امر الدور واورد عليه بنحو ما مر في الحجة السابقة من ان وجوب المعرفة انما يتوقف على ايجاب من تعلق المعرفة به في الواقع فيه لا المفسدة المذكورة وجوابه ما عرفت من الفرق بين وجوب المعرفة في الواقع ووجوبه علينا بحسب التكليف الظ والمقصود بالوجوب في الحجة انما هو الثاني لاجماع الفريقين على وجوبها كذلك على المكلفين بل هو من ضروريات الدين وقد عرفت ان وجوبها الواقعي مع حصول العذر المسقط للتكليف مما لا ثمرة له في المقام وقد يقرر الاحتجاج المذكور بوجه آخر بان يقال لو كانا شرعيين لم يمكن العلم بوجوب المعرفة قبل حصولها لتوقف العلم به على حصول المعرفة بالمكلف وهو كاف في المقام ضرورة العلم به والا لما حكموا بوجوب المعرفة حسبما اطبقوا عليه الخامس انه لو كان الحسن والقبح لا شرعيين لاستوت نسبة الافعال بالنظر الى الامر والنهي فكان ترجيح الشارع بعضها بالامر وبعضها بالنهي الى الغير حد المنع من خلافه وعدمه ترجيحا من غير مرجح وفساد التالي مع ظهوره سيبين في محله ويمكن الايراد عليه بانه لا ينحصر المرجح في المقام في خصوص حسنها وقبحها بالمعنى المتنازع فيه فقد يكون امورا اخر كموافقة المصلحة ومخالفتها وموافقة الطبع ومخالفته حيث ان التكليف يناسب ان يكون بايجاد المخالف وترك الملائم مضافا الى ان الاشعري يجوز الترجيح بلا مرجح فلا يتم الاستدلال على مذهبه الا ان ذلك لا يدفع الاحتجاج لابتنائه على المقدمة المذكورة في محله واما الحجج النقلية الدالة على ذلك من الكتاب والسنة فكثيرة جدا من الاول قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان الى قوله وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فيدل على ان هناك فحشاء ومنكرا مع قطع النظر عن تعلق النهي منه سبحانه بهما الا انهما صارا فحشاء ومنكرا بنهيه كما هو ظ من عرض الكلام المذكور على العرف كيف ولو كان كما ذهبوا اليه لكان الفحشاء والمنكر هو عين ما نهى عنه فيكون مفاد الاية ان الله ينهى عما نهى عنه وهو واضح الفساد بل نقول ان سياق الاية في كمال الظهور في الدلالة على انه تعالى يامر بالامور الحسنة من العدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الامور القبيحة من الفحشاء والمنكر والبغي ومنه قوله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون فيدل على ان هناك فحشاء لا يتعلق امر الشارع به ولولا ذلك لكان الفحشاء عين المنهي عنه فيكون مفاد الاية انه لا يامر بما نهى عنه وهو مع منافاته في نفسه مخالف لسياق الاية اذ مفادها ان ما ذكر قبل من قبيل الفحشاء في نفسه فلا يتعلق به امره تعالى فانه لا يامر بالفحشاء نفسه دلالة على بطلان القول بجواز امره سبحانه باي من الافعال من غير فرق بينها حسبما زعموه وربما يوجه بان حملها على المفهوم لو حمل الفحشاء على المعنى المذكور ايضا لافادتها عدم تعلق الامر والنهي بشيء واحد وهو مبني على القاعدة المذكورة ايضا ولا يخفى وهنه اذ غاية ما يفيده ح عدم وقوع ذلك منه واين ذلك من عدم جواز وقوعه منه تعالى ومنه قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن الاية والتقريب ما مر كيف وسياقها صريح في ان الله سبحانه لم يحرم الا الامور المستنكرة عند العقول مما يحكم صريح العقل بقبحه وذم فاعله وقد عد في الاية الشريفة جملة منها ومنه قوله تعالى بعد النهي عن الغيبة ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه فانه صريح في قبح الفعل المذكور في نفسه فانه كاكل لحم اخيه الميت في حكم العقل ايضا

كذا بخطه والظاهر شرعيين

نهى الشارع

فنهى الشارع عنه مقرون بالقبح المذكور لا ان مجرد نهيه عنه قضى بقبحه من غير حصول قبح فيه وليس المراد بالاستكراه في الاية الشريفة مجرد استكراه الطبع دون القبح واستحقاق الذم فانه لا يناسب التعليل في المقام ومنه الايات الواردة في الاحتجاج على الكفار والعصاة بابداء الفرق في العقل بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصي ونحوهما كقوله تعالى ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ومنه الايات الدالة على الحث على الاخذ بما يحكم به صريح العقل كقوله تعالى افلا تعقلون فلا تذكرون لعلكم تتفكرون ونحوهما الى غير ذلك من الايات الدالة على نحو ما ذكره صريحا او فحوى واما السنة الدالة على ذلك فهي كثيرة جدا كما يظهر من ملاحظة الاخبار الواردة في المواعظ وبيان علل الاحكام وغيرها مما لا يخفى على من له ادنى اطلاع على الروايات ويدل عليه بالخصوص عدة من النصوص منها ما روي عن ابي الحسن ع حين سئل عن الحجة على الخلق اليوم فقال العقل يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه ومنها ما روي عن الكاظم ع من قوله يا هشام ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالانبياء والرسل والائمة ع واما الباطنة فالعقول الى غير ذلك من الروايات الواردة مما يقف عليه الناظر في مطاوي الاخبار المأثورة حجة الاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين امور احدها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه دلت الاية الشريفة على نفي التعذيب قبل بعث الرسول فيدل على عدم استحقاقهم للعقوبة والا لكان عدم ايرادها على المستحق لها منافيا للحكمة واللازم من انتفاء الوجوب والتحريم العقليين اذ لا ثبات لاستحقاق العقاب بترك الاول وفعل الثاني كما يدعيه العدلية ويمكن الجواب عنه بوجوه احدها ان اقصى ما يفيده الاية نفي التعذيب واستلزامه نفي الاستحقاق نظرا الى ما ذكر ممنوع بالفرق بين استحقاق الثواب والعقاب فان الاول مما لا يمكن فيه التخلف بخلاف الثاني لجواز العفو ومن المعروف ان الكريم اذا وعد وفى واذا توعد عفى وفيه ان ظ الاية عدم استحقاقهم العقاب وانه لو عاقبهم لما حسن منه ذلك فان ظ التعبير المذكور ان ذلك مما لا ينبغي صدوره منه كما اذا قلت ما كنت لافعل كذا قال الله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون ويمكن دفعه بان غاية ما يسلم دلالتها عليه انه لا يليق به تعالى حصول التعذيب منه قبل البعثة وهو قد يكون من جهة العفو وان اللائق بلطفه عدم تعذيب العباد قبل تشفيع العقل بالنقل وان كان الاول كافيا في استحقاق العقاب بعد وضوح طريق الصواب فاستحقاق العقوبة ثابت للعبد بالنظر الى حاله من جهة عصيانه وان لم يصح التعذيب منه تعالى نظرا الى ما عليه من اللطف والرحمة واللازم للوجوب هو الاول ولا ينافيه الثاني كما هو الشأن في الصغائر عند ترك الكبائر فان قلت ليس المقصود استحقاق العبد مطلق العذاب بل العذاب منه تعالى وهو لا يجامع عدم صلاح التعذيب منه تعالى اذ لا يعقل استحقاق العذاب منه تعالى مع عدم حسن التعذيب منه تعالى وما ذكر من عدم استحقاق العقوبة في ارتكاب الصغائر عند ترك الكبائر ثم لحصول الاستحقاق هناك نظرا الى الاقدام على المعصية غاية الامر ان يكون ترك الكبيرة كفارة له واين ذلك من عدم استحقاق العقوبة في الاقدام عليه قلت فرق بين عدم استحقاق العقاب من اصله واستحقاق العفو نظرا الى لطفه تعالى مع عدم منافاته للحكمة في ذلك المقام اذ من الواضح توقف العفو على الاستحقاق فان العفو لا يكون الا عن ذنب فهناك استحقاق للعقوبة واستحقاق للعفو واللازم لمخالفة الواجب والحرام هو الاول دون الثاني ثم ان القائلين بالحسن والقبح العقليين اختلفوا في كونهما ذاتيين للافعال اي ثابتين لها لنفس ذواتها او انهما يثبتان لها من جهة امر خارج عن الذات على اقوال احدها انهما ذاتيان للافعال وحكي القول به عن قدماء المعتزلة وكأنهم ارادوا انهما ثابتان لها بمجرد ذواتها من غير انضمام شيء وراء الذات من صفة وجودية او اعتبار على نحو ثبوت الزوجية للاربعة بحيث لا يفتقر ثبوتهما لها الى شيء وراء الذات ويحتمل ان يراد به ان نفس الذات قاضية بثبوت الحسن والقبح وان امكن ان يعارض الذات جهة خارجية تمنعهما عن مقتضاهما والظ انهم ارادوا الاول حيث ان ظ ما حكي عنهم انحصار جهة الحسن والقبح في الذات على الوجه الاخير لا ينحصر الامر فيهما بل تكون نفس الذات ايضا كاحد الاعتبارات ويشهد له ايراد الاشاعرة للورود على القول المذكور فانها مبنية على فهم ذلك من كلامهم ثانيها انهما ثابتان لها لصفات حقيقية توجب ذلك وعزي القول به الى جماعة ممن تأخر عن وائل الاوائل والظ ان المراد بالصفات الحقيقية هي الصفات اللازمة دون الصفات المفارقة العارضة في بعض الاحوال دون البعض على ما يؤذن به القائل بالاعتبارات وقد نبه عليه في شرح الشرح اذ من البين ان حمل الصفات الحقيقية على معناها المعروف مما لا يعقل في المقام كما لا يخفى ثالثها التفصيل بين الحسن والقبح فالاول يكفي فيه نفس الذات دون الثاني فهو مستند الى الصفة الحقيقية وكأنه اراد به اللازمة حسبما مر وحكي القول به عن ابي الحسين والظ انه اراد باستناد الحسن الى الذات هو المعنى الاخير حتى يصح استناد القبح عنده الى امر خارج عن الذات رابعها انهما يثبتان بالوجوه والاعتبارات فليس شيء منهما مستندا الى نفس الذات ولا الصفات اللازمة خامسها انه لا يتعين شيء من الامور المذكورة بل قد يكون ذاتيا مستندا الى الذوات او الى الصفات اللازمة وقد يكون اعتباريا منوطا بالوجوه والاعتبارات نظرا الى صحة استناد كل من المذكورات فيختلف الحال باختلاف الامثلة وبعد ابطال كل من الوجوه المتقدمة يتعين البناء عليه وسنعرف ما فيه وقد اورد على القولين الاولين بوجوه الاول لزوم امتناع النسخ بناء على كل منهما اذ لو كانت الذات مجردة او هي مع لوازمها كافية في الاتصاف باحد الوصفين استحال الانفكاك بينهما فيستحيل النسخ من الحكيم الثاني انهما لو كانا ذاتيين باحد الوجهين المذكورين لم يمكن التخلف مع ان ترى الفعل الواحد حسنا من وجه وقبيحا من الاخر كالكذب فانه قبيح لو اشتمل على مفسدة خارجية حسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة كحفظ بني آدم او دم المسلمين بل قد يكون من اقبح القبائح وكذا الحال في الصدق والكذب وغيره من الافعال الثالث انه لو قال لاكذبن غدا لزم اجتماع الحسن والقبح فانه ان صدق كان حسنا من حيث كونه صدقا وقبيحا من حيث كونه مفضيا الى كذبه في الخبر الاول والمفضي الى القبيح قبيح وان كذب فيه كان قبيحا من حيث كونه كذبا وحسنا من جهة افضائه الى الصدق في الخبر المتقدم والمفضي الى الحسن حسن سيما اذا كان تركه مفضيا الى القبيح كما في المقام ويجري نحو ذلك فيما اذا اخبر بايقاع سائر الامور القبيحة واورد عليه بانه لا يلزم اجتماع الحسن والقبح في كلامه على شيء من الوجهين اذ مراده بقوله لاكذبن غدا ايجاد طبيعة الكذب في الجملة او في كل ما يخبر فيه فعلى الاول يجزي منه في الخبر المفروض لا يؤدي الى الكذب في الخبر الاول

لجواز كذبه في غيره وان كان الثاني فكذبه فيه لا يفضي الى صدق الخبر المتقدم لجواز صدقه في غيره وقد جعل التفتازاني في ذلك وجها لاضراب العسكري
عن التقرير المذكور وتقريره الاحتجاج بلزوم اجتماع الامرين في الخبر اليومي بنا به على ما ذكره ان قوله لاكذبن غدا اما ان يطابق الواقع او لا فعلى
الاول يكون حسنا من جهة كونه صدقا مطابقا للواقع قبيحا من جهة استلزامه وقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب وعلى الثاني يكون قبيحا لكونه كذبا
حسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه الذي هو الكذب القبيح قلت ما ذكره انما يتجه لو لوحظ ذلك بالنسبة الى خبر مخصوص واما اذا لوحظ بالنسبة الى مطلق الكذب
في الغد ثم لزوم اجتماع الصفتين فيه اذ ح نختار الاول كما هو ظ العبارة ونقول ان ترك الكذب في الغد انما يكون مع صدقه في جميع ما يخبر به في الغد فهي
حسنة من جهة كونها صدقا قبيحة من جهة استلزامها الكذب في الخبر اليومي ويتأتى ترك الكذب حسن في نفسه ضرورة حسن ترك القبيح قبيح من جهة استلزامه
الكذب في خبر الامس وكذا اتيانه بالكذب الحاصل بالكذب في خبر واحد قبيح من جهة كونه كذبا حسن من جهة ادائه الى الصدق في الكلام اليومي اذ المفضي الى
الحسن متصف بالحسن وهذا بل يشكل الحال في التقرير الذي ذكره فانه ليس الخبر اليومي سببا لكذبه في الغد غاية الامر ان يكون صدقه فيه متوقفا على
الكذب في الغد فان كان الصدق المتوقف على الكذب حسنا ايض كان الخبر اليومي حسنا من دون ان يكون مشتملا على القبح والا لم يتصف بالحسن والقو
بان تسليم ارتفاع الحسن ح يقتضي التخلف في الذاتي مدفوع بان ذلك امر اخر لا ربط له بما ذكر كما لا يخفى وبالجملة ان المتوقف على القبيح لا يلزم
ان يكون قبيحا غاية الامر انه يق بثبوت القبح فيما يفضي الى القبيح ولا افضاء اليه بالنسبة الى الكذب في الخبر اليومي على الاول ولا الى عدم وقوع الكذب
منه في الغد كما ادعاه في الثاني وهو ظ فدعوى حصول القبح في الاول والحسن في الثاني من الجهة المذكورة مما بل فاسدة ظهر بما ذكرنا ضعف ما اورد
التناقض بالنسبة الى الخبر اليومي وانه ان تم ذلك فانما يتم بالنسبة الى الخبر الغدي حسبما قرره الامدي وغيره هذا وقد ورد على الوجهين الاولين
باختلاف محل الحسن والقبح فيما ذكر اما الاول فبان الفعل المنسوخ قد اخذ فيه الزمان المعلوم وقد اخذ الزمان المتاخر في الناسخ ولا ضير في كون
الزمان منوعا للفعل الذي هو عرض ايض فيكون كل من الحكمين متعلقا بطبيعة غير ما تعلق به الاخر مثلا يق ان صلوا اليه قبل النسخ كانت متحدة
في طبيعة الصلوة بل كانت الصلوة منحصرة فيه وبعد حصول النسخ خرجت عن تلك الطبيعة والنسخ كاشف عن ذلك لا يق ان الحكم في الناسخ ان تعلق
بالمنسوخ لزم المحذور وان تعلق بغيره كما هو مبنى الجواب لم يتحقق النسخ لتعلق كل من الحكمين بغير ما تعلق به الاخر ومع الاختلاف بين المتعلقين
لا يعقل صدق النسخ اذ نقول انه يكفي في صدقه اتحاد اصل الفعل مع قطع النظر عن اختلاف الزمان بحيث يعد الفعل في الظ مع عدم ظهور النسخ فعلا
واحدا وان صار النسخ كاشفا عن تعدد الفعلين واما الثاني فبان كلا من القيود المذكورة التي يختلف لاجلها الحسن والقبح من جهتهما ماخوذ
في طبيعة الفعل المتصف بالحسن او القبح فكل من متعلق الحسن والقبح في الفرض المذكور مغاير بالنوع لطبيعة الاخر وان اندرج الجميع في جنس واحد
كالكذب في الفرض المذكور فالكذب المشتمل على المصلحة المهمة نوع من الفعل والخالي عنه نوع اخر وهكذا وبينهما انه لو بني على اخذ الاعتبارات الوجوه
في طبيعة الفعل على القول المذكور كان النزاع بين القولين لفظيا اذ القائل باعتبار الوصفين ياخذ الفعل بمجرده طبيعة نوعية يختلف حسنها و
قبحها باختلاف تلك الاعتبارات والقائل بكونهما ذاتيين ياخذ جميع ذلك داخلا في ذات الفعل ويجعلها قيدا فيه فاختلاف الحسن والقبح باختلا
تلك الجهات والاعتبارات مما لا خلاف فيه على القولين المذكورين وانما الخلاف في اعتبارها داخلة في طبيعة الفعل او خارجة عنها قلت فالظ ان النزاع
المذكور لا يعود بذلك لفظيا الا انه لا يخرج عن ثمرة ظاهرة اذ كل موضوع يدعى فيه اختلاف الحسن والقبح بالوجوه الخارجية يجوز للاخر ان يجعلها
داخلة في ذات الفعل ثم لا يخفى ان ما ذكر من اختلاف طبيعة الفعل باختلاف كل من القيود مجازفة بينة لوضوح ان اكل الميتة في حال السعة والشدة طبيعة
واحدة غير انها لو وقع في الشدة قاض بتحليله بخلاف ما اذا كان في حال السعة وكذا الحال في ساير المعاصي حال الخوف على النفس والعرض والمال والوعد
على اختلاف المقامات مع القول المذكور واذا كان مبنيا على الالتزام المفروض كما هو قضية الجواب المذكور فهو بمكان من الوهن وقد يجاب عن الثاني ايض
بان القول باختلاف الطبيعتين مع اختلاف الجهتين مما لا بعد فيه في جملة من المقامات كضرب اليتيم ظلما وضربه تاديبا فان مجرد اندراجهما في اسم الضرب لا يقتضي
اتحادهما طبيعة الفعل وكذا الحال في القتل ظلما او قصاصا او على ساير الوجوه المجوزة وكذا اكل المال تعديا او عن اذن المالك الى غير ذلك الا ان من الظ ان القائل
بكونهما ذاتيين قائل باختلاف الحكم في المقامات المذكورة وليس ذلك لاجل جعلها طبايع مختلفة يكشف عنها الشريعة واما فيما لا يمكن فيه ذلك فلنا
هناك بحصول الوصفين ونقول باختلاف محلهما كما في اكل الميتة فان اكل الميتة قبيح ايض الا ان حفظ النفس المتوقف عليه واجب ايض وترك قبح القبيح
هناك اعظم من قبح اكل الميتة فيترجح عليه كذا اموال الناس قبيح وحفظ دماء المسلمين واجب فاذا توقف على غصب اموالهم مع بقاء القبح فلا بد
من مراعاة اقل القبيحين ان كان هناك ترجيح والا فلا بد من ... وذلك لا يوجب الحكم بحسن القبيح ويندفع ذلك بان من الظ انتفاء
الافعال المذكورة فلا معنى لثبوت القبح فيها وكونها اقل القبيحين ولو كان القبيح باقيا فيها وكان الاتيان مذموما عند العقل لزم التكليف بالمح وهو
مح باتفاق العدلية والقائلين بثبوت العقلية والقول بثبوت القبح فيها بملاحظة ذاتها وان ارتفع الذم عن فعلها من جهة معارضتها بما هو اقوى
في القبح فهو قول بثبوت القبح والحسن بالعارض ايض ويكون قولا بكونهما ذاتيين بالتفسير الاخير وقد عرفت انه لا ينافي القول بثبوت الحسن والقبح
بالوجوه والاعتبارات بل هو قول في الحقيقة اذ ثبوت الحسن من جهة الذات منضما الى عدم ثبوت ما يقتضي القبح انما يكون بملاحظة تلك الجهة الخارجة
عن الذات فكيف مع ثبوت القبح للجهة المقتضية له كما في الفرض المذكور واورد على الثالث تارة بالمنع من حسن الكذب في الغد اذ الاخبار بالامر
المستقبل المتعلق بفعله اما وعد او ما هو بمنزلته وليس التخلف في مثله مستهجنا وكان قرينة المقام في مثله قائمة على التقييد ببقاء المشية نعم
انما يتم ذلك لو ... بالمواثبة كما في وعد دوعيد على بعض الوجوه والاخبار المفروض في حقه ثم فلا يتم الاحتجاج واخرى بان ثبوت
القبح للكذب في غيره من القبايح مما تعلق به الاخبار المذكورة انما يكون بالذات فلا يزول عنه غاية الامر ان يثبت هناك حسن بالعارض من جهة ادائه الى

صدق كلام الامس ولا منافاة بين القبح الذاتي والحسن التبعي اذ ليس الاتصاف به ح حقيقيا وانما يتصف به من جهة [illegible]
بالذات للجالس في السفينة مع اتصافه بالحركة التبعية قلت الحسن على ما عرفت ما كان للفاعل القادر عليه العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما لم يكن للفاعل
ذلك ان يفعله ومن البين ان المتصف بتلك الصفة بحسب الواقع لا ان يثبت له تلك الصفة في مرتبة من المراتب اعتبارا من الاعتبارات وان
لم يكن متصفا به بحسب الواقع مع ملاحظة ساير جهاته الحاصلة فيه فظهر بذلك امتناع اجتماع وصفي الحسن والقبح في الشيء الواحد احدهما
ذاتيا والاخر تبعيا اذا افضى تبعية القبح الى المنع من ذلك الفعل كيف ولو جاز اجتماع الامرين لزم دوران الامر بين التعرض لاحد القبيحين مما نهي
كل منهما على تحمله والمنع من الاتيان به لزوم التكليف بالمح وان جاز الاتيان باحدهما لزم القول بارتفاع القبح عنه واما لو قيل بعدم افضائه الى
المنع من ذلك الفعل وفسر القبح التبعي بمجرد قبح ما يتبع ذلك الفعل فهو في الحقيقة انكار لقبحه من تلك الجهة راسا اذ يكون القبح وصفا لمتعلقه
لا لنفسه هذا وقد اورد على القول باعتبار الجهات بوجوه منها انه لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب من الجهات والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب بالفعل
المطلوب لذاته بل كان متوقفا على ما يعرض له من الجهات والاعتبارات والتالي بط فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلان
الطلب امر ينشأ من ذات المتعلق بالغير فكيف يعقل ان يكون تعلقه به لامر الخارج عنه وهذا الوجه لو تم لدل على عدم جواز الاستناد الى الصفات
اللازمة ايض بل ولا الى نفس الذات اذ قضية الاحتجاج المذكور كون التعلق من لوازم نفس الطلب فلا مدخلية فيه للفعل المطلوب فكيف كان
فهو في البطلان اوضح من ان يحتاج الى البيان المفصل ولا بعد الطلب الشرعي كطلب السيد من العبد مع انه من الواضح توقف طلبهم على الدواعي الباعثة
والاغراض المتجددة واختلاف الحال فيه بحسب اختلاف تلك الاحوال وحله ثانيا بان مفهوم الطلب لا يفتقر في التعلق الى شيء مخصوص نعم حصوله في الخارج
متوقف عليه وذلك لا ينافي توقفه على الجهات والاعتبارات لتأخر حصوله اذن عن تلك الجهات والاعتبارات فيتعلق بالمط الجامع لها دون غيره وهو ظ
ومنها انه كما يستند كل من الحسن والقبح الى الجهات الخارجية كذا قد يستند الى نفس الذات مع قطع النظر عن ساير الوجوه والاعتبارات كالكل وشرب
الخمر ونحوهما ولا يخفى وهنه اذ لو سلم ذلك فانما يكون نفس الذات ولوازمها مقتضية للحسن او القبح ويكون ثبوت كل من تينك الصفتين بمقتضى
ذلك الاقتضاء متوقفا على انتفاء الموانع الخارجية كما هو ظ من حسن الامور المذكورة حال وجود مانع من الوجوه والاعتبارات الملحوظة في ثبوت
ذلك الحكم اذ رفع المانع من اجزاء العلة التامة فلا يكون شيء منهما ذاتيا بالمعنى الذي وقع الكلام فيه وانما يكون ذاتيا بالمعنى الاخير من المعنيين
المتقدمين وقد اشرنا الى انه عبارة اخرى عن القول باناطتهما بالاعتبار نعم ان ثبت عندنا في الاشياء ما يثبت الحسن والقبح لها على ساير الوجوه والانحاء
تم ذلك والظ انهما لا يثبتان كذلك في شيء من الاشياء الا ترى ان اقبح القبايح الكفر بالله سبحانه وبالرسول وشرب الخمر ونحوها من الكباير الشنيعة وغيرها و
كل منها يمكن وقوعه على الوجه المحلل فلا يترتب عليه الذم الا ان يقال ان شكر المنعم الحقيقي مما يحكم العقل بحسنه ومدح فاعله وكذا قبح كفرانه وذم
فاعله وقد يناقش في الاخير بان ثبوت القبح بالنسبة اليه يتوقف على ادراك العقل فلا يثبت في حق الغافل نعم يعتبر فيه ادراك ذلك وهو اعتبار زائد
وقد يق ذلك في ثبوت الحسن ايض الا ان يق ان ثبوت الحسن لا يتوقف على العلم اذ مع انتفاء الذم المتوقف على العلم يثبت الحسن غاية الامر ان يتوقف المدح
عليه ولا يتوقف ثبوت الحسن على ترتب المدح كما عرفت على ان توقف المدح عليه محل مناقشة ايض كما لا يخفى فلا يبعد القول بثبوت الحسن في الجملة
بمجرد الذات دون القبح لتوقفه على بعض الاعتبارات كما عرفت ويحتمل القول بعدم صدق الكفران الا مع العلم بالحال وح لا ينفك عن القبح وفيه تامل لا يخفى
وقد يحتج لابي الحسين بان القبح صفة وجودية يتوقف على صفة ثبوتية تبعث عليه بخلاف الحسن فانه عبارة عن كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم وهو
صفة عدمية لا يفتقر حصولها الى صفة وجودية بل لمجرد انتفاء جهة القبح كاف فيه ولا يخفى ما فيه اذ كون القبح صفة وجودية لا يقضي باستناده الى امر زايد على الذات
بل قد يكون نفس الذات كافية فيه وايض قد يكون مستندا الى الوجوه الاعتبارية فلا مقتضي لاستناده الى الصفات اللازمة كما هو ظ مما حكي عنه وايض كون
مطلق الحسن مما يكفي فيه انتفاء علة القبح لا يستلزم ان يكون خصوصياته ايض كذلك فكيف يطلق القول بثبوت الحسن بنفس الذات كيف ومن الظ ان الوجوب
ايض صفة وجودية وكذا الندب فلا بد في حصول كل منهما من الاستناد الى صفة وجودية حسبما ذكره فغاية الامر ان يكون نفس الذات كافيا في ثبوت
الاباحة وقد ينزل كلام القائل المذكور على ارادة مطلق الحسن من حيث هو وان كان ثبوت خصوصياته متوقفا على صفات زائدة وفيه ايض ما لا يخفى
اذ قد يكون الشيء في نفسه موجبا لذم فاعله ويتطرقه ثبوت المدح من ملاحظة الخارج فتغلب الجهة الخارجية على ما يقتضيه الذات وح يكون مطلق
الحسن هناك مستندا الى الجهة الخارجية فلا تتم الكلية المدعاة فظهر بما ذكرنا ضعف كل من الاقوال المذكورة وتبين ايض ما هو الظاهر من الوجوه
في المسئلة ثم البحث الثاني في بيان حجية العقل وصحة الاعتماد عليه في ادراك الامور العلمية وان كان بعد تلفيق المقدمات النظرية واقامة البراهين العقلية
الصرفة الخارجة مباديها عن المحسوسات او ما يقرب منها وقد وقع الخلاف في المقام من طوايف منهم السوفسطائية المنكرة لحصول العلم بالمرة من
جميع طرقه المقررة سواء كانت ضرورية او نظرية او حسية ولذا انكروا جميع الشرايع المنزلة والاديان المقررة والضرورة العقلية قاضية بفساد ما توهموه
وكانهم قد تسلطوا على الغريزة الانسانية حيث انكروا الكمالات العلمية التي هي عمدة ما يمتاز به الانسان عن الحيوانات السائمة وتسلط عليهم الاوهام
الكاذبة فتشبثوا ببعض خيالات واهية لا يخفى وهنه على من له ادنى مسكة فليس ما توهموه قابلا للايراد والمنازعة وقد نبه على جملة من الشبهات
الواردة عليهم بعض الاجلة في محله ومنهم جماعة من الصوفية المدعين لاخذ العلوم من طريق الكشف والمشاهدة بعد الاتيان بالرياضات المقررة
فذهب الى عدم الاعتماد على العلوم النظرية البرهانية والقياسات اليونانية وادعوا انحصار العلم في العلوم الضرورية الحاصلة
باسبابها المعروفة او من طريق التصفية والمجاهدة فيشاهد النفس بجوهرها ما هو ثابت في الحقيقة على نحو مشاهدتها للامور الحسية وعلمه
بها بتوسط احدى الحواس الباطنة والظاهرة بل العلم الحاصل بها اقوى منها بمراتب عديدة ومنهم جماعة من الاخبارية المدعين انحصار مدارك العلم

ما اضيف اليه الاكل غير مذكور في الاصل

او غير ذلك

بالاولى

بالأحكام في الأخبار المأثورة عن الأئمة عليهم السلام وأول من أشار إلى ذلك المحدث الأمين الأسترابادي وقد ذكر في كتاب الفوائد المدنية قال في عداد ما استدل به على انحصار الدليل فيما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله تعالى وهي أن العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار والسبب فيه أن الخطأ في الفكر إما من جهة الصورة أو من جهة المادة والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب مادة المواد فيها إلى الإحساس وقسم ينتهي إلى مادة بعيدة من الإحساس ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الإسلام في أصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك والسبب في ذلك أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة وليست في المنطق قاعدة بها نعلم أن كل مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من الأقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك ثم استظهر ببعض الوجوه تأييدا لما ذكره وقال بعد ذلك فإن قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهده من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين وفي الفروع الفقهية قلنا إنما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية أو القطعية ومن الموضحات لما ذكرناه من أنه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطأ في مادة الفكر أن المشائيين ادعوا البداهة في أن تفرق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولى والإشراقيين ادعوا البداهة في أنه ليس إعداما للشخص الأول وإنما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال إذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول إن تمسكنا بكلامهم عليهم الصلاة والسلام فقد عصمنا عن الخطأ وإن تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه إلى غير ذلك مما ذكره في المقام والمستفاد من كلامه عدم حجية إدراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مبادئه قريبة من الإحساس بل وفيما يقطع به على سبيل البداهة إذا لم يكن محسوسا أو قريبا منه إذا لم يكن مما توافقت عليه العقول وتسالمت فيه الأنظار وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه وممن نص عليه الفاضل الجزائري في أوائل شرح التهذيب قال بعد ذكر كلام الأمين بطوله وتحقيقه في المقام بمقتضى ما ذهب إليه فإن قلت قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل قلنا أما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها وأما النظريات فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده أما لو تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل قال وهذا أصل يبتني عليه قواعد كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة عليه وقضية كلامه حجية العقل في البديهيات وعدم حجيته في النظريات غير أنه يصير معاضدا للنقل فيرجح به على ما يعارضه من النقلي الآخر ثم إن ما عناه من البديهي غير واضح في المقام فإن عنى به البديهي في اعتقاد العالم وإن لم يكن بديهيا عند غيره ولا يعلمه حال الغير فقد نص في تحقيقه المتقدم وكذا فيما حكاه من كلام الأمين الذي هو عنده من التحقيق المتين بعدم حجيته وإن أراد به البديهي عند جميع العقلاء فمع أنه مما يتعذر العلم به إلا على سبيل الحدس الذي هو أيضا من العلوم الضرورية المتوقف حجيتها على الاتفاق عليها عنده مدفوع بأن الاتفاق على الحكم بالبداهة لا يفيد الحكم بالصحة إلا من جهة توافق الأفهام واستنباط مطابقته للواقع من قبيل الاستنباط من الإجماع وإفادته العلم في الأمور العقلية محل إشكال وعلى فرضه فليس أقوى من سائر الضروريات فكيف يجعل عيارا لحجية غيرها من البديهيات وقد اقتصر على ذلك صاحب الحدائق وقد حكى عنه كلاما ذكره في الأنوار النعمانية يشبه كلام شرح التهذيب واستحسنه إلا أنه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له ثم نص على أنه لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل إليها إلا السماع عنهم عليهم السلام لقصور العقل المذكور من الاطلاع على أغوارها ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول إن كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة كقولهم الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به فإن عارضه دليل عقلي آخر فإن تأيد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمؤيد بالدليل النقلي وإلا فإشكال وإن عارضه دليل نقلي فإن تأيد العقلي أيضا بنقلي كان الترجيح للعقلي إلا أن هذا في الحقيقة تعارض في النقليات وإلا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم وخلافا للأكثر هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق أما لو أريد المعنى الأخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وإن شذ وجوده بين الأنام ففي ترجيح النقلي عليه إشكال البحث الثاني في أصالة النفي وهي أصالة عدم أمر وجودي حتى يتبين الخلاف وهي أقسام إذ ذلك الأمر الوجودي إما أن يكون تكليفا بالفعل أو بالترك أو يكون شيئا آخر غير الأمرين المذكورين وإنما يستتبع أحدهما كأسباب الأحكام الوضعية ويطلق على الأولى أصالة البراءة وعلى الثانية أصالة الإباحة وعلى الثالثة أصالة العدم وتقديم الأخير للوجوه الثلاثة وتقديم الأولى على الثانية لكون الحظر تكليفا ولا مشاحة في الاصطلاح ثم إن الأصل فيها هنا قد يؤخذ بمعنى الاستصحاب والظاهر بعد صحة إطلاق الأصل عليه بالخصوص عدم إرادته في المقام لكونه دليلا برأسه مغايرا لأصالة البراءة والإباحة كما سيظهر الوجه فيه وقد يؤخذ بمعنى الراجح كما نص عليه جماعة ويضعفه بعد القطع بعدم كونه حقيقة فيه كما يعرف من عدم اطراده في الاستعمال بل والتأمل في ثبوت استعماله فيه كما يظهر من ملاحظة الإطلاقات والمثال المذكور في كلامهم غير متعين الحمل عليه أنه ليس المناط في حجية الأصل المذكور حصول الظن كما يوهمه كلام بعضهم لما هو معلوم من الاحتجاج به في محل الشك والوهم أيضا وبالجملة فيما لم يقم دليل شرعي على خلافه فتصحيحه بصورة الظن مما لا وجه له والقول بأن المقصود رجحان العدم في نفسه بمعنى أن الراجح في نظر العقل من الوجود والعدم هو العدم ومن الشغل والبراءة هي البراءة إلى غير ذلك فلا ينافيه حصول الظن بخلافه من الخارج مدفوع بأن الرجحان حينئذ يكون شأنيا لا فعليا وهو مخالف لظاهر اللفظ مضافا إلى أنه لو نيط الأمر مدار الرجحان لم يتم شأنية الظن مع عدم تحققه كما في كثير من موارد الاحتجاج به وإلا فلا ثمرة للحمل على المعنى المفروض ثم تصحيحه بالتوجيه المذكور وعلى أنه لا يظهر من شيء من الأدلة القائمة عليه اعتبار تلك الرجحانية في المقام فالظاهر أن المراد بالأصل هنا هو القاعدة المستفادة من الأدلة

والمقصود بالنفي

والمقصود بالنفي في المقام أن تعلق التكاليف منفية بالنسبة إلينا وعدم تعلقه بنا وبالنسبة إلى غيرها البناء على عدمه والحكم بعدم ترتب شيء من الأحكام المتفرعة على وجوده فظهر أنه لا ارتباط للأصل المذكور بالواقع ولا يدل على نفي الحكم في نفس الأمر وإنما يفيد نفي الحكم في الظاهر ولو فرض حصول ظن هناك بانتفاء ذلك في الواقع فهو من المقارنات الاتفاقية ولا مدخلية له في الحجية ولم يقم شيء من الأدلة المذكورة على حجية تلك المظنة نعم على القول بأصالة حجية الظن كما هو مختار بعض منا والمعروف من طريقة مخالفينا يمكن القول بحجيته وكأنه الوجه فيما يستفاد من العامة وغيرهم من أخذ الأصل فيه بمعنى الراجح غير أنه لا ينحصر الاحتجاج به في الصورة المذكورة لما عرفت من جريانه عندهم في محل الشك وغيره ثم إن الفرق بينه وبين استصحاب حال العقل ظاهر مما قررناه فإن الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته أولا وههنا لا يلحظ ذلك أصلا بل يحكم بكونه لعدم أصلا حتى يثبت خلافه بالدليل نعم يصح الاستدلال بالاستصحاب في معظم موارده إذ كما يقتضي القاعدة بالبناء على النفي حتى يثبت الوجود كذا يستصحب العدم القائم حتى يتبين المزيل ولذا يجعل الاستصحاب من الأدلة على أصالة البراءة والإباحة كما سنقرره إن شاء الله والفرق بين الأصل المذكور والقاعدة الأخرى المعبر عنها في كلامهم بأن عدم الدليل دليل العدم أن تلك القاعدة إنما تفيد انتفاء الحكم في الواقع ولذا خصها بعض المحققين بما يعم به البلوى إذ عدم وصول الدليل في مثله دليل على انتفائه في الواقع وهو دليل على انتفاء الحكم في الشريعة إذ لو كان هناك حكم لبينه الشارع وأما أصالة البراءة ونحوها فإنما تفيد انتفاء الحكم بالنسبة إلينا وإن فرض ثبوته في الواقع وكان الأظهر إدراج ذلك في أصالة النفي بعد حمل النفي على الأعم من الواقع والظاهر بأن يقال إن قضية الأصل النفي في الواقع مع انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع والنفي في الظاهر مع انتفاء الوصول إليه في الظاهر وحينئذ ينبغي تعميم الحكم في تلك القاعدة بالنسبة إلى عام البلوى وغيره فيقال إن عدم الدليل في الواقع دليل على عدم الحكم في الواقع وعدمه في الظاهر دليل على عدمه في الظاهر فيرجع إحدى القاعدتين إلى الأخرى ولنفصل الكلام في الأصول الثلاثة المذكورة برسم مقامات ثلاثة المقام الأول في أصالة البراءة والمعروف من المذهب ثبوت الأصل المذكور بل لا يعرف فيه مخالف معروف بالبناء على الوجوب في ثبوت التكليف بأمر وجودي من غير قيام دليل عليه سوى ما ستعرف من بعض كلمات الأخبارية بل عن المحقق في أصوله أنه أطبق العلماء على أن مع عدم الدلالة الشرعية يجب بقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الأصلية وذكر في المعالم في عداد أدلة القائلين بحجية الاستصحاب أن العلماء متفقون على وجوب بقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الأصلية ولم يذكر بعد ذلك ما يومي إلى تأمل منه في الاتفاق المذكور وقد حكى صاحب الحدائق مع أنه من عظماء الأخبارية الاتفاق على ما ذكر حيث قال في مقدمات الحدائق والدرر النجفية بعد أن ضم البراءة الأصلية فيهما إلى قسمين أحدها أنها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي إلى أن يثبت دليله بمعنى أن الأصل عدم الوجوب حتى يقوم عليه دليل وهذا القسم مما لا خلاف في صحة الاستدلال به والعمل عليه إذ لم يذهب أحد إلى أن الأصل الوجوب حتى يثبت عدمه لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق وأشار إليه في الأول إلى غيره من الأخبار الدالة على انتفاء التكاليف مع الجهل وقال أيضا في الدرر النجفية إن كان الحكم المطلوب دليله هو الوجوب فلا خلاف ولا إشكال في انتفائه حتى يظهر دليله لاستلزام التكليف بدون دليل الحرج وتكليف ما لا يطاق كما عرفت لا من حيث عدم الدليل كما ذكروا بل من حيث عدم الاطلاع عليه ولا تكليف إلا بعد البيان والناس في سعة ما لم يعلموا كما أشار إليه في بعض الأخبار الآتية وقد ناقش فيه صاحب الفوائد المدنية بأن التمسك بالبراءة الأصلية من حيث هي إنما يجوز قبل إكمال الدين وأما بعد إكمال الدين وتواتر الأخبار عن الأئمة الأبرار صلوات الله عليهم أجمعين بأن كل واقعة يحتاج إليها الأمة إلى يوم القيامة ورد فيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى أرش الخدش فلا يجوز قطعا وكيف يجوز وقد تواترت الأخبار عنهم عليهم الصلاة والسلام بوجوب التوقف في كل واقعة لم نعلم حكمها معللين بأنه بعد أن كمل الدين لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى وبأن من حكم بغير ما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ثم أقول هذا المقام مما زلت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء فحري بنا أن نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام ودلالة أهل الذكر عليهم السلام فنقول التمسك بالبراءة الأصلية إنما يتم عند الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة الذاتيين وهو المستفاد من كلامهم عليهم السلام وهو الحق عندي على هذين المذهبين إنما يتم قبل إكمال الدين لا بعده إلا على مذهب من جوز من العامة خلو الواقعة عن حكم وارد من الله تعالى لا يقال بقي أصل آخر وهو أن يكون الخطاب الذي ورد من الله تعالى موافقا للبراءة الأصلية لأنا نقول هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب لأن خطابه تعالى تابع للحكم والمصالح ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة إلى أن قال لا يعلمها إلا هو جل جلاله ونقول هذا الكلام في نظيره أنه يقال الأصل في الأجسام تساوي نسبة طبائعها إلى جهة السفل والعلو ومن المعلوم بطلان هذا المقال ثم أقول الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الأمور في ثلاثة أمر بين رشده وأمر بين غيه وشبهات بين ذلك وحديث دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ونظائرهما أخرج كل واقعة لم يكن حكمها بينا عن البراءة الأصلية وأوجب التوقف فيها ثم استشهد بكلام بعض العامة قال ثم أقول الاشتباه قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلا وقد يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته مثلا وقد جرت عادة العامة وعادة المتأخرين من علماء الخاصة بالتمسك بالبراءة الأصلية في المقامين ولما أبطلنا جواز التمسك بها لعلمنا بأنه تعالى أكمل لنا ديننا ولعلمنا بأن كل واقعة يحتاج إليها الأمة إلى يوم القيامة وتخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن المعارض ولعلمنا أن كل ما جاء به نبينا مخزون عند العترة الطاهرة ولعلمنا بأنهم عليهم السلام لم يرخصوا في التمسك بالبراءة الأصلية فيما لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه بل أوجبوا التوقف في كل ما لم نعلم حكمه بعينه وأوجبوا الاحتياط في بعض صوره فعلينا أن نبين ما يجب أن يعمل به في المقامين وسنحققه بما لا مزيد عليه في الفصل الثامن وقد ذكر هناك وجوب الاحتياط بالفعل فيما إذا ورد نص صحيح صريح في كون الفعل مطلوبا غير صريح في وجوبه وندبه إذا كان ظاهرا في الوجوب وكذا لو كان تساوي الاحتمالين ولو كان ظاهرا في الندب بني فيه على جواز الترك وكذا فيما إذا كان بلغنا حديث ضعيف دال على وجوب شيء واحتج عليه بقوله صلوات الله عليه ما حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم وقوله عليه السلام رفع القلم عن تسعة أشياء من جملتها ما لا يعلمون قال فنحن معذورون ما دمنا متفحصين وخرج عن تحتهما كل فعل وجودي لم نقطع بجوازه بالحديث المشتمل على حصر الأمور في الثلاثة إلى آخر ما ذكره وأنت تعلم أن قضية حجته المذكورة جواز الترك في صورة تساوي الاحتمالين أيضا لحصول الجهل وانتفاء العلم مع أنه نص على خلافه

نقول ان كان الظن حجة في المقام فلم يعد مظنون الدلالة من موارد الشبهة والا فما الوجه في حكمه بوجوب الاحتياط اذا كان النص المفروض ظاهرا في الوجوب دون ما اذا كان ظاهرا في الندب وكان النص واضح الدلالة قاصر السند مع اشتراك الجميع في حصول الشبهة وليت شعري هل فرق المذكور بنص من الائمة ع او بمجرد الرأي وكشتهي النفس ولو وجد عنده نص في ذلك لكان عليه ايراده في المقام ليكتفي به في تبيين المرام ثم انه ذكر بعد كلام له على جملة من المتأخرين وتكراره لبعض المطالب المتقدمة نعم يمكن ان يتوجه ما على ما نقله في كتاب العدة رئيس الطائفة عن سيدنا الاجل المرتضى ره من انه ذهب الى ان في زمن الفترة الاشياء على الاباحة بمعنى انه لم يتعلق بهم شيء من التكاليف الواردة التي خفي عليهم اذ تعلق التكليف يتوقف على بلوغ الخطاب عند الاشاعرة وعليه وعلى قطع العقل بالحكم عند المعتزلة ومن وافقهم والمفروض انتفاء الامرين ان من لم يتفطن بحكم الله في واقعه لم يتعلق به ذلك الحكم لكن هذا خلاف قواعدهم لانهم لم يبنوا فتاويهم على ان زمانهم زمان الفترة بل يقولون هكذا نزلت الشريعة وبين المقامين بون بعيد تلك ما ذكره سهو بين فان احدا من اهل العلم لا يقول عند انسداد باب العلم بالاحكام عند العجز عن الادلة انه كما نزلت الشريعة بل يجعلون ذلك قضية تكليفهم عند فقد الادلة كما يعرف من ادلتهم المذكورة ثم انه اختار معذورية اهل الفترة قال وكل من علم اجمالا ولم يعلم تفصيلها وبعد العلم بالتفاصيل في امهات الاحكام مثل آلله اذن لكم ام على الله تفترون وعدم عذر من الاباحة لا يتجه لعدم وقال ثم اعلم ان التمسك بما صار اليه المرتضى في زمن الفترة انما يجري في زمن الغيبة في سقوط وجوب فعل وجودي وفي الفتوى بسقوطه عنا مادمنا جاهلين متفحصين ولا يجري في سقوط حرمته لانا تلقينا القواعد الكلية الواردة عنهم ع المشتملة على وجوب الاجتناب عن كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه عند الله هكذا ينبغي ان يحقق هذا المبحث الى اخر ما ذكره وانت خبير بان ظ كلامه الاخير الحكم بجواز نفي التكاليف المتعلقة بالافعال الوجودية ما لم يقم عليه دليل وهو قول اصحاب حجية البراءة حسبما ذكرناه وعمدة الغرض من نقل ما قاله المذكور الاشارة الى شدة اضطرابه في المسألة وعدم استقامته على طريقة واحدة مع دعوى قيام الدليل القاطع في كل واقعة ثم انه قد حكى بعضا مما نقلنا اعتراضا على ما ذكره المحقق ره في اصوله من ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فنقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم والله اعلم ثم استحسن الكلام المذكور واستجوده واثنى على المحقق ومدحه ثم قال وتحقيق كلامه ان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم ع في مسألة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها واذا لم يظفر بحديث يدل على ذلك الحكم ينبغي ان يقطع قطعا عاديا بعدمه لان جما غفيرا من افاضل علمائنا اربعة الاف منهم تلامذة الصادق ع كما نقله عن المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة اظهار الدين عندهم وتأليفهم كل ما يسمعونه منهم في الاصول لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك طريق العامة وليعمل بما في تلك الاصول في زمن الغيبة الكبرى فان رسول الله ص والائمة ع لم يضيعوا من كان في اصلاب الرجال من شيعتهم كما تقدم في الروايات المتقدمة ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بان نفي ظهور الدليل على حكم مخالف للاصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع الى ان قال ولا يجوز التمسك به في غير المسألة المفروضة الا عند العامة القائلين بانه ص اظهر عند اصحابه كل ما جاء به وتوفرت الدواعي على جمعه واخذه ونشره وما خص احدا بتعليم شيء لم يظهره عند غيره ولم يقع بعده ص فتنة اقتضت اخفاء بعض ما جاء به انتهى كلامه وهذا صريح في التفصيل في اجراء الاصل بين عام البلوى وغيره وظاهره عدم الفرق في ذلك بين اصالة البراءة والاباحة وغيرهما فحكم بحجيته في الاول دون الاخير ولا يذهب عليك ان كلام المحقق هنا بعيد الانطباق على ما فهمه بل هو كالصريح في حجية اصالة البراءة مطلقا في نفي التكليف عنا بعد الفحص واستفراغ الادلة بحسب الوسع والحاصل ان الفقيه بعد ان ضبط طرق الاستدلالات الشرعية وبين عدم دلالتها عليه بنى على مقتضى اصالة البراءة ان لا تكليف عليه سواء كان هناك تكليف واقعي او لا وليس غرضه الحكم بانتفاء الحكم واقعا عند انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع كيف ولا اشارة في كلامه الى اعتبار عموم البلوى في المقام حتى يمكن حمل كلامه عليه بل في كلامه ما يدل على خلافه حيث قال لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق له فان قضية ذلك ارتفاع التكليف مع عدم وصول المجتهد اليه بعد بذل وسعه وحمل الفقيه المذكور على خصوص عام البلوى مما لا وجه له اصلا وكيف كان فكلماته المنقولة من اولها الى اخرها مبنية على الغفلة عما هو محل الكلام في المسألة فتوهم ان القائل بحجية اصالة البراءة يجعلها دليلا شرعيا على ثبوت الحكم في الواقع وطريقا يتوصل به الى معرفة الحكم الثابت في نفس الامر ويجوز الحكم به على الوجه المذكور فانكر عليهم ذلك وبين انه لا ملازمة بين اصالة البراءة وما حكم به الشرع في الواقع فكيف يمكن كشفه عنه والظاهر انه تخيل وجوب انتهاء الاحكام على النبي والامام ع وكان الحال فيما تعم به البلوى قاضيا بوصول البيان الينا لتوفر الدواعي عليه كان عدم وصول ذلك الينا كاشفا عن عدم وجوده في الواقع الكاشف عن انتفاء الحكم كك فلذا اعترف بحجيته بالنسبة اليه دون غيره وقد عرفت مما اشرنا اليه ان الكلام في المقام في حجية اصالة البراءة انما هو بالنسبة الى الظاهر دون الواقع والمقصود منه معرفة سقوط التكليف بالنسبة الينا من غير ملاحظة لانتفائه بحسب الواقع اذ لا فائدة يعتد بها في معرفة ذلك بعد معرفة التكليف كيف ومعظم ادلة الفقه انما يثبت ما كلفنا به بحسب ظاهر الشريعة من دون اثبات الواقع لوضوح كون معظم الادلة مما لا تفيد الا الظن بالواقع واقصى ما في المقام ان يفيد بعضها علما به ومن البين ان الظن نفسه لا يعقل ان يكون طريقا مثبتا للواقع حتى يصح الحكم بكونه الواقع فضلا عن كونه مما جاء في الشريعة او ممنوعا عنه غاية الامر انه مع قيام الدليل على حجيته في الظ يصح الحكم على مؤداه بثبوت ذلك الحكم وذلك انما يترتب على قيام الدليل المذكور ولا اعتبار في ذلك الظن المفروض سواء انيط به الحجية اولا اذ من البين ان الظن ليس فيه بلا ان يجعل سبيلا الى الواقع على سبيل البت وانما يكون سبيلا اليه على سبيل الظن وهو مما لا يترتب عليه فائدة ولا منع في ان يعتقد انه من الحكم بكون المظنون ذلك ظنا غير معتبر ان كان حاصلا من قياس او استحسان وهو في محله فما قررنا ان المقصد في المقام هو بناء حجية الظ وجواز الاعتماد عليه في ظ التكاليف ح فلا مدخل لاكمال الدين وثبوت الحكم مخزونا عند الائمة ع في كل واقعة

في دفع الاصل

في دفع الاصل المذكور ولا ارتباط بينهما نفيا ولا اثباتا بوجه من الوجوه كيف ويصح الحكم بانتفاء التكليف عنا مع العلم بحصوله واقعا على سبيل الاجمال كما اذا كلفنا بمجمل ولم يتمكن من بيانه في تمام الوقت ولم يمكن تحصيله على سبيل الاحتياط فكيف مع عدم العلم به وعدم قيام دليل عليه وبالجملة غاية ما يلزم مما ذكره على فرض تسليمه عدم امكان تحصيل الحكم الواقعي من جهة الاصل المذكور وهو بمعزل عما هم بصدده في المقام نعم لو جعلنا الاصل المذكور بحيث يندرج فيه عدم الدليل لكذا جعلوه دليلا اخر على عدم الحكم كما اخترناه كان ناظرا في بعض صوره دليلا على انتفاء الحكم في الواقع حسبما مر في المفروض المذكور واستحسنه على ان في دلالته على انتفاء الحكم في الواقع ايضا اشكالا اذ قد يكون انتفاء الحكم منوطا بمصالح تقتضيه كما يستفاد من الاخبار ويشير اليه ما ورد في الاخبار من ان عليكم السؤال وليس علينا الجواب فغاية الامر في هذه الصورة ايضا الحكم بانتفاء التكليف عنا كما في الصورة الاخرى وكيف كان فلا مانع من اجراء الحكم على صورة البت في الصورتين كما هو الشأن في سائر الادلة التي ثبت التعبد بها في الشرع مع عدم كشفها عن الواقع على سبيل اليقين كيف وصريح كلامه تسليم جواز الحكم على سبيل البت في الصورة الاخيرة وقد علمت عدم دلالته على الواقع ايضا فان كان كلامه المذكور مبنيا على دلالته على انتفاء الحكم في نفس الامر فهو من اخس الخطاء وان كان ذلك عنده كاشفا عن رضا الامام ع بالترك فالمفروض في المقام بعد انسداد الطريق وحسب ما ننتهض من الادلة على الاصل المذكور وقد اعترف به في بعض صوره كما عرفت ومع الغض عن ذلك وانتفاء نصب الدليل في سائر الادلة على ثبوت الحكم كك وعدم قيامه في المقام فقد عرفت انه لا ثمرة يعتد بها في المناقشة المذكورة بعد الحكم بالاعتماد عليه في ارتفاع التكليف في الذي يحتاج الى اطالة الكلام والمبالغة في الرد على من اختاره في المقام كما لا يخفى ومن اعجب العجب ما وقع من صاحب الحدائق في المقام حيث انه مع دعوى الاتفاق على الاصل المذكور في كتابيه المذكورين كما تقدم الاشارة اليه نقض فيهما ايضا عند ذكره مسألة الاحتياط على وجوب الاحتياط فيما اذا تردد المكلف في الحكم اما لتعارض ادلته او لتشابهها وعدم وضوح دلالتها او لعدم الدليل بالكلية بناء على نفي البراءة الاصلية او لحصول الشك في اندراج بعض الافراد تحت بعض الكليات المعلومة الحكم او نحو ذلك ثم ذكر ايضا في مثال الاحتياط الواجب المتعلق بالفعل ما اذا اشتبه الحكم من الدليل بان تردد بين احتمالي الوجوب والاستحباب فالواجب هو التوقف في الحكم والاحتياط بالاتيان بذلك الفعل ومن يعتمد على اصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب وفيه اولا ما عرفت من عدم الاعتماد على البراءة الاصلية في الاحكام الشرعية وثانيا ان ما ذكره يرجع الى ان الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة الاصلية ومن المعلوم ان احكامه تعالى تابعة للحكم والمصالح المنظورة له تعالى وهو اعلم بها ولا يمكن ان يقال مقتضى مصلحة البراءة الاصلية فانه رجم بالغيب وجرأة بلا ريب ومن هذا القسم ايضا ما تعارضت فيه الاخبار على وجه يتعذر الترجيح فيها بالمرجحات المنصوصة فان مقتضى الاحتياط التوقف في الحكم ووجوب الاتيان بالفعل متى كان مقتضى الاحتياط ذلك فان قيل ان الاخبار في الصورة المذكورة قد دل بعضها على الارجاء وبعضها على العمل من باب التسليم قلنا فانه [illegible] من ذلك فان التعارض المذكور مع عدم ظهور مرجح [illegible] ولا وجه يمكن الجمع به في البين [illegible] المأمور فيها بالاحتياط ومن هذا القسم ايضا ما لم يرد فيه نص من الاحكام التي لا تعم بها البلوى عند من لم يعتمد على البراءة الاصلية فان الحكم فيه كما ذكرناه في مسألة البراءة الاصلية انتهى وانت خبير بان الصور المذكورة في كلامه مما لم يقم في شيء منها دليل على وجوب الفعل فيندرج الجميع فيما ذكره اولا من البناء على البراءة الاصلية في نفي الوجوب من فعل وجودي الى ان يثبت خلافه وقد ذكر انه لا خلاف في صحة الاستناد اليه فحكمه هنا بوجوب مراعاة الاحتياط بالاتيان بالفعل تناقض واضح وكلامه هنا موافق لما ذكره المحدث المذكور بل مأخوذ منه وقد اتضح فساده بما قررناه وبما يأتي الاشارة اليه من الادلة على الاصل المذكور وفي الاخبار التي اشار اليها في المقام المتقدم كفاية في ابطال الحجة ثم انه قد تلخص مما قررناه ذهاب الفاضلين المذكورين ومن يقول بمقالتهما الى لزوم مراعاة الاحتياط بالاتيان بالفعل مع دوران الامر بين الوجوب وعدمه وهذا القول وان لم يعرف لاحد من الاصحاب بل قد عرفت حكاية [illegible] على عدم وجوبه الا ان اهل [illegible] ذكروا خلافا في وجوب الاحتياط وحكي في المعالم عن جماعة القول به وقضية ذلك عدم جواز الاعتماد على اصالة البراءة الا انه لا يعرف كون القائل المذكور من الاصحاب نعم يوجد في كلمات جماعة من الاصحاب التمسك بطريقة الاحتياط وذلك يومي الى مراعاتهم عندهم الا ان كثيرا من تلك المقامات مما ثبت فيه التكليف على سبيل الاجمال وهو غير ما نحن بصدده الان والبناء فيه هناك على وجوب الاحتياط غير بعيد كما سيأتي الاشارة اليه ولو وجد منهم احتجاج بالاحتياط في غير هذا المقام فيمكن ان يكون ذلك لتشييد المرام لاختلاط الادلة بالمؤيدات في كلماتهم او في مقام المنازعة مع من يقول بوجوبه وكيف كان فكلماتهم في كتبهم مشحونة بالاحتجاج باصالة البراءة بحيث لا يخفى على من راجع كتبهم وحينئذ فالمسألة وان كانت غنية عن التعرض لبيانها واطالة الكلام في حجيتها الا انها لما صارت محلا للمناقشة من الجماعة فبالحري ان نشير الى ادلتها في الجملة اما الكتاب فمنه الاستنادية الى عدة ايات كقوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ونحوهما مما سيأتي الاشارة اليها والى ما فيها من المناقشة عند بيان اصالة الاباحة واما السنة فاخبار كثيرة دالة على ذلك منها ما رواه الشيخ في [illegible] عن الصادق ع انه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فانه يعم الامر والنهي ومنها الحديث المشهور رفع عن امتي وسيأتي الكلام في بيان دلالتها مع سائر الاخبار الدالة على [illegible] التكليف عن الجاهل ويشير اليها ايضا ما دل على حجية الاستصحاب اذ البراءة القديمة ثابتة من غير شك فيستصحب وقضية ذلك البناء على البراءة حتى يثبت الشغل فيكون ذلك من الادلة على الاصل المذكور كما اشرنا اليه واما الاجماع فلدعوى الاجماعات المحكية عليه سيما من الاخبارية وهو ايضا مما يرشد اليه الكتب الاستدلالية وجريان الطريقة عليه خلفا بعد سلف من عصر الائمة ع بل الظ ثبوته في الصدر الاول ايضا فان اهل البلاد النائية ما كانوا ملتزمين مراعاة الاحتياط في جميع افعالهم بالمواظبة على جميع ما يحتملون وجوبه الى ان يأتي نص على عدمه بل من البين انهم ما كانوا يحكمون على شيء [illegible] بعد قيام البينة عليه [illegible] كما لا يخفى على من تأمل في طريقتهم وفي الاخبار المتقدمة اشارة اليه واما العقل فانه انما بعث الانبياء ونصبت الاوصياء لتبليغ الاحكام وارشاد الانام الى مسائل الحلال والحرام فاذا لم يرد التبليغ بوجوب شيء والتكليف دل ذلك على انتفاء وجوبه اذ لو وجب لما يقتضيه

الحكمة الباعثة على بعث الرسل بتبليغ الحكم هذا اذا انتفى البيان من اصله واما اذا انتفى الوصول اليه فقد يتخيل ان الامر ينعكس لذلك اذ نقيضه وقطع العذر وجوب الاحتياط فيما يحتمل فيه الوجوب اذا انتفى فيه احتمال المنع كما هو مورد البحث ويدفعه ان البناء عليه قاض بلزوم العسر والحرج الشديد الذي لا يوافق طريقة اللطف سيما بعد العلم بكون الشريعة سمحة سهلة بل قد يؤول الامر الى التكليف بغير المقدور لتكثر الاحتمالات وترجيح بعضها على بعض ترجيح من غير مرجح فبملاحظة ذلك يقطع العقل بانتفاء التكليف ويرد عليه انه لو تم ذلك فانما يتم فيما اذا كانت الاحتمالات كثيرة غير محصورة واما اذا انحصرت في امور عديدة لا حرج في الاتيان بها فلا وهذا امر حاصل في الاغلب لقيام الاجماع وغيره من الادلة على انتفاء احتمال الوجوب في معظم الافعال وما يحتمل وجوبه مما لم يدل دليل على انتفاء الوجوب فيه امور عديدة يمكن مراعاة الاحتياط فيها مع الغض عن الادلة المتقدمة فينبغي القول بوجوب الاحتياط نظرا الى حكم العقل نعم اذا لوحظ دلالة الشرع على سقوط التكليف ح بالاحكام وما ذكرنا من الوجوه في اثبات الاباحة غير جارية في المقام لما عرفت من الفرق نعم ان ... عدم ... الامر في المقام كما قد يتفق بالنسبة الى من بعد عن بلاد الاسلام بحيث لا يقدر على تعرف الاحكام وكان بنائه على مراعاة الاحتياط متعذرا ومتعسرا جدا بحيث يقطع العقل بعدم ابتناء الشريعة عليه كان ما ذكر من حكم العقل متجها واما في غيره فالقول باطلاق استقلال العقل بنفي التكليف بعيد جدا وقد ظهر بما قررنا ضعف ما ذكره بعض الافاضل في تقرير الدليل المذكور من ان الاصل الذي لا زال عليه العقل قبل ثبوت التكاليف هو البراءة لو لم يكن على ذلك لكان على الشغل وهو الحرج العظيم الذي دلت على نفيه الاية والرواية ومتى ثبت الاصل المذكور لم يحتج في التعلق به الى استمراره كما في اصل الاباحة والطهارة والعدم فلا يحتاج في اجراء هذه الاصول الى اكثر من اثباتها لانه ان الاصل المفروض اذ ثبت ... ما ذكرنا والا فلا بد من الخروج عن مقتضاه بمجرد الاحتمال ما لم يقم دليل شرعي على خلافه واما اذا كان ثبوته بحجة خاصة كما في المقام اذ لم يكن ثبوته الا لمجرد الحرج والضيق لدورانه بين غير المحصور او ما هو بمنزلته كما هو المفروض فانه يدور ثبوت الاصل المذكور مدار حصوله فلا يمكن الحكم بثبوت الاصل المذكور مع زوال الحرج بل لا بد اذن من ملاحظة العقل في تلك الحال وقد عرفت ان قضية العقل ح مراعاة الاحتياط لقيام احتمال الضرر الباعث على الخوف وهذا وان جرى في الصورة المتقدمة الا ان اشتماله هناك على الضيق والحرج قد قضى بعدم لزومه القاضي بزوال الخوف وما قد يق من ان التكليف فرع العلم ان من المقرر في الاذهان ان لا تكليف الا بعد البيان مدفوع بانه ان اريد به انتفاء التكليف بالشيء الا بعد بيانه او كونه مما يورد به بحسب الواقع فهو مم ودعوى استقلال العقل بقبح تكليف الغافل ومن الواضح ايجاب العقل للاجتناب من كثير من المشتبهات وان اريد به ان التكليف في الشأن بلزوم الاقدام او الا ولو كان من باب الاحتياط فمسلم والمفروض من ان المقام ليس الا الاصل فالمسلم من بطلان التكليف قبل البيان ما اذا كان المكلف غافلا بالمرة او متفطنا غير عالم بلزوم الاقدام او المنع في الظ ولو من باب الاحتياط ودفع الضرر المخوف سواء تعلق بتيقن بعدم وجوب الاقدام في الواقع لقيام بعض الشبه القاضية به بعد بذل وسعه او لم يعلم وجوب الاقدام في الظ كما اذا لم يكن المقام مقام الخوف لسقوط الاحتمال في نظر العقل كما في بعض الفروض وان قدر وجوده في الواقع واما مجرد الجهل بالحكم الواقعي فغير مانع من التكليف كما هو ظ مما قررنا فتحصل مما ذكرنا ضعف الحكم بكون البراءة عقلية بعد ورود الشرع ايضا على سبيل الاطلاق بل هي نقلية في بعض الوجوه وشرعية في بعضها ثم ان ما ذكرنا من البناء على اصالة البراءة فيما انما يتعلق الشك بنفس التكليف واما اذا كان تعلقه بنوع ... المكلف به فلا وجه للبناء على الاصل المذكور فيه على كل من الوجوه وتفصيل الكلام ان ما تعلق التكليف به فلا يتعين عند المجتهد بكونه دائرا بين امرين او امور عديدة يتعين عليه بعد بذل وسعه وقد يتعين المكلف به عنده الا انه يتعذر عليه تفسيره وتعيين حقيقته وعلى كل منهما فاما ان يندرج احد الوجهين او الوجوه في الاخر او لا ثم مع تكثر الوجوه اما ان ينحصر الاحتمالات بحيث يمكن اليقين بالامتثال بالجميع او لا وتوضيح الحال فيهما انه اذا دار التكليف بين امرين غير متداخلين او امور مختلفة كذلك مع امكان الاتيان بالجميع قضى ذلك بلزوم الاتيان بها جميعا لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ ولا يحصل بدون التكرار والاتيان بجميع المحتملات واحتمال سقوط التكليف بمجرد ذلك مع كونه خلاف الاصل مما لا وجه له لامكان تفريغ الذمة ... مع القول ببقاء التكليف لا وجه للترجيح مع انتفاء المرجح ولا التخيير فيتعين طريق الجمع المحصل لليقين بالفراغ وكذا الحال اذا تعين المتعلق لكن طرءه الاجمال ودار بين الامرين او امور كذلك واذا لم يتمكن من تحصيل اليقين بالفراغ لعدم انحصار الوجوه المحتملة فيما تعلق به التكليف فالظ سقوط التكليف به لعدم امكان الاتيان بالجميع والاقتصار على البعض به غير مفيد فهو بمنزلة الجهل باصل التكليف اذ لا فائدة في معرفته ذلك لانتفاء طريق للمكلف الى معرفة الواجب فالتكليف به تكليف بغير المقدور والاتيان بما يحتمل كونه الواجب لا يوجب تفريغ الذمة عنه فاصالة البراءة هنا قاضية بسقوط التكليف عنه وان علم بحصوله في الجملة وكذا الحال في التكليف بالمجمل اذا دار بين امور كثيرة حسبما ذكرنا واما اذا دار التكليف او التفسير بين امرين او امور متداخلة فهل يؤخذ بالاقل وينفي الباقي بالاصل او لا بد من الاتيان بسائر ما يحتمل جزئيته او شرطيته ان لم يكن هناك احتمال المانعية والا كرر العمل مع امكان تحصيل العلم به وجهان وتحقيق الكلام فيها ان الفعل اما ان يكون بعض اجزائه منوطا بالباقي بحيث لو نقص شيء منها كان الفعل كعدمه ولم يحصل الامتثال بالقدر الباقي ايض او لا يكون كذلك بل يحصل الامتثال على قدر ما اتى به غاية الامر عدم حصول الامتثال بالباقي اذا فرض ثبوت التكليف بالزايد فالكلام هنا في مقامين الاول فيما اذا لم يكن القضاء منوطا بالاجتماع والظ حينئذ ان الاصل هنا في نفي الزايد سواء كان التكليف من اصله دائرا بين الوجهين او الوجوه وتعلق بكلي معلوم على سبيل الاجمال الصادق على جميع مراتبه قد شك فيما اشتغلت الذمة منه كما اذا علم التكليف باداء الدين ودار بين الاقل والاكثر مع صدق الدين على القليل والكثير او تعلق بمجمل ودار ذلك المجمل بين الزايد والناقص اما للشك في وضعه للاقل والاكثر ولقيام الاجمال في تلك الواقعة كما اذا تلف مالا لم يدر كلفة باداء القيمة وهي دائرة بين الاقل والاكثر مع عدم الاشتراك بينهما في الاسم والوجه في ذلك ان المتيقن من التكليف في الوجوه المذكورة هو اشتغال الذمة بالاقل والزايد غير معلوم فينفى بالاصل والحاصل انه يدور الامر في الزايد بين البراءة والشغل فيرجح جانب البراءة على مقتضى الاصل المذكور فان قلت انه مع العلم بحصول التكليف ودورانه بين الوجهين يدور التكليف بين امرين وجوديين ولا اقتضاء للاصل في تعلقه بشيء منهما الا ترى انه لو دار التكليف بين نوعين

في المقام ثبوت العلم

وكان احدهما

وكان احدهما اقل جزء من الاخر لم يصح الحكم بالاشتغال به عملا بالاصل قلت ليس المقصود في المقام اقتضاء الاصل تعلق التكليف بالاقل لوضوح استواء نسبتهما الى الاصل بل الغرض ان التكليف بالاكثر قاض باشتغال الذمة بالاقل من غير عكس فالاشتغال بالاقل ثابت على الوجهين معلوم على التقديرين بخلاف الاكثر فينفى بالاصل ويحكم ببراءة الذمة عنه شرعا فيرجع الامر الى وجوب الاقل خاصة في ظ الشرع وبما قررنا يندفع ما قد يق فيما اذا تعلق التكليف هناك انما هو مؤدى اللفظ ومدلوله بحسب الوضع مثلا ومن البين عدم جريان الاصل في تعلق الوضع بالاقل فكيف يحكم بان الواجب والحاصل ان الحكم بكون الواجب هو الاقل مثلا لازم مع الحكم بالوضع له اذ المفروض القطع بكون المكلف به هو موضوع اللفظ لا غيره فاذا لم يثبت ذلك بالاصل لم يثبت الاخر ايضا لما عرفت من ان الحكم بوجوب الاقل قد يكون من جهة الحكم بكونه المراد من اللفظ وقد يكون من جهة انه المتيقن اراده مع الشك في اراده الزائد عنه وما لا يجري فيه الاصل هو الاول وهو مثلا لازم مع الوضع في المقام واما الثاني فلا دلالة فيه على ما هو المراد من اللفظ بحسب الواقع وانما يستفاد منه ما هو التكليف في ظ الشريعة ولا ربط له لذلك بما وضع له اللفظ او استعمل فيه كما لا يخفى وما قد يق من انه بعد ثبوت اشتغال الذمة وحصول الاجمال في متعلق التكليف يجب مراعاة الاحتياط لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ مدفوع بان الشغل اليقيني انما يحتاج الى اليقين بالفراغ على مقدار اليقين بالاشتغال ولا يقين هنا بالاشتغال بما يزيد على الاقل حتى يستدعي اليقين بالفراغ وما قد يتوهم من عدم جريان البيان المذكور في الوجه الاخير لحصول الاشتغال هناك بمؤدى اللفظ ولا يقين هناك بالفراغ الا بالاتيان بجميع المحتملات بل ولا في الوجه الاول لدوران التكليف هناك بين احد الوجهين ولا يحصل اليقين بالفراغ باداء الاقل غاية الامر جريانه في الوجه الثاني اذ القدر المتيقن هناك من الاشتغال بذلك الكلي هو الاقل فينفى الزايد بالاصل ولا حاجة معه الى اليقين بالفراغ مردود بانه لما كان مؤدى اللفظ في الوجه الاخير احد الوجهين او الوجوه في الوجه الثاني منهما غير معلوم لم يحصل من العلم بتعلق التكليف بهما الا اليقين بالاشتغال بالاقل اذ هو القدر الثابت من الاشتغال والاشتغال بما يزيد عليه غير معلوم فيدور الامر بين حصول الشغل وعدمه وقد تقدم تقديم البراءة حتى يتبين الاشتغال وبالجملة ليس المقصود ان المراد من ذلك المجمل هو الاقل بالخصوص بل المراد انه لا يحصل من التكليف بذلك المجمل علم باشتغال الذمة بما يزيد على الاقل فينفى الزايد بالاصل المذكور فيكون الواجب علينا بعد نفي الزايد بالاصل هو خصوص الاقل فليتم جيدا هذا بالنسبة الى اجراء الاصل في الاجزاء واما بالنسبة الى الشرايط فان قام هناك اطلاق صح نفي الاشتراط اذن من جهته ويصح التمسك هناك باصالة عدم التقييد مع حصول الاجمال فلا يصح الاستناد في نفيه الى اصالة البراءة بل لا بد من مراعاة الاحتياط حسبما ياتي بيانه في المقام الثاني والقائل بجريانه هناك يقول به في المقام ايض وسياتي تفصيل القول فيه المقام الثاني فيما اذا كانت الصحة منوطة بالاجتماع وكان انضمام كل جزء الى الاخر معتبرا في تعلق الحكم وح ففي الاقتصار على المتيقن ودفع المشكوك بالاصل وعدمه وجهان ومن هنا وقع النزاع المعروف بين المتاخرين في اجراء الاصل في اجزاء العبادات المجملة وشرايطها المشكوكة فذهب جماعة منهم الى جريان الاصل في ذلك وجعلوا اجرائه فيها كاجرائه في التكاليف المستقلة من غير فرق ومنعه اخرون حيث اوجبوا مراعاة الاحتياط في ذلك وحكموا بان ما شك في جزئيته وشرطيته فهو جزء وشرط يعنون بذلك انه في حكم الجزء والشرط في توقف الحكم بالصحة على الاتيان به لا انه جزء او شرط بحسب الواقع كما قد يتوهم ولما لم تكن المسئلة في كتب الاصحاب ما عدا جماعة من متاخري المتاخرين اختلف النسبة اليهم في المقام فقد عزى بعض من القائلين بالاول ذلك الى ظ كلمات الاوائل والاواخر واستظهر نفي الخلاف فيه وبعض من يقول بالثاني عزاه الى اكثر الاصحاب لما يرون في كلماتهم من الاستناد في ذلك الى اصالة البراءة تارة والاحتياط اخرى وكيف كان فالاقوى هو الثاني ويدل عليه وجوه الاول انه اذا تعلق الامر بطبيعة كلية المفروضة فقد ارتفعت البراءة السابقة وثبت اشتغال الذمة بها قطعا الا انه يدور الامر بين الاشتغال بالطبيعة المشتملة على الاقل والمشتملة على الاكثر وليست المشتملة على الاقل مندرجة في الحاصلة بالاكثر كما في مسئلة الدين فان اشتغال الذمة هناك بالاكثر قاض باشتغالها بالاقل لعدم ارتباط ما هناك بين الاجزاء بخلاف المقام اذ المفروض ارتباط بعض الاجزاء بالبعض واقتضاء زوال كل جزء منها بزوال الكل وكونها في حكم العدم الصرف والقول بان التكليف بالكل قاض بالتكليف بالجزء قطعا بخلاف العكس لا يتم في المقام اذ القدر المعلوم من ذلك تعلق التكليف التبعي بالجزء في ضمن الكل الا انه يتعلق به تكليف على الاطلاق ولو انفصل عن بقية الاجزاء نعم لو قام الدليل على عدم ارتباط بين الاجزاء في التكليف وعدم اعتبار الماهية المجموعية فيه صح ذلك والمفروض في محل البحث قيام الدليل على العكس فضلا عن عدم قيامه على اطلاق التكليف فح نقول ان التكليف بالطبيعة المشتملة على الاكثر لا يقضي باشتغال الذمة بالمشتملة على الاقل حتى انه اذا اتى بالاقل حصل به الفراغ على حسبه ليدور الامر في الباقي بين حصول التكليف وعدمه ليرجح الحكم بالبراءة وعدم التكليف بعد دوران الامر في الباقي بين اشتغال الذمة وبراءته وحصول التكليف به وعدمه كما قرر ذلك فيما اذا دار التكليف بين الاقل والاكثر في غير المرتبط الاجزاء كما مر اذ قد عرفت ان التكليف بالاكثر لا يقضي باشتغال الذمة بالاقل كذلك بوجه من الوجوه مع الاتيان به ح كعدمه فاشتغال الذمة ح دائر بين طبيعتين وجوديتين لا يندرج احدهما في الاخر وان اشتمل الاكثر على اجزاء الاقل لما عرفت من عدم الملازمة بين الامرين فح لا وجه لاجراء اصل البراءة والعدم في تعيين احد الوجهين اذ مورد ذينك الاصلين دوران الامر بين البراءة والشغل ووجود الشيء وعدمه لا ما اذا دار الامر بين الاشتغال باحد الامرين او وجود احد الشيئين كما هو المفروض في المقام فان قلت ان التكليف بالاكثر في المقام قاض بالتكليف بالاقل في الجملة فيصدق ثبوت الاشتغال به على طريق اللابشرط وح فيدور الامر في الزايد بين البراءة والشغل وحصول التكليف وعدمه فينفى بالاصل قلت ليس التكليف بالاقل ثابتا على طريق اللابشرط ليكون ثبوت التكليف على نحو الاطلاق بل ثبوته هناك على سبيل الاجمال والدوران بين كونه مطلوبا بذاته او تبعا للكل في ضمنه فعلى الاول لا حاجة الى اعمال الاصل وعلى الثاني لا يعقل اجرائه فيه والقول بان المقصود بالاصل نفي الحكم في الظ بعد دوران الامر بين الثبوت وعدمه والا فهو في الواقع اما ثابت لا مسرح فيه للاصل او منفي لا حاجة اليه فلو كان ذلك مانعا عن جريانه لجرى في سائر المقامات مدفوع بانه بعد العلم باشتغال الذمة بمقدار مخصوص بحيث يعلم اذا اتى به على كل حال لا تامل في اجراء الاصل فيما زاد عليه بعد عدم قيام

دليل

دليل يمكن ان يكون ايسر من غيره فرق بين ما اذا تعلق التكليف بمجمل وكان ذلك هو القدر المتيقن مرادا بمبين وشك في تعلق التكليف بما يزيد عليه
واما اذا لم يتعين القدر المذكور لتعلق التكليف ودار الامر بين تعلق التكليف بخصوصه او بما يزيد عليه بحيث لا يكون القدر المذكور مطلوبا بنفسه
اصلا بل مطلوبا بطلب الكل في ضمنه فلا لدوران التكليف ح بين طبيعتين مختلفتين غاية الامر ان يكون احدهما اقل جزءا من الاخر فان ذلك بمجرده
لا يقضي بترجيح الاقل كما لا يخفى ومداخلة اجزاء احدهما في الاخر غير مجد فيه بعد فرض عدم قضاء الامر بالكل بمطلوبية الجزء الا في ضمنه فلا يقين اذن
باداء الاقل لو اتى به على انفراده كما في غير المشاركين في الجزء والحاصل ان الاصل انما يقضي بنفي التكليف لا ثبوته وليس في الفرض المذكور دليل على ثبوت
التكليف بالاقل حتى ينفي ما عداه بالاصل لما عرفت من الاجمال وبملاحظة ما قررنا يظهر ضعف ما يتخيل في المقام من ان كلا من اثبات الاجزاء ونفيها انما
حصل بدليل شرعي لقضاء الامر بالمجمل بوجوب ما علم من الاجزاء واقتضاء الاصل نفي الباقي فيتعين القدر المتيقن للاشتغال الثاني انه لا شك في اشتغال
ذمة المكلف بتلك العبادة المعينة وحصول البراءة بفعل الاقل غير معلوم لاحتمال الاشتغال بالاكثر فيستصحب الشغل الى ان يتبين الفراغ فان قلت ان
المعلوم انما هو اشتغال الذمة في الجملة وكونه بما يزيد على الاقل غير معلوم فيؤخذ بمقتضى نفي الباقي بالاصل قلنا انما يتم ذلك اذا كان اشتغال الذمة بالاقل
اما استقلالا او حال كونه متضمنا للاكثر بتعاليه وذلك لا يقضي بالقطع بالاشتغال به مع انفصاله عن الاجزاء المشكوكة لما عرفت من اجمال التكليف الا
والحاصل ان حصول الامتثال بالاتيان بالاقل غير معلوم مط لا اجمالا ولا تفصيلا ولا بعضا ولا كلا فكيف يمكن العلم بحصول البراءة من التكليف المفروض
باداته وبذلك يظهر ضعف ما يتوهم من ان استصحاب الشغل انما يتمشى حجة الى ان يقوم دليل شرعي على خلافه اذ الحكم بالاستصحاب معنى بقيام الدليل فلو
هناك دليل ولو من اضعف الادلة كان حاكما على الاستصحاب اذ على ذلك لا معارضة في الحقيقة بين الدليلين ثم نقول ان الاشتغال بالاقل معلوم
بالنص والاجماع مثلا وتعلق التكليف بالزايد غير معلوم فينفى باصل البراءة واصالة العدم فيكون المكلف في ظ الشريعة بملاحظة الادلة المذكورة هو
الاقل فيكون ذلك رافعا لحكم الاستصحاب والوجه في تضعيفه ما عرفت من اجمال التكليف فلا علم باداء الاقل على الجهة الجامعة بين الوجهين الا حال انضمامه
الى الاكثر اذ لو كان التكليف متعلقا بالاقل كان مرادا بالخصوص ولو كان متعلقا بالاكثر كان مرادا في ضمنه فهو مراد قطعا واما اذا انفرد من الباقي فلا علم
بارادته اصلا حتى ينفي الباقي بالاصل والعلم بالاشتغال بالقدر المشترك بين الانفراد والانضمام الى الباقي غير نافع في المقام اذ المعلوم في الفرض
امر مبهم اعتباري لا يقضي بوجوب الاتيان به على الانفراد ولا الانضمام اذ المفروض انتفاء العلم بتعلقه بالبعض والكل من حيث هو كل غاية الامر
حال الانضمام لثبوت احد الوجهين له قطعا فظهر انه لا يثبت هناك التكليف بالاقل حتى ينفي الزايد بالاصل ومن البين ان كلا من اصالة البراءة والعدم
انما ينفي التكليف عنه وليس من شانه الاثبات فاجراء الاصل في المقام نظير اجرائه فيما اذا كان الاتيان غير متشاركين في الجزء مع زيادة التركيب في احدهما او كانت
القيود الوجودية في احدهما اكثر من الاخر كما اذا علم تكليفه بشراء شيء ودار بين ان يكون حيوانا او جمادا فقال ان اعتبار الجسمية في الواجب معلوم واعتبار ما يزيد عليه
من الحساسية والتحرك بالارادة غير معلوم فينفى بالاصل ومن الواضح فساده الثالث انه بعد الشك في الجزئية او الشرطية في الصورة المفروضة يتوقف العلم
باداء الواجب على الاتيان بالمشكوك فيه فهو مقدمة للعلم بفعل الواجب وقد تقرر في محله وجوب مقدمة الواجب مط سواء كان من مقدمات العلم او الوجود وقد جرى
عليه الاصحاب في عدة من المقامات كوجوب الصلوة في الثوبين المشتبهين ولزوم تكرار الوضوء في المشتبه بالمضاف والصلوة الى الجوانب الاربع عند اشتباه القبلة
ووجوب ترك الوطي عند اشتباه الزوجة بالاجنبية ولزوم التحرز عن الحلال المشتبه بالحرام الى غير ذلك من المقامات وبتقرير اخر اذا توقف العلم باداء التكليف
على الاتيان بما شك فيه حكم العقل بلزوم الاتيان به وقبح تركه دفعا للخوف من الضرر المترتب على ترك الواجب فهو وان لم يكن في الواقع جزءا من اجزاء الصلوة
ثم من شرطها الا ان هذه الجهة والملاحظة المذكورة قد قضت بحسنه ووجوب الاتيان به الا ترى ان المولى اذا امر عبده بشيء واوعده على تركه وحذره عن
مخالفته ثم اشتبه المطلوب على العبد ودار بين شيئين ولم يكن له سبيل الى اليقين ولا جهة مانعة عن الاتيان بالامرين حكم العقلاء بوجوب الاتيان بهما
ليحصل له القطع باداء ما اراده المولى ولم يكتفوا منه بمجرد احتمال الامتثال الحاصل بفعل احدهما حتى انه اذا قصر في ذلك كان مذموما عندهم وصح للمولى
عقوبته مع مصادفته للواقع وعدمها الا انه لا فرق بينهما الا انه مع انتفاء المصادفة يعاقب على ترك الواجب ومع حصولها على التجري على الترك الحاصل
من الاكتفاء باحدهما ولا فرق في ذلك بين دوران الواجب في نفسه بين الامرين او تعينه عند حصول الترديد المفروض في الموضوع لجريان المقدمة المذكورة
في المقامين واتحاد الجهة القاضية بوجوب الاتيان بالامرين في الصورتين ومن غريب ما وقع في المقام ما صدر عن بعض الاعلام من ادعاء الفرق والبناء على
التفصيل حيث قال بعد منع وجوب مقدمة العلم مط فانا وان قلنا بوجوب المقدمة فلا نتوقف في ايجاب هذا القسم ذلك لان اقصى ما استفدنا
هناك للوجوب هو انا نعلم من حال من امر بشيء الامر بجميع ما يتوقف عليه ذلك الشيء ورجعنا في ذلك الى العرف ولما رجعنا في مقدمة العلم الى حال الشارع
في التكاليف لم نقطع بانه لما يوجب الامر الاتيان بكل ما وقع فيه الاشتباه ولا في النهي تركه بل يجوز ان يقنع منا باحد الامرين فانا نفرق بين الشاهد
الغائب من حيث ان المصلحة في الشاهد تعود اليه بخلاف الغائب فانها تعود الى المأمور فلا يبعد ان يقنع منه عند الاشتباه بالتكليف باحد الامرين
الدال من الجواز وح فيمنع وجوب ما وقع فيه الاشتباه متعلقين باصل البراءة وهذا بخلاف ما اذا كان المكلف به معلوما ثم وقع الاشتباه ولا يتم الا بالقيمة
كما في غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين وستر العورة ونحو ذلك فانه اذا علم فيه الشغل بشيء بعينه ثم وقع الاشتباه في التكليف انتهى وضعفه
من وجوه احدها انه كما يعقل من حال الامر وجوب الاتيان بجميع ما يتوقف عليه ذلك الفعل كذا يعقل منه وجوب العلم والاطمينان باداء ما هو الواجب
والاكتفاء بمجرد احتمال الاداء تفويت للمصلحة المترتبة عليه لاحتمال عدم مطابقته للواقع وعدم الاطابة من غير فرق بين ما يكون المصلحة عائدة الى الامر او المأمور
كيف وقد اقر به في الصورة الثانية وقد مثل بغسل الوجه واليد ومسح الراس وستر العورة ومع انه ليس مما يتوقف عليه اداء الواجب ثانيها ان الدليل
على وجوب المقدمة ليس منحصرا في المذكور فلو سلم عدم جريانه في المقام كان ما ذكرناه من حكم العقل بلزوم التحرز عند خوف الضرر كافيا في المقام

[illegible]

ومجرد تجويز اكتفاء الشارع باحد الامرين لا يوجب زوال الخوف وهو ظ ثالثها انه مع الغض عما ذكرناه اي فارق بين ما اذا دار نفس التكليف بين
شيئين او وقع هناك شك في الموضوع اذ كما يحتمل اكتفاء الشرع هناك باحد الامرين يحتمل في المقام وتعين نفس المكلف به في الثاني لا يقضي بوجوب
الجميع اذ الاكتفاء المذكور انما هو بحسب ظاهر التكليف في المقامين فلا يمكن الحكم في الاول بكون احد الامرين هو عين الواجب بحسب الواقع فغاية ما يقضي
به الاحتمال المذكور هو الاكتفاء به في الظ وهو جار في المقامين ولو تمسك فيه باستصحاب الشغل جرى في الاول ايضا اذ مع الاتيان باحد الامرين لا
يحصل اليقين بالفراغ رابعها ان ما ذكره من الفرق بين الشاهد والغائب غير واضح اذ من الواضح ان الغرض من ذلك عدم فوات المصلحة سواء كانت
عائدة الى المكلف او المكلف بل ربما كان الثاني اقبح اذ ملاحظة حال النفس في ذلك اكد حجة القائل باجراء الاصل في المجملات وجوه الاول ان المناط
في حجية اصالة البراءة وجواز الرجوع اليه في نفي التكاليف ثابت حاصل في ذلك من غير تفاوت فما قضى بحجيتها في التكاليف المستقلة قاض بها في
المقام وذلك لان المجوز في العمل بالاصل المذكور في سائر المقامات هو انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح التكليف بما لا يطاق فان
المقدمات المذكورة قد جوزت لنا العمل بالظن في الاحكام الشرعية بعد التفحص والتجسس من الادلة وحصول الظن فيها بسبب رجحان الدليل على المعارضات
او بسبب عدم معارض اخر ومن البين ان ذلك كما يجري في نفس الاحكام الشرعية كذلك يجري في ماهيات العبادات في الجملة وكما انه لا يجوز الاخذ
بالظن في نفس الاحكام الشرعية قبل بذل الوسع في ملاحظة الادلة والتفحص والتفتيش عن كيفيات الدلالة وتحصيل ما هو اقوى الظنون الممكنة كذلك
الحال في المقام وكما انه يجوز الاخذ بالاصل هناك بعد الملاحظة المذكورة فكذا في المقام من غير تفاوت اصلا وما قد يقال من ان العلم باشتغال الذمة
بالعبادة الجملة في المقام قاطع لاصالة البراءة واصل العدم السابق فيكون الاصل فيه بقاء الشغل حتى يثبت الفراغ فهو منقوض بالاحكام المستقلة
فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد من الاحكام التي علم اجمالا بالضرورة من الدين قاطع لذلك وثبوت حكم اجمالي بخصوص كل مسئلة من
تلك المسائل دافع لحكم الاصل للعلم بثبوت ذلك الحكم وكما انه بعد التفحص عن الادلة وبذل الوسع في ملاحظة الضوابط الشرعية يرجع في الثاني الى اصالة
البراءة لما عرفت من قضاء المقدمات المذكورة بالرجوع الى الظن بعد انسداد طريق العلم فكذا في الاول لجريان المقدمات المذكورة فيها بعينها فاذا
حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة او المحصلة الحاصلة من ملاحظة حال السلف ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة
والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في وجوب السورة وتعارضت فيه الادلة وتعادلت ولم يقم هناك دليل على الوجوب بعد بذل
الوسع وبقي عندنا احتمال الوجوب خاليا عن الدليل بحسب الظ متوقفا على قيام دليل غير اصل الناسخ يصح لنا نفيه باصل البراءة واصالة عدم
الوجوب فانه يفيد وجوب الظن بالعدم ويحصل من مجموع المذكورات الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكرنا لا غيرها الثاني ان من الادلة على حجية
اصالة البراءة القديمة وهو بعينه جار في المقام اذ من البين ان التكليف بشيء ذي اجزاء تكليف في الحقيقة باجزائه وايجاب لها فاذا قال صل وكانت
الصلوة مركبة من عشرة اجزاء كان ذلك تكليفا وايجابا للاتيان بتلك الاجزاء والزاما للمكلف بفعلها فنقول اذا تعلق التكليف بمجمل وحصلنا بعد الفحص
عن اجزائه وشرائطه عدة امور ولم نجد في الادلة ما يفيد اعتبار غيرها فان لنا ان نقول انه قد تعلق التكليف بتلك الاجزاء يقينا وقد حصل الشك
في تعلقه بما يزيد عليها وقضية استصحاب البراءة السابقة ابقاء البراءة بالنسبة الى تلك الزيادة فلا يخرج عن مقتضى البراءة القديمة الا بمقدار ما حصل
من العلم بالتكليف فالاستصحاب المذكور دليل شرعي على نفي غيرها من الاجزاء والشرايط فيكون اثبات كل من الاجزاء والشرايط ونفيه حاصلا من دليل
شرعي والقول بانه مع تعلق التكليف بالمجمل والشك في حصوله يستصحب الشغل حتى يتبين الفراغ مدفوع بانه لا يقين بالاشتغال بما يزيد على الاجزاء
والشرايط المعلومة وما يتوهم من ان ذلك انما يتم مع عدم ارتباط بعض الاجزاء بالبعض اما معه فلا يقين بالاشتغال بخصوص المعلوم لاحتمال تعلقه
بالمجموع المركب منها ومن غيرها وبعبارة اخرى العلم بحصول التكليف بها بشرط شيء لا يقضي بالعلم بالتكليف بها بشرط لا كما هو المفروض مدفوع بانه اذا تعلق
التكليف بالمجموع المركب فقد تعلق بالاجزاء المذكورة ضرورة ان التكليف بالمركب تكليف باجزائه فاذا اندفع التكليف بالزايد من جهة الاصل تعين
المعلوم لتعلق التكليف به وما يتوهم من ان تعلق التكليف بالخصوصية مخالف للاصل بين الاندفاع للعلم بتعلق التكليف به في الجملة قطعا فاية الامر
حصول الشك في انضمام الغير اليه وعدمه فبعد نفي الغير بالاصل يحصل الامر في التكليف به وهو من لوازم النفي المذكور ومرجعه الى امر عدمي ومع الغض عنه
نقول ان وجوب الاتيان بالاجزاء والشرايط المعلومة مما لا خلاف فيه بين الفريقين انما الكلام في وجوب الاتيان بالمشكوك فيه وعدمه والقائل بوجوب
الاحتياط يقول به ونحن ننفيه بالاصل المذكور الثالث قد بينا ان الاصل فراغ الذمة والحكم باشتغالها حتى يتبين الاشتغال فما لم يحصل العلم والظن
المعتبر بحصول الشغل لم يحكم به وكنا بعد حصول العلم بالشغل لا نحكم بالبراءة ما لم يتبين الفراغ فنقول في المقام ان القدر الثابت عندنا في التكاليف المتعلقة
بالمجملات هو تكليفنا بما ظهر انه صلوة او صوم مثلا اما بالعلم والظن الاجتهادي ولم يثبت اشتغالنا بما هو صلوة في نفس الامر والواقع والقول بان الالفاظ
موضوعة بازاء الامور الواقعية فقضية تعلق التكليف بها تعلقه بالامور الواقعية مدفوع اولا بان تلك الخطابات غير متوجهة الينا حتى نرجع الى ظواهرها
الالفاظ لو سلمنا ظهورها فيها وانما المرجع في المقام هو الاجماع على الاشتراك ولم يثبت الا بمقدار ما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف بالمح
في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها وثانيا بان الالفاظ وان كانت موضوعة بازاء الامور الواقعية الا ان الخطابات الشرعية دائرة على طريقة
المكالمات العرفية ومن الظ انهم يكتفون بظاهر افهام المخاطبين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب انه هل فهم المراد الواقعي اولا فانه مع عدم امكانه
واقعا لادائه الى التسلسل لم يكن بناء الشرع عليه مع ما يرى من اشتباه المخاطبين في الفهم كما يظهر من ملاحظة الاخبار فظهر انهم كانوا يكتفون بمجرد ظهورها
والظن به فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما بينوه لهم واعلموهم من الصلوة وامكنهم معرفة انه الصلوة ولم يظهر ان الخطابات
المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين حتى يلزمنا ذلك من جهة الاجماع على الاشتراك فتحصل الكلام انه لم يثبت هو الاشتغال

ووقوع التكليف الا بمقدار ما دل عليه الدليل عندنا اما بطريق العلم او الظن المعتبر وما زاد عليه منفي بالاصل فالقول بانه بعد حصول الاشتغال لا بد من اليقين بالفراغ مدفوع بان المتيقن من الاشتغال ليس الا مقدار ما قام الدليل عليه فينفي غيره بالاصل فان اعتبار كل جزء او شرط تكليف زايد لا يعبر عنها بالاوامر والنواهي في الغالب كساير التكاليف الرابع ان الاخبار الواردة في المقام الدالة على رفع التكليف بغير المعلوم وان لا تكليف الا بعد البيان بما تقدمت الاشارة الى جملة منها فانها شاملة لمحل الكلام وبعد دلالتها على ارتفاع التكليف بما يتعين التكليف بالباقي فيكون المستند في حصر الاجزاء والشرايط والمعرف لها اثباتا ونفيا هو التوقيف من الشرع اما اثباتا فظ واما نفيا فلما عرفت من الاحتجاج عليه بالاخبار المذكورة فتكون تلك الادلة بعد انضمامها الى هذه الاخبار مبينا لحقيقة تلك المجملات غاية الامر ان يكون ذلك بيانا ظاهريا كاشفا عما تعلق به التكليف في الشريعة وان لم يكن كك بحسب الواقع كما هو قضية ساير البراهين في ساير المقامات فان قلت بعد فرض تعلق الامر بالمجمل وعدم انكشاف حقيقته من الاخبار المبينة لما يكون المامور به مجهولا لان اجمال الجزء الى اجمال الكل وقضية الاخبار المذكورة سقوط التكليف بالمجهول قلت تمام الاجماع من الكل على عدم سقوط الواجب من اصله ووجوب الاتيان بالاجزاء المعلومة قطعا وانما الخلاف في لزوم الاتيان بالمحتملات وعدمه وقد عرفت ان قضية تلك الروايات لسقوط الخامس ان اصل العدم حجة كافية في المقام مع قطع النظر عن اصالة البراءة فان الاصل في المركب عدم تركبه من الاجزاء الزايدة وعدم اعتبار الشروط الزايدة فيه واصل العدم حجة معروفة قد جروا عليه في كثير من المقامات السادس ان القاعدة المعروفة عندهم من الاخذ بالاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر وهي جارية في المقام وقد جروا عليها في مواضع كثيرة السابع انه كيف يصح الحكم بوجوب ما احتمل جزئيته او شرطيته وقد قامت الادلة على لزوم استنباط الاحكام الشرعية من مداركها المعتبرة وجواز الاخذ بمجرد الاحتمالات القائمة من دون مستند فيرجع الى الادلة الشرعية من ظنون مخصوصة او مطلق ما افاد الظن على القول بحجيته ومع البناء على الجزئية والشرطية فيما احتمل جزئيته وشرطيته يرجع الامر الى الاكتفاء في اثبات مثل ذلك بمجرد الاحتمال وهو خلاف ما اقتضته الادلة ودلت عليه النصوص القاطعة بل وما هو المعلوم ضرورة من الشريعة المطهرة ثم ان هيهنا مسلكا اخر في الاحتجاج مبنيا على ادعاء نفي الاجمال في تلك الماهيات وورود التكليف ظاهرا على حسب البيان وهذه الطريقة وان كانت خارجة عن محل الكلام اذ المقصود هنا اجراء الاصل مع الاجمال ليكون الاصل المذكور من جملة ما يوجب بيان ذلك الاجمال بحسب الظاهر الا انه مشارك لما ذكرناه في الثمرة ولذا ذكرناه في طي ادلة المسألة وقد يحتج لذلك بوجوه الاول ان التكليف بالمجمل وان اقتضى بحسب اللغة التكليف بما هو في نفس الامر فيجب الاتيان بجميع اجزائه الواقعية اذ المفروض تعلق الامر بتمام تلك الماهية الا ان اهل العرف لا يفهمون من ذلك الا التكليف بما وصل الى المكلف وظهر لديه وقامت الادلة عليه لا بكل ما يتوهم دخوله فيه واندراجه بكل فيما تعلق الامر به الا ترى انه لو قال اكرم كل عالم في البلد وتصدق على كل مسكين فيه وامن كل فاسق منهم لم يفهم من ذلك عرفا الا تعلق الاحكام المذكورة بمن علم اتصافه باحدى تلك الصفات المذكورة بعد بذل الوسع في الاستعلام وتبين الحال فلا يجب ايقاعها بالنسبة الى كل من يحتمل اندراجه في احد المذكورات لما يتوهم من لزوم الاخذ بيقين البراءة بعد اليقين بالشغل فلا تكليف بها الا على النحو المذكور والمفروض الاتيان بها كك وهو قاض بحصول الاجزاء والامتثال ولا يلزم من ذلك دخول العلم في مدلول الالفاظ بل الانصراف اليه في الثمرة لوضوح وجوب الاستعلام في المقام بخلاف ما لو تعلق الحكم بالمعلوم وانما ذلك لرجوع العرف في تقييد ذلك الاطلاق حسبما ذكر الثاني ان قضية القاعدة في تلك الالفاظ المجملة هو حملها على المعاني الشرعية لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية او لو قلنا فلا كلام وعلى القول بعدمه فالمفروض قيام الدليل على ارادة المعاني الشرعية والا فلا اجمال في معانيها اللغوية والمعاني الشرعية ليست الا معاني اللفظ حقيقة فيها عند المتشرعة كما هو معلوم من ملاحظة موضع النزاع في الحقيقة الشرعية فالمرجع في تعيين المعاني الشرعية الى عرف المتشرعة ولا اجمال في فهم العرف من تلك الالفاظ لوضوح اشتهار المعاني الشرعية وبلوغها الى حد الحقيقة ومن الواضح ظهور المعاني الحقيقية ونفيها عند ارباب الاصطلاح فما ينصرف الى اذهانهم من الاجزاء والشرايط هو المعنى الشرعي الموضوع بازائه على الاول والمراد منه بعد قيام القرينة الصارفة على الثاني فاذا شك في جزئية شيء او شرطيته يرجع فيه الى عرف المتشرعة كما هو القاعدة في معرفة ساير الاوضاع الخاصة والعامة الثالث انا نعلم بيانا حاصلا بما تلقينا من جملة الشريعة ونقلوا الاحكام الشرعية بعد بذل وسعهم وسعنا فيه فان العادة قاضية في ذلك بعد البحث والتفتيش على الادلة بالعثور على الحقيقة كيف ولو كان هناك شيء اخر غير ما ثبت وظهر من الاجزاء والشرايط لبينه النبي والائمة صلوات الله عليهم اذ ليس بعثة الانبياء ونصب الاوصياء الا لتعليم الاحكام وارشاد الانام وليس ذلك حاصلا بمجرد القاء المجملات وحكم ايضا بالرجوع الى الاحتياط فان ذلك معلوم من ملاحظة حال السلف لو ورد هناك شيء من النبي ص والائمة ع لذكره الجملة واشاروا اليه وبنوا الادلة القا عليه مع ما هو معلوم من حرصهم على بيان الاحكام وبذل وسعهم في ارشاد الانام فلو كان هناك بيان من الشرع لما بقي في الخفاء ولاتضح كمال الوضوح والجلاء لما فيه من عموم البلوى فلا عبرة اذن بما قد يطرق من الاحتمالات وما قد يتخيل هناك من الاشكالات كيف والامر في تعرف معاني الالفاظ موكول الى الظن كما هو معلوم من الطريقة الجارية في تعرف الحقايق اللغوية والعرفية وحمل الالفاظ على معانيها الظاهرة ومن البين حصول الظن بعد ملاحظة ما قررناه سيما في معظم العبادات فانها مما تعم بها البلية ويعم الحكم فيها معظم الامة كما ذكرنا الرابع ان الالفاظ الدالة على العبادات انما المعروف منها اسامي للاعم من الصحيحة والفاسدة كما قرر في محله فبعد تحصيل المعاني التسمية ينفي غيره بالاصل حتى يقوم دليل على اعتباره ولا ريب ان الواجبات الاجماعية وما قام عليها الادلة الشرعية من الاجزاء والشروط المرعية كافية في حصول التسمية فيمكن اجراء الاصل في جميع ما تعلق الشك به الخامس ان التكاليف الشرعية من بدو الشريعة كانت موسومة الاصل حيث انه لا ريب انهم لو كلفوا بالصلوة وبين لهم النبي ص عدة من اجزائه وشرائطه من غير تصريح منه بالحصر في المذكور وقام هناك احتمال ان يكون جزء اخر او شرط اخر حصول فيه لما كانوا يحكمون بوجوب الاحتياط بل كان منفيا بحكم الاصل اذ لو كان هناك جزء او شرط اخر لبينه الشرع واذ لا بيان فلا تكليف لوضوح ان وضع الشريعة وبعثة الرسل والحجج الى الخليقة ليس الا لبيان التكاليف الشرعية واتمام الحجة على العباد ولم يحمل البناء على الاحتياط من وجوب البيان

[illegible]

ليترك النبي ص بيان الواجبات ويحيل الناس الى الاحتياط كما هو واضح من ملاحظة الطريقة الجارية عند الصحابة وحيث عرفت ان بناء الشرع على كون التكليف مبنيا على البيان دون البناء على الاحتياط يجري الحكم بالنسبة الى ساير الاعصار والامصار لاتحاد المناط في الكل بل عليه جرت الطريقة في الجميع قال بعض القائلين باجراء الاصل في المقام ليت شعري كيف كان في مبادي التكليف ولا سيما بالنسبة الى النائين وليس انما كان يرد عليهم شيئا فشيئا امروا بركعتين فكان التكليف بها ثم امروا باخريين فكان باربع وهكذا لا يعرفون الا ما يرد عليهم وان اجازوا ان يكون قد اوحي اليه ص شيء اخر او ورد امر ولم يأتهم به الرسل انزال توجب عليهم الاتيان بكل ما اوحى وتوهموا لما قيل لهم ولا ايتموا اتضلوا ان هذا هو التشريع انتهى فهذه جملة مما يتخيل من الوجوه لاجراء الاصل في ماهية العبادة وهي بضميمة الوجوه المتقدمة التي تحتج هذه ترتقي الى اثني عشر وجها ولا يذهب عليك وهن الجميع اما الاول فبان حجية اصالة البراءة ليست مبنية على الظن فضلا عن البناء على اصالة الحجية فيه بل الغالب في موارد الاحتجاج به عدم حصول الظن منها ولو فرض حصول الظن منها في بعض المقامات فذلك من المقارنات الاتفاقية لم يقم دليل على حجيته لذا لا يكون قابلا لمعارضة شيء من الادلة ولو كانت حجيتها من جهة الظن كانت كباقي الادلة يراعى في الترجيح بينها جانب القوة مع انها ليست كك والحاصل ان اصالة البراءة قاعدة مستفادة من العقل والنقل كما مر القول فيه في نفي الحكم والحكم براءة الذمة مع عدم قيام شيء من الادلة على ثبوت شيء من التكاليف الشرعية فعلى القول باعتبار الظنون المخصوصة انما تنهض حجة مع عدم حصول شيء من تلك الظنون على ثبوت التكليف ومع البناء على اصالة حجية الظن انما يصح الاستناد اليها مع انتفاء مطلق الظن بثبوت الحكم فهي نافية للحكم الا فيما دل الدليل فيه على الثبوت وليست حجيتها مبنية على الظن بالنفي كما عرفت في وجوه الاحتجاج عليها ويدل عليه ملاحظة اجرائها في ساير مواردها فهي قاعدة في مقابلة قاعدة الظن فيما اذا لم يقم هناك دليل مبني على النقل مط على القول باصالة حجية الظن او ظن مخصوص على القول الاخر وانما لم يرجح عليه الا من جهة لزوم الخروج عن الدين حسبما قرر في الاحتجاج على اصالة الظن اذا عرفت ذلك ظهر ضعف الاحتجاج المذكور لظهور فساد ابتنائه على اصالة حجية الظن واذا بطل كون المناط في حجية الاصل المذكور لم يصح الحكم بالحجية في المقام من جهة جريان المناط المذكور فيه بل الامر فيه بالعكس اذ بعد فرض اشتغال الذمة بالمجمل ينبغي استصحاب ذلك الشغل حسبما مر نعم على القول باصالة حجية الظن لو فرض حصول ظن من الاصل المذكور في المقام امكن القول بحجيته وبراءة فيرجح قوة الظن الحاصل منه بالنسبة الى ما عرفت من الاستصحاب فان رجحت عليه صح الاستناد اليه وهو كما ترى وجه جديد لم يعلم ذهاب احد اليه بل ظاهرهم الاطباق على خلافه ثم ما ذكر في دفع ما اورد عليه بانقطاع اصالة البراءة بحصول اليقين بالاشتغال فيستصحب الشغل حتى نعلم بالفراغ من النقض بساير التكاليف المتعلقة اذا شك فيها نظرا الى حصول العلم اجمالا بثبوت حكم خاص بالنسبة الى خصوص كل مقام واشتغال الذمة بتحصيل حقيقة تلك الاحكام بين الاندفاع لوضوح الفرق بين المقامين مع ما في الكلام المذكور من الابهام فانه لو اريد به اشتغال الذمة بمعرفة كل حكم حكم وتعلق التكليف بالعلم بها ولا يحصل بمجرد الاصل المذكور فهو بين الفساد اذ لسنا مكلفين في معرفة الاحكام الا بما دلت عليه الادلة ونهضت عليه الشواهد الشرعية ومع عدمها يبني على الاحتياط او اصالة البراءة حسبما ظهر من حكم العقل والشرع به وكيف يعقل تكليفنا بتحصيل حقايق الاحكام الواقعية مع انسداد الطريق اليها في الغالب ولا يمكن الوصول اليها الا من اصالة البراءة ولا من البناء على الاحتياط اذ ليس شيء منهما طريقا الى ما هو الواقع وغاية ما يحصل من الاحتياط العلم بفراغ الذمة اما لفراغها من اصلها او للاتيان بما اشتغلت به واين ذلك من معرفة حقايق الاحكام المتعلقة وان اريد به اشتغال الذمة هناك باداء التكليف فهو واضح البطلان اذ المفروض عدم قيام دليل على الاشتغال مع دوران الواقع بين حصول التكليف وعدمه فاي علم قضى هناك بالاشتغال ولو اعتبر العلم الاجمالي باشتغال الذمة بالتكاليف الشرعية جملة من الضرورة والايات والاخبار الدالة على وجوب الطاعة التي هي موافقة الامر والنهي فيجعل ذلك قاضيا باعتبار العلم بالفراغ كما قد يستفاد من كلمات بعض المتاخرين ففيه حيث حكم بعدم الفرق بين ان يكلفنا ولا على الاجمال ثم يامر وينهى على التفصيل ويكلف بالتفصيل ثم يامر بالمجمل تاكيدا كما يقول المنشئ لما امرتم به وتوضيح المقام ان الاوامر المتعلقة بوجوب الامتثال لتكاليف الشرع ولزوم الطاعة قد افادت وجوب طاعته في جميع اوامره ونواهيه ولا ريب في اجمال هذا المامور به لعدم وضوحه عندنا للشك في كثير من الاوامر والنواهي الشرعية فان كان الاجمال المفروض باعثا على لزوم الاحتياط في تفريغ الذمة جرى في المقامين والا بني على الاقتصار على القدر المعلوم ونفي ما عداه بالاصل جرى فيهما ايض فيلغو ان التكليف المذكور ليس زايدا على التكاليف الخاصة المتعلقة بموردها المخصوص حتى يكون هناك واجبان احدهما من جهة الامر المتعلق بالفعل والاخر من جهة الضرورة القاضية بوجوب الطاعة والاوامر الدالة عليه كما نقول ان العلم الاجمالي بحصول تلك التكاليف المتفرقة لا يفيد العلم بحصول تكليف زائد على القدر المعلوم من التكاليف والامتثال بذلك القدر المعلوم لا يتوقف على غيره قطعا فبعد تحقق الامتثال بالنسبة اليها وعدم العلم بتعلق الطلب بغيرها لم يتحقق علم بالاشتغال راسا حتى يتوقف على العلم بالفراغ بخلاف المقام لتحقق التكليف بالمجمل وعدم العلم بالامتثال اصلا مع الاقتصار على القدر المعلوم ولو سلم حصول تكليف اخر على جهة الاجمال متعلق بوجوب الامتثال فليس مثاله بحسب متعلقاته مما يتوقف بعضها على بعض فيقتصر فيه على القدر المعلوم وينفي الباقي بالاصل للعلم بحصول الامتثال بالنسبة الى المعلوم وعدم تحقق الاشتغال من اصله بالنسبة الى غيره حسبما مر تفصيل القول فيه وهذا بخلاف المقام اذ المفروض حصول العلم بالاشتغال مع انتفاء العلم بحصول الامتثال راسا واما الثاني فبان متعلق التكليف مجمل في المقام وليس التكليف بما لا تل متحققا على الخالين لو اخذنا به وينفي الباقي بالاصل على ما مر تفصيل القول فيه عند الاحتجاج على المختار واما الثالث فبان من البين وضع الالفاظ للامور النفس الامرية من غير ملاحظة في وضعها للعلم والجهل بالمرة وقضية الاصل والطريقة الجارية في المخاطبات البناء على استعمالها في معانيها الموضوعة حتى تقوم قرينة صارفة عنها فالقول باستعمالها في خصوص ما يفهمه المخاطب من ذلك الخطاب كما يتخلص من ملاحظة الاحتجاج المذكور وعليه يدور صحة الاحتجاج به غير وجيه بل غير معقول لرجوع ذلك الى عدم قصد شيء مخصوص من العبارة واستعمالها في معنى مجهول هو ما يفهمه المخاطب كائنا ما كان واعجب منه ما حكم به من جريان الطريقة التخاطب عليه اما

ما ذكر من جريان الطريقة على الافهام بحسب الظاهر انحال فهو لا يدل على ذلك بوجه فذلك انما يكون وجها لعدم تخصيص الشارع على المقصود بحيث لا يحتمل
الخلاف بان يقال انما جرى في المخاطبات على ظواهر الالفاظ كما هو قانون اصحاب اللسان في البيانات الا ان مقصوده من العبارة هو ما يفهمه المخاطب ان غلط
في الفهم ونهم خلاف ما هو الظاهر من اللفظ بحسب الواقع فالقدر اللازم هو تكليفهم بظواهر الالفاظ ما لم يقم هناك صارف عنها او من البين كشف
ذلك عما هو مقصوده في الواقع اذ لو ارادوا غيره لزم الاغراء بالجهل والتكليف بالمحال وابن ذلك من كون المراد بتلك الخطابات ما يعتقد المخاطب ويفهمه من
تلك العبارات نعم ما يفهمه المخاطب من تلك الخطابات مع عدم التقصير في الفهم يكون مكلفا به في ظاهر الشرع الى ان يتبين له الخطاء في الفهم وكذا الكلام
فيما يثبت عند المجتهد من الاحكام بعد بذل الوسع في تحصيله فانه مكلف بان يعمل بما اداه اليه الادلة الشرعية وان فرض مخالفته لما هو الواقع وذلك لا يستلزم
ان يكون ذلك مراد الشارع من خطابه والا ان يكون ذلك هو الحكم بحسب الواقع كيف ولو كان كذلك لزم القول بالتصويب بل هو في ظاهر الشرع مكلف بما ادى
اليه اجتهاده فان طابق الواقع والا كان مخطئا فالتكليف الاولى متعلق بما هو مراد الشارع بحسب الواقع ولا بد من بذل الوسع في تحصيله فالقول بعدم
كونه مكلفا بما هو الواقع رأسا غير متجه وكونه مكلفا في الظاهر بما يؤدي اليه اجتهاده غير نافع في المقام وانما يفيد ذلك لو قامت الادلة عنده على تعيين
اجزاء الصلوة مثلا وشرايطه ليجب عليه العمل بمقتضاه وليس كذلك اذ المفروض ان الثابت من الادلة هو اندراج جملة من الافعال واعتبار جملة من الشرايط
فيه مع الشك في الزيادة القاضي بالشك في صدق الصلوة على تلك الاجزاء المعلومة المستجمعة للشرايط المعتبرة فالثابت بالدليل اعتبار الاجزاء والشرايط
المذكورة في ذلك الفعل لا صدق ذلك الفعل على تلك الاجزاء كذلك فكيف يصح القول بتحقق الامتثال بمجرد الاتيان بها مع الشك المذكور وعدم قيام دليل
شرعي على كون ذلك المأمور به في المقام والقول بان الواجب في الظاهر هو خصوص ما قام الدليل على اعتبار جزء كان او شرطا فينفي غيره بالاصل كما يبقى في ساير
التكاليف مع عدم ارتباط بعضها بالبعض مدفوع بانه اول الكلام في تعلق الامر بذلك المقدار الذي يشك في حصول المهية بحصوله فالقول بانه القدر المسلم
مما تعلق التكليف به واضح الفساد اذ ليس هناك خصوص الاجزاء المفروضة ارتباط بعضها بالبعض بحيث لو ارتفع واحد منها ارتفع التكليف بالباقي فقضية الاصل
ح ان يقال ان التكليف الواقعي بما هو مؤدى اللفظ واقع في المقام وحصوله بمجرد الاتيان بتلك الاجزاء المعلومة المستجمعة للشرايط المعتبرة غير معلوم بالنظر
الى الادلة الظاهرية فلا بد من الحكم ببقاء التكليف وعدم سقوطه الا مع الاتيان بكل جزء او شرط شك فيه مع الامكان ليعلم معه بحصول البراءة واداء الواجب
وهو واضح لا خفاء فيه واما الرابع فبان شمول الاخبار لمحل الكلام غير معلوم بل لا يبعد انصرافها الى غيره وهو ما اذا كان اصل التكليف بالشيء مجهولا وكان
جاهلا به بالمرة كما اذا لم يخطر بالبال او قام عنده دليل شرعي على عدم اعتباره دون ما اذا حصل اليقين بالتكليف وشك في حصول المكلف به بما يؤدي به
مع علمه بحصوله في الفرد الاخر المستجمع للجزء او الشرط المشكوكين بل علمه بحصوله في الفرد المذكور دون غيره مما يتعين الاتيان به فليس ذلك من الجهالة
المسقطة للتكليف ولا اقل من الشك في اندراجه في الاخبار وهو كاف في المقام ولو سلم شمول اطلاقها لذلك فهو معارض بما دل على عدم نقض اليقين
بالشك ولزوم تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالشغل ومع تعارض القاعدتين المذكورتين لا يمكن الحكم بمشروعية الفعل المذكور والحكم بسقوط
التكليف به كما لا يخفى ومن عجيب الكلام ما صدر عن بعض الاعلام من انه لا فائدة في الاتيان بالجزء او الشرط المشكوكين لتحصيل اليقين بالفراغ مع ان ساير الاجزاء
والشرايط مما ثبت ونفيت بالادلة الظنية الغير البالغة حد اليقين فاي فائدة في مراعات اليقين في جزء او شرط مخصوص مع انتفائه في ساير الاحوال لما
وكيف يعقل تحصيل اليقين من جهة الاتيان بالجزء او الشرط المشكوك مع انه لا يقين في ساير الشرايط والاجزاء اذ قد عرفت ان المطلوب من اليقين في المقام ما قام
عليه الدليل المعتبر المنتهي الى اليقين لا ما حصل اليقين بكونه عين المكلف به بحسب الواقع لوضوح عدم اعتباره في الشرع في الاحكام ولا موضوعاتها والمفروض
ان ساير الاجزاء والشرايط مما ثبت بالدليل المعتبر بخلاف ما هو محل الكلام فاعتبار اليقين الواقعي فيه على فرضه ليس لتحصيل اليقين باداء المكلف به كك
بالنحو المذكور بل المقصود تحصيل ما يقوم الدليل الشرعي على الاكتفاء به اذ المفروض عدم قيام دليل شرعي على كون الفاقد لذلك الجزء او الشرط من افراد
ذلك الواجب حتى يبني صحته عليه والقول بان الاصل المذكور من الادلة على نفيه مدفوع بان ذلك اول الكلام وقد عرفت عدم نهوض شيء من الادلة عليه
كيف ولو سلم قيام دليل شرعي على اعتباره في المقام لم يعقل معه القول بوجوب الاحتياط كما لا يخفى واما الخامس فبان المكلف به في المقام هو ما استعمل فيه اللفظ
ومدلوله وهو من هذا الاعتبار ليس من الاحكام الشرعية بل هو من الامور العادية الجارية على نحو المخاطبات العرفية سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية
او لا وستعرف ان اصل العدم من حيث هو لا يتفرع عليه ثبوت الاحكام الغير الشرعية مما يجعل موضوعا للاحكام الشرعية ونقول ايضا ان المهيات المقررة
امور جعلية توقيفية ومثل تلك لا مدخل لاصل العدم فيه كيف ولو كان كذلك لجاز اثبات بساطة الموضوع له بالاصل لو دار الوضع بين كونه للبسيط او المركب
منه ومن غيره وكذا بساطة اللفظ الموضوع لو دار بين كون اللفظ الموضوع بسيطا او مركبا كما اذا شك في كون اللفظ الموضوع بازاء شخص عبدا وعبد الله فيحكم
بالاول بمقتضى الاصل ومن البين ان الاستناد اليه في ذلك بين البطلان ثم مع الغض عن ذلك كله فاصل العدم على فرض حجيته في ساير
المقامات انما ينهض حجة فيما اذا دار الامر بين وجود الشيء وعدمه سواء تعلق الشك بوجود شيء استقلالا او مع امور اخر وليس المقام من ذلك لان المفروض
دوران المطلوب بين شيئين لا قطع بتعلق التكليف باحدهما مع التكليف بالاخر كما قدمنا القول فيه فهو نظير ما اذا دار التكليف بين مركبين مختلفين وكان
احدهما اقل جزء من الاخر فان قلنا لا يتحمل هناك ترجيح الاقل بالاصل مع انه لا فرق بينه وبين ما نحن فيه سوى اشتمال الاكثر في المقام على الاقل ولا ثمرة
يترتب عليه لما عرفت من عدم اقتضاء التكليف بالاكثر للتكليف بالاقل الا في ضمنه لا مطلقا فيتردد المكلف به بين شيئين لا يقطع بتعلق التكليف باحدهما على
كل من التقديرين كما هو الحال في الفرض المذكور واما السادس فبان المرجع في الاصل المذكور الى اثبات البراءة او اصل العدم وقد عرفت الحال فيهما واما السابع
فبانه لا يحكم في المقام بكون المشكوك جزءا او شرطا بحسب الواقع فيكون الحكم به من غير دليل وانما يحكم بوجوب الاتيان في الظاهر وليس المستند فيه مجرد الاحتمال
كما توهم بل تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال الواجب اعانته في المقام حسبما عرفت من قيام الادلة عليه كيف ولا تامل في رجحان الاحتياط في الجملة

ان لم نقل بوجوبه في ذلك ليس حكم من الاحكام الشرعية والمشابهة قيام الاحتمال المذكور واما الثامن فبانه لو صح ذلك وكانت الاوامر المتوجهة الى
المكلفين متعلقة بالواقع بما قام الدليل عليه عند المكلف لزم القول بالتصويب لاختلاف المكلفين في ذلك وتفاوت الافهام في معرفة الاحكام وهو مخالف
لاجماع الشيعة ودعوى فهم العرف في ذلك ممنوعة بل فاسدة اذ ليس ما استعمل فيه اللفظ عندهم الا ما اراده المتكلم بحسب الواقع على مقتضى قانون الاستعمال
فان اخطأ احد في الفهم او لم يصل اليه شيء لم يلزم منه عدم تعلق التكليف به بحسب الواقع غاية الامر ان يكون ذلك عذرا له في الترك غاية ما في المقام فهم
العرف طريقا الى الواقع في تعيين ما تعلق التكليف به في الفرض المذكور ونحوه فيكون التكليف الظاهري منوطا بالعلم فلو تم ذلك لزم القول بوجوب
مراعاة الاحتياط في المقام وكان ذلك حجة لما اخترناه اذ المفروض المعلوم اندراجه في المأمور به هو ما كان جامعا لجميع الاجزاء والشرايط المشكوكة والحاصل
انه يكون الامر بالصلوة بحسب ما علم انه صلوة لا علم الا بالاتيان به على النحو المذكور وابن ذلك من الاقتصار على القدر المعلوم اعتباره في الصلوة وجواز الاقتصار
على القدر المعلوم في الامثلة المذكورة انما هو لكون التكليف بكل منها مستقلا فيتحقق الامر المذكور والى اوامر تحصيل الامتثال في كل منها بحسبه من غير ارتباط
بينها في الامتثال ولذا يكتفي بالقدر المعلوم من غير حاجة الى مراعاة الاحتياط حسبما مر تفصيل القول فيه واما التاسع فبان غاية ما يفهمه اهل العرف
في المقام هو المهية الاجمالية واما التفصيل وتعيين الاجزاء والشرايط بالخصوص فيرجع فيه اهل العرف الى الفقهاء وحملة الشرع فان قلت اي فرق بين هذه
الالفاظ وغيرها حيث يصح الرجوع في تعيين معاني ساير الالفاظ الى العرف ولا يصح في المقام قلت انما يرجع الى العرف في تعيين المفهوم الذي وضع اللفظ بازائه
دون تعيين مصاديقه بل لا بد هناك من مراعاة العلم باندراجه في مسمى اللفظ سواء حصل ذلك من الرجوع الى العرف والحس او العقل او غير ذلك من الادلة
المذكورة صح الرجوع الى العرف في معرفة مسمى الالفاظ المذكورة في الجملة وهو كذلك ولذا رجعوا في كونها موضوعة بازاء الصحيحة او الاعم منها الى العرف واما تمييز
اجزاء المهية وشرايطها على التفصيل فليس مأخوذا في وضع اللفظ حتى يرجع فيه الى العرف حسبما فصل في محله فلا بد من تمييزه بمقتضى الادلة القائمة وهو مما
يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال الا ترى ان الصلوة الصحيحة ايضا من الالفاظ المستعملة في العرف ولا يمكن الرجوع في تفاصيله الى العرف وانما يرجع
اليه في كونه العبادة المخصوصة المبرئة للذمة ويختلف اجزائه وشرائطه بحسب اختلاف المقامات على نحو ما قامت عليه الادلة الشرعية وكذا الحال في مطلق
الصلوة فانما يرجع الى العرف في كونها عبارة عن العبادة المعروفة المختلفة اجزاؤها وشرائطها بحسب اختلاف الاحوال وليس من شأن العرف تمييز ذلك
وانما يرجعون فيه الى الفقهاء وهم يرجعون الى الادلة الشرعية ولذلك يحكم فيه على حسب ما فهم من الادلة واما العاشر فبان معرفة اجزاء الصلوة والصيام
وغيرهما من العبادات ومعرفة شرائطها وموانعها من عمدة الاحكام الشرعية ومعظم المسائل الفقهية واكثرها مما خفيت على معظم الامة او نوع الفرقة المعروفة
واختلاف الاخبار المأثورة وخفاء دلالتها بالذات او بملاحظة مجموع الادلة ولذا صار كثير منها معارك للاراء واختلف فيها اساطين الفقهاء وقصارى اهل الاستنباط
فيها الى الظن ان امكن وليت شعري كيف يمكن دعوى الوضوح في المقام مع ان الفقهاء الاعلام من قديم الايام بل من عصر ائمتنا عليهم السلام لا يزالون مختلفين
في ذلك وكل يبذل وسعه في تحصيل المدارك ويستنهض الادلة على ما يرجح هناك لعموم البلوى بتلك المسائل ولو افاد وضوح الامر فانما يفيد بالنسبة
الى الامور الاجمالية او بعض الاجزاء والشرايط الواضحة واما الخصوصيات المعتبرة وساير الاجزاء والشرايط المرعية فلا كما هو المعلوم من ملاحظة اجزاء الصلوة
وشرايطها مع انها اهم التكليفات الشرعية واعم من جميع العبادات بلية وما ادعى من حصول الظن بحقيقة الصلوة من ملاحظة ما ذكره مما اذ ليست المعرفة
بالجملة المذكورة كالمعرفة بساير الاحكام الشرعية من الرجوع في استنباطها الى الضوابط المرعية سواء افادت ظنا بالحكم او لا ومن الواضح ان ادعاء
حصول الظن نظرا الى الوجه المذكور بمعرفة تفاصيل اجزاء الصلوة وشرايطها الواقعية من غير زيادة عليها ولا نقيصة بعيد جدا سيما بالنسبة الى القوم
الوارد لاحكام الشكوك ونحوها بل يمكن دعوى القطع بفسادها على انك قد عرفت ان تعيين تلك الخصوصيات ليس من قبيل اثبات الموضوع له بالظن المكتفي
فيه بمطلق الظن بل الظاهر انه اثبات للمصداق والموضوع له هو المعنى الاجمالي الاعم حسبما فصل في محله فلا يكتفي في تعيين المصداق بمطلق الظن بل لا بد فيه
من العلم والاخذ بطريق ينتهي الى العلم كما هو معلوم من ملاحظة ساير المقامات وما قام الاجماع على حجية الظن فيه انما هو موضوعات الالفاظ دون
ساير الموضوعات كما قد يتوهم واما الحادي عشر فانه في محله من فساد الدعوى المذكورة وكون ذلك الالفاظ موضوعة بازاء الصحيحة كما بيناه في محله واما
الثاني عشر فبان ما لم يبينه النبي مما يحتمل جزئيته او شرطيته وقد حضر وقت العمل به محكوم بعدمه قطعا اذ ليس نصب الانبياء الا لبيان الاحكام وارشاد
الانام لا لان يأتوهم بالتكاليف المجملة ويكلون بيانها على مراعاة الاحتياط كما مرت الاشارة اليه وبالجملة ان بيان الاحكام من الواجبات عليه صلى الله عليه واله
فاذا ترك البيان بناء على المفروض دل على انتفاء الامر فيه اذ لا يترك ما هو واجب عليه سيما في امر التبليغ وقد نص الاصوليون على انه لو وقع تكليف بالمجمل ثم صدر
عن النبي فعل يمكن ان يكون بيانا له ولم يفعل غيره وحضر وقت الحاجة تعين ان يكون ذلك بيانا له والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو بعيد جدا
في المقام فكما ان بيان الاجزاء المفروضة دليل على جزئيتها كان عدم ذكره لما زيد عليها دليلا على عدم اعتباره وهذا بخلاف ما نحن فيه من قيام احتمال عدم
الوصول ومفاد به احدهما بالاخر مما لا وجه له اذ لا يجب على الله تعالى ايضا ايصال الاحكام الى اتمام العباد كيف ومن البين خلاف وجوب بعد تعلق التكليف بالمجمل
كيف يمكن الحكم بحصول البراءة بالناقص استنادا الى عدم وصول القدر الزائد لما عرفت من ان الايصال ليس من الواجب على الله تعالى ولا على الرسول حتى يدل
انتفائه على انتفاء الزيادة وما ذكر من ان النائبين عن حضرته لم يكونوا يحتاطون في شيء من المجملات بل يأتون ما يصل من البيانات ويتركون ما لم يثبت
عندهم وان احتملوا وروده عن النبي ممنوع بانه ان كان عندهم من بيان ما تصلوا به معنى ذلك المجمل والمدلول عليه بالخطاب ثم شكوا في تعيينه حصل هنا
وشك وروده في المقام فلا شك اذن في الجريان على الحكم السابق وهو غير محل النزاع لثبوت الدليل الشرعي اذن على نفي الزائد واما اذا لم يكن كك بل وصل
اليهم عدة اجزاء حصلوها من اماكن متعددة ولم يعلموا صدق ذلك المجمل عليه وتيقنوا بحصوله مع انضمام عدة اخرى من الافعال المشكوك في جزئيتها او
شرطيتها فالقول بجريان طريقتهم على الاول والاكتفاء في اداء التكليف جزم بالغيب بل جناية بلا ريب كان الاظهر خلافه كيف ومن المستبعد عند فاعله ذلك

الاول حتى يثبت خلافه سواء كان الثابت ولا هو الحل او الحرمة من غير خلاف فيه بين الاصولية والاخبارية فان حجية الاستصحاب فيه متفق عليه بين الفريقين ولا ح لتوهم الحل في الصورة الثانية نظرا الى عدم حصول اليقين بالحرمة اذ مجرد الاستصحاب لا يفيد العلم وقد انيط الحكم بالتحريم في الرواية المذكورة بعد العلم وذلك بين الحل والحرمة بالعلم بالحرمة اذ في اليقين فيحكم بالحل من دونه لان المراد من العلم في الشرعيات هو العلم الشرعي اعني ما حصل من الدليل المعتبر عند الشارع سواء افاد اليقين بالواقع او لا حسبما نقول به في مسئلة الاستصحاب كما سيجيء بيانه ومع الغض عن ذلك فالحكم بالحل في الرواية مغيا بعدم العلم بالتحريم وبعد العلم به لو حصل الشك او الظن بالحل فلا دلالة في الرواية على الحكم بالحل اصلا فيستصحب التحريم من دون معارض ولو كان مما تواردت عليه الحالات ولم يعلم تقدم احدهما وتاخر الاخر لم يؤخذ بمقتضاهما فيجري فيه القاعدة المذكورة نظرا الى عدم العلم بالحرمة فيؤخذ بالحل الى ان يعلم التحريم وعدمه نظرا الى حصول العلم بحرمته بالخصوص في الجملة فيخرج عن مورد النص المذكور وجهان وقد يؤيد الاول انه ثبوت الحل وكانه الاظهر وان كان من المتاني اعني ما اذا دار الامر في المصداق بين الوجهين فان كان هناك قاعدة شرعية قاضية بالحل كيد المسلم واخبار ذي اليد القاضي بالحل والطهارة فلا اشكال او بالمنع كاخباره بحرمته او نجاسته كاصالة عدم التذكية بالنسبة الى اللحوم والجلود ونحو ذلك قضى بالمنع وان خلا عن الامرين فظاهر الرواية المذكورة قاضية فيه بالحل بل لا يبعد ان يكون ذلك هو مورد الرواية كالسنيسيلة لو وجد حيوانا وشك في كونه من جنس الماكول او غيره فهل يحكم بمجرد ذلك بحله ولا بد من استعلام الحال في اندراجه في احد الاصناف المحللة او المحرمة بالرجوع الى اهل الخبرة في العلامات المنصوص من الشرع وكذا الحال في غير الحيوان من الماكول والمشروب الدائر بين المباح والمحرم وجهان والذي يقوى في النظر انه بعد ان كان ذلك معلوم العين وكان مجهول الاسم او مجهول الصفة التي بها يتميز الحلال عن الحرام فيشك في ان من تلك الجهة فلا يبعد كونه من المجمل بالحكم فيجب عليه التجسس عنه ولا يجوز له البناء على الحل بمجرد الجهل المفروض نظرا الى الاصل المذكور وهل يجوز له البناء على الحل مع العجز عن التجسس وجوه ثالثها التفصيل بين المجتهد وغيره واما اذا كان الموضوع غير معلوم العين وكان دائرا بين الامر المحلل والمحرم فالظاهر اندراجه تحت الاصل المذكور فلا يجب التجسس عنه فعلى هذا يجوز تناول المعاجين ونحوها من المركبات التي لا يعرف اجزاؤها قبل التفحص عنها والمعرفة بحالها وان احتمل ان يكون بعض اجزائها مما يحرم اكله هذا وما ذكرناه من الحكم بحل المشتبه في هذه الصورة ظ بالنسبة الى الحكم بحله في نفسه واما بالنسبة الى حله في العبادات فاذا دار الامر بين المنع من التلبس بها نظرا الى احتمال منافاته لها وعدمه ففيه وجهان وذلك كالجلد الدائر بين كونه من ماكول اللحم وغيره والشعر الملاصق للباس الدائر بين الامرين فيحتمل اندراجه في اطلاق الرواية المذكورة فيبني فيه ايض على الحل والجواز حتى يتبين الخلاف ويحتمل انصراف الرواية الى حل الشيء وحرمته في نفسه دون كونه مانعا من صحة عمل اخر وعدمه كما ان الاصل المذكور في العبادات المجملة عند الدوران بين جواز فعل فيها وعدمه بحسب الحكم هو البناء على المنع حسبما عرفت من وجوب مراعاة الاحتياط نظرا الى العلم بحصول التكليف والشك في اداء المكلف به كذا الحال في صورة الشك الحاصل في الاداء من جهة الموضوع بل لا يتفاوت الحال في الشك المتعلق بين العبادات المجملة وغيرها اذ لا ثمرة للاطلاق بالنسبة الى الشك الحاصل في اداء الشيء المعين والاتيان به لقضاء اليقين بالاشتغال في مثله باليقين بالفراغ مط وقد يفصل في المقام بين ما اذا كان الشك المفروض قاضيا بالشك في انه شرط من شروط العبادة كما اذا لم يدر كون الكلاء بر منسوجا من صوف الماكول او غير الماكول واراد ستر العورة الواجب في الصلوة به وما اذا تعلق الشك بوجود المانع كما اذا اراد لبس الثوب المفروض في الصلوة في غير ستر العورة والفرق ان المقتضي للصحة غير ثابت في الاول للشك في وجود الشرط القاضي بالشك في وجود المشروط فيبقى بحاله الى ان يتحقق العلم بالفراغ بخلاف الثاني لوجود المقتضي هناك غاية الامر احتمال وجود المانع وهو مدفوع بالاصل ويشكل ذلك بان مرجع المانع الى الشرط فان عدم المانع شرط في الصحة فالشك فيه ايض قاض بالشك في وجود المشروط به كغيره من الشروط الوجودية وقد يدفع بانه وان كان مرجع المانع الى الشرط الا ان الملحوظ في الشرط وجود الشيء وفي المانع عدمه فتحقق الاول مخالف للاصل بخلاف الثاني وكفى به فارقا بين المقامين الا ترى انه لو شك في تحقق الحدث في الصلوة بنى على عدمه ولو شك في تحقق الطهارة او الاستقبال بنى على عدمهما ايض وقد يشكل ذلك بالفرق بين ما اذا دار الامر بين وجود الشيء المانع وعدمه وبين وجود الشيء والشك في مانعيته اي الشك في كونه هو الامر المانع او غيره فانه لا شك في دفع الاول بالاصل واما الثاني فدفعه بالاصل مشكل لاحتمال ان يكون ذلك هو ما اعتبر عدمه في تحقق المط وان يكون غيره ونسبة الاصل الى الامرين على وجه واحد بل قد يقال ان قضية الاصل هنا ايض هو الاول نظرا الى ان حصول الاشتغال بالمامور به معلوم والخروج عنه غير معلوم فيبني على عدمه نعم لو كان هناك اصل يقضي بانتفاء المانع صح الاشكال عليه كما لو شك في الشعر الملصق بالثوب انه من الماكول او غيره فانه يمكن ان يقال ان الصلوة في الثوب المفروض قبل حصول الشعرات فيه كانت صحيحة فيستصحب ذلك الى ان يعلم المنع هذا كله اذا كان تحريم الشيء في المقام على وجه المانعية اما اذا لم يكن مانعا بل كان دائرا بين الاباحة ومجرد التحريم وان تبعه المانعية فلا شك في كون الاصل فيه ايض عدم التحريم كما في الصورة السابقة فيدفع المانعية من جهة نفي التحريم ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين العبادات المجملة وغيرها من المطلقات اذ المفروض ثبوت المانعية غاية الامر دوران الشيء بين كونه ذلك المانع او غيره اما ما كان من الثالث اعني ما كان الحرام ممتزجا مع الحلال على نحو لا يتميز احدهما عن الاخر فلا اشكال في تحريم استعمال الجميع فان استعمال كل جزء من المباح استعمال لجزء من الحرام المنضم اليه في بعض صور المسئلة يحصل الاشاعة والشركة القهرية فيكون استعمال المباح استعمالا للحرام نعم في بعض صور امتزاج الحرام يحكم بالحل كما اذا استهلك الحرام الطاهر في الماء وكان بحيث لو ينجس به الماء لا عينا ولا وصفا وعدم تغيرا حدا وصافا فان الكل حلال وان كان عينه موجودا بحسب الواقع وتوضيح الكلام في ذلك ان حرمة المحرم مما يتبع اسمه كالطين فان خرج بالامتزاج عن اسمه كاستهلاك الطين في الماء وغيره انتفى التحريم وكذا لو دار مدار وصف ينتفي بالامتزاج كالاستحباب في وجه وان كان دائرا مدار حقيقته فان حصل استهلاكه على الوجه المذكور وقضى بحله دار المدار على طهارة الماء وطهوريته واما الاستهلاك في غير الماء من الجوامد فلا يقضي بالحل وفي سائر المايعات اشكال ويقوى البناء على التحريم في غير المتنافذ

المعقول لتوقف اليقين بالاشتغال على اليقين بالفراغ هذا ولتتميم الكلام في المرام يرسم امور احدها ان الكلام المذكور كما يجري في الشك في الاجزاء كذا يجري في الشك في الشرائط والموانع من غير فرق لجريان جميع ما ذكر في الجميع تداشرنا اليه في ضمن الادلة وقد يتخيل التفصيل بين الاجزاء وغيرها فيقوى بعد جريان الاصل في الاول ويحكم بجريانه في الشرائط والموانع وقد يدقق بعضهم في الاولين وجريانه في الاخير وربما يظهر من بعضهم ندرة الخلاف في عدم جريانه في الاخير حيث ذكر الخلاف في جريانه في الاجزاء والشرائط وربما تجاوز بعضهم الى المانع وانت خبير بان عدم المانع من جملة الشرائط في الحقيقة فتوهم الفرق بينه وبين الشرط في المقام من الغرائب كان وجه الفرق بينهما ان الفعل انما يوجد باجتماع الاجزاء والشرائط واما تعين المانع فيتوقف على الدليل فينفي بالاصل ولا يخفى وهنه اذ انتفاء المانع ايض ماخوذ في تحقق الفعل على نحو الشرط ولا علم بحصول الفعل مع فرض الشك فيه والقول بان المعتبر فيه لما كان عدمه كان موافقا للاصل واضح الفساد اذ ليس الكلام في الشك في تحقق المانع وانما الكلام في الشك في تحقق المتعلق بنفس المانعية كما اذا علم تحقق شيء وشك في مانعيته والقول باصالة المانعية عدم انه جرى بعينه في عدم الشرطية فظهر ان توهم الفرق بين الشرط والمانع في المقام موهون جدا بقي الكلام في الفرق بين الشك فيهما وبين الشك في الاجزاء وقد حكي عن بعض الافاضل المحققين التفصيل بين الامرين فحكم بعدم اجراء الاصل في الاجزاء وجريانه في الاخرين والوجه في ذلك ان قضية الجزئية اندراجه في الكل وعدم تحقق الكل بدون تحقق كل من الاجزاء فالشك في الجزء شك في تحقق الكل وبالجملة ان كل واحد من الاجزاء لاندراجه في الموضوع له المنوط به التسمية فلا يتصور حصول الموضوع له بدونه فلا يمكن العلم بايجاده من دون الاتيان به وذلك بخلاف الشرائط والموانع لخروجها عن ماهية العبادة والقول بان الشغل اليقيني يحتاج الى اليقين بالفراغ ولا يحصل الا بالاتيان بما لم يعلم عدم شرطيته وترك ما لم يعلم عدم مانعيته مدفوع بان ذلك انما يجري بالنسبة الى الاجزاء لدخولها في المسمى بخلاف الامور الخارجية من الشرائط والموانع لان المشكوك في شرطيته او مانعيته معلوم عدم جزئيته فلا دخل له في مسمى اللفظ فامتثال الامر بالصلوة وغيرها من العبادات مما يتوقف على اليقين بحصول الاجزاء مع تحقق حصول ما يعد المسمى ومعه يحصل الامتثال القاضي بحصول الفراغ شرعا ما لم يدل دليل على خلافه على نحو ما يذكر في المعاملات وهو المراد باليقين بالفراغ اذ المقصود منه هو الفراغ الشرعي وما يقال من ان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط فيه ان العبارة المذكورة لا تخلو عن اجمال والحمل على بعض معانيها لا كلام فيها لكنه غير مرتبط بالمقام توضيح ذلك ان المراد بالشك في الشرط اما الشك في وجوده او في شرطيته وكذا الشك في المشروط اما ان يراد به الشك في وجوده او في مشروطيته فاذا لوحظ كل من الاحتمالين الاولين مع كل من الاخيرين تكون الوجوه اربعة فان اريد به ان الشك في وجود الشرط يقتضي الشك في وجود المشروط فحق ولا ربط له بالمقام وان اريد به ان الشك في الشرطية قاض بالشك في المشروطية فهو واضح ايض ولا نفع له في المرام اذ الحاصل منه هو الشك في مشروطية الفعل به لا الشك في وجوده كيف والمفروض تحقق الاجزاء باجمعها ومع العلم به كيف يعقل الشك في وجود المشروط الذي هو عين تلك الاجزاء واما الوجهان الاخران فلا وجه لارادتهما اذ لا ارتباط بين الشكين المفروضين حتى يستلزم احدهما الاخر ثم ان هذا الكلام مبني على كون اجزاء المامور به باجمعها معتبرة في التسمية بحيث يرتفع المسمى بارتفاع اي منها كما هو قضية الجزئية في بادي النظر نظرا الى قضاء الضرورة بانتفاء الكل عند انتفاء جزئه فاذا تعلق الشك بجزئية شيء كان شكا في حصول الكل بدونه فلا يعلم حصول مسمى اللفظ من دونه بخلاف الشرط والمانع لاحراز المكلف المسمى عند اداء الاجزاء بتمامها فاذا علم شرطية شيء او مانعيته وجب لزوم التقييد في المط على القدر المعلوم اما حصول الشك فيه مع ذلك بالاصل لقضاء الاطلاق بحصول الامتثال من دونه وانت خبير بان مرجع ذلك الى القول بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة بحسب الاجزاء دون الشرائط فاستجماع جميع الاجزاء معتبر في التسمية بخلاف استجماع الشرائط حسبما مر تفصيل القول فيه في محله وهو ضعيف لوجوه في تلك المسئلة ومع البناء عليه فهو بوافق ما اخترناه من عدم اجراء الاصل في المجملات فان مقتضى القول المذكور التزام الاجمال في تلك الالفاظ بالنسبة الى الاجزاء دون الشرائط بل هي مطلقة بالنسبة اليها لتوهم قضاء الدخول والخروج بذلك فيجري الاصل بالنسبة الى الثاني في غير البيان وانما الكلام في المقام جريانه بالنسبة الى الاول نظرا الى اجمال اللفظ وقد منع منه القائل المذكور حسبما اخترناه ولو سلم القائل المذكور اجمال اللفظ بالنسبة الى الشروط ايض لم يتحصل عنده المفهوم الذي تعلق الامر به مع الشك في حصول جميع الشرائط المعتبرة فيه فلا يمكن الحكم بالامتثال لعين ما ذكره في الاجزاء من غير فرق فاصلا في بناء الحال في شبهة الموضوع والمراد بها ما اذا اشتبه موضوع الحكم ودار الامر فيه بين نفسي الحلال والحرام وان علم تفصيلا حكم تلك الاقسام فيكون الجهل بالحكم في المقام ناشيا عن الجهل المذكور وحيث لا يعلم كون الحاصل هناك اي قسم منهما واما اذا كان الحال بعكس ذلك بان تعين الموضوع بجميع خصوصياته لكن شك مع ذلك في اندراجه في الحلال او الحرام من جهة الشك فيما انيط به الحل والحرمة في الشريعة كالمذبوح على غير القبلة او من دون التسمية فان الفعل الحاصل من المكلف مما لا اشتباه فيه وانما الاشتباه في حكمه فالشك في اندراجه تحت الميتة او المذكى مع العلم بحكم كل من القسمين لا يدرجه في شبهة الموضوع وان كان تبرا اي في ذلك بادي الراي ثم ان الشبهة في الموضوع قد يكون من جهة الشك في طرو ما يقتضي تحريمه ولا كالمغصوب اذا شك في طهارته وقد يكون زوال الغصب والنجس اذا شك في طهارته وقد يكون من جهة الجهل بحال المصداق بدوران بين الاندراج في النوع الحلال او الحرام مع عدم العلم بحصول النوعين في المقام بل بدوران الامر ابتداء في الفرد الحاصل بين الوجهين كما اذا شك في كون المرأة رضيعة له يحرم عليه نكاحها او اجنبية يجوز له التزويج بها او وجد لحما ولم يدر كونها ميتة او مذكاة او دار بين كونه من الحيوان الماكول او غيره او راى حيوانا وشك في اندراجه في النوع الحلال والحرام وقد يكون من جهة الجهل بتعيين الحلال والحرام وقد يكون من جهة امتزاج الحرام بالحلال واختلاطه بحيث لا يمكن التميز على نحو اختلاط الدبس والمايع المغصوب بالمباح وكذا السمن والطحين والسويق بل الحنطة ونحوها وقد يكون من جهة اشتباه الفرد الحلال بالحرام عند حصولهما معا وعدم تمايزهما في المقام مع الجهل بالتعيين كالاناءين المشتبهين عند العلم بنجاسة احدهما والدرهم الحلال المشتبه بالحرام اذا علم حرمة احدهما وحلية الاخر ولحم الميتة والمذكاة عند اشتباه احدهما بالاخر وح قد يكون الامور الدائر بينها محصورة وقد تكون غير محصورة فهذه صور المسئلة اما اذا كانت الشبهة من جهة طريان ما يزيل الحكم الثابت من الحل او الحرمة فلا ريب في البناء على الحكم

الدرهم

والمقصود قطعا … الكلام

الشيخ … الاظهر

كله اذا لم يكن التحريم من جهة كونه ملك الغير اما اذا كان من جهة كونه ملكا للغير فالظاهر عموم المنع في جميع الصور ولو كان قليلا غير مقبول في وجه
بناء على كون التصرف تابعا للملكية لا مالية كما هو الظاهر نعم لو حصل التلف بالامتزاج كما اذا قطر قطرة من الدبس الحرام في الماء فالظاهر عدم المنع ولو ظهر اثره فيه
كما الورد ونحوه من المعطرات والادوية والاثمار تقوى حصول المنع وان استهلك فيه والظاهر عدم صدق التلف فلا يبعد القول بحصول الشركة لما ذكر بالنسبة
ولو كان المازج مماثلا فالظاهر عدم حصول الاستهلاك ولو كان قليلا وكذا عدم صدق التلف بامتزاجه واما القسم الرابع وهو ما اذا كانت الشبهة من جهة
وجود الحلال والحرام معا واشتبه مصداق احدهما بالاخر فان كان مما وقع فيه الاشتباه من الافراد غير محصور فلا اشكال في الحل وجواز التصرف ويدل على
الاول الاجماع المعلوم والمنقول في لسان جماعة بل الضرورة قاضية به في الجملة فان وجود ما يحتمل في الغالب اذا احتمل ان يكون ما عندنا من الماء هو ذلك
النجس وكذا الحرم في كل لا يقضي بالمنع من التصرف فيما عندنا من جهة الاحتمال المذكور اذا لم نعلم نجاسته او حرمته وهو ظاهر الثاني لزوم العسر والحرج
لولاه وهو منفي في هذه الشريعة بالاية والرواية وما يورد في المقام اولا من ان لزوم العسر والحرج لا يقضي بالحل والطهارة غاية الامر جواز التصرف من
جهة الضرورة كاكل الميتة في المخمصة فانه لا يفيد حل الميتة بالذات ولا طهارتها غاية الامر جواز الاقدام على كلها من جهة الضرورة واين ذلك من المقام
في المقام وثانيا ان الحل الحاصل بسبب العسر والحرج انما يتبع حصول ذلك ومن البين ان الاجتناب من غير المحصور ليس عسرا وحرجا في جميع الازمان بالنسبة
الى جميع الاشخاص الا ترى ان من نزل في الصحاري المتسعة يتيسر عليه الاجتناب من جميعه بسبب علمه ببول شخص في مكان غير معين منه بخلاف من يجتاز
فيها ولا يحتاج الى ملاقاة شيء منها وقد يتحقق العسر والحرج في الاجتناب عن المحصور ايض في محل الحاجة والضرورة اليه فلا بد اذن من بناء الامر على الدوران
مدار الضرورة والحرج اللازم وعدمها دون ما نحن فيه من الشبهة غير المحصورة مدفوع اما الاول فبان لزوم العسر والحرج قد يكون باعثا على تشريع الحكم وقد يقضي بالجواز
في محل الضرورة فان ثبت الحرج والمشقة في اصل تشريع الحكم وقد يقضي بالجواز في محل الضرورة فان ثبت الحرج والمشقة في اصل تشريع الحكم بان حصل
الحرج في اغلب موارده لم يقع من الشارع تشريع لمثله وان لم يكن هناك حرج في اغلب موارده بل اتفق هناك حرج وضيق في الاجتناب عنه في بعض الموارد
فلا ينافي ذلك تشريع اصل الحكم وانما يقضي بالرخصة في محل الضرورة كما في اكل الميتة في المخمصة فما ذكره من ان العسر والحرج لا يقضي بالحل والطهارة
مستشهدا باكل الميتة كما ترى ومن ذلك يتبين الجواب عن الثاني ايض فان عموم لزوم الحرج في المقام قاض بعدم تشريع الحكم فيعم الموارد النادرة ايض
مما لا حرج فيها بخلاف ما اذا كان الحرج اتفاقيا فانه انما يتبع حصول الحرج والفرق بين الصورتين ظ لا يخفى فما ذكره من دوران الحكم مدار حصول
الحرج ظ ضعيف جدا كما يتضح ذلك من ملاحظة نظايره في ساير المقامات الثالث انك قد عرفت ان الاصل في الاشياء بمقتضى العمومات المتقدمة هو
الحل حتى يعلم ثبوت التحريم والعلم الحاصل في غير المحصور بوجود الحرام في الجملة لا يعد في العرف علما بثبوت التحريم بالنسبة الى شيء من الخصوصيات حتى
يمنع من الاقدام بالنسبة الى خصوص الموارد احتمال كون المحرم خصوص شيء منها في نظر العرف جدا بحيث لا يلتفت اليه في الاقدام على خصوص الموارد
بل بعد التحرز منه عن الجملة المذكورة من ظنون ما صحا السوداء وذلك كالتحرز عن كثير من المطعومات لاحتمال كونه مسموما نظرا الى حصول العلم بوجود ما
هو مسموم في العالم فهل يكون هو من ذلك الذي يعد الاقدام على كله واذا لم يكن الاحتمال المذكور ملتفتا اليه بحسب العرف في شيء من الموارد الخاصة لم يعد ذلك
العلم الاجمالي علما في المقام كما تقتضي العمومات المذكورة ثبوت الحل والاباحة بالنسبة الى خصوص الموارد كما هو المدعى ولا يجري نحو ذلك بالنسبة الى الشبهة
المحصورة كما سيجيء الاشارة اليه ثم يبقى الكلام في المراد بغير المحصور ففسره بعضهم بما يكون خارجا عن حد الاحصاء بحسب العادة فيتعذر او يتعسر احصاؤه في
العادة لكثرته وانتشاره ويمكن ان يقال انه ما يكون احتمال اصابة الحرام المعلوم بالنسبة الى الاقدام على خصوص المصاديق الخاصة موهوما غير ملتفت اليه بحسب
العادة او انه مما لا يكون الاقدام على المصداق الخاص ماضيا برفع العلم الاجمالي الحاصل بوجود الحرام بل مع البناء على حرمة ذلك المصداق او حليته يقطع
بوجود الحرام في الجملة من دون تفاوت والوجوه الثلثة متقاربة الا ان الوجه الاخير اخص مط اذ قد يرتفع العلم الاجمالي على تقدير كون ذلك حراما نظرا
الى احتمال انطباق ذلك الاجمالي عليه مع ذلك يعد من غير المحصور ايض فالاظهر الوجوه هو الاول الا انه يقارب الثاني بل والثالث في الاغلب كان ما وقع
فيه الاشتباه محصورا فمن المذهب هو المنع من الاقدام على كل من الافراد التي وقع فيها الاشتباه وعدم جواز التصرف في شيء منها حتى يزول الاشتباه
بوجه شرعي من غير فرق بين الاقدام عليها في نفسها او في اداء واجب يتوقف على المباح منها كاستعمال احد الانائين المشتبهين بالمغصوب والنجس في الوضوء
والغسل فيسقط ذلك الواجب لم يتوقف عليه الا ان يغلب جهة وجوبه على تحريم ذلك المحرم كما هو الحال في بعض الواجبات وهذا هو الذي ذهب اليه المعظم بل حكي
الاجماع عليه مستفيضة في خصوص بعض المقامات كمسئلة الانائين المشتبهين وذهب بعض المتاخرين الى كون الشبهة محللة للحرام بمعنى جواز الاقدام
عليه في حال الاشتباه بحيث لا يعلم حين ما يقدم عليه كون ذلك قدما على الحرام فيجوز الاقدام على جميع تلك المشتبهات الى اخرها وان لم يجز الاقدام عليها مجموعا
للعلم بالتعرض للحرام في ذلك الاقدام الخاص وقد ذهب الى ذلك بعض المتاخرين ولم يجد القول به من احد من المتقدمين وذهب بعض اخر من المتاخرين الى
جواز الاقدام الى ان يحصل العلم بالاقدام على الحرام فان وقع الاشتباه بين الفردين جاز التصرف في كل منهما انفرادا ومع التصرف في احدهما يحرم التصرف في الاخر
وان كان الاشتباه بين الثلثة وكان الحرام المشتبه واحدا جاز التصرف في كل منها انفرادا ايض وفي اثنين منها انفرادا ومجتمعا ومع حصول التصرف فيهما يحرم
التصرف في الثالث وان كان الحرام اثنين جاز التصرف في كل منها انفرادا ايض الا انه مع الاقدام على واحد منها لا يجوز التصرف في شيء من الاخرين ومن ذلك
يعرف الحال في ساير فروض المسئلة ومرجع ذلك الى القول بالتخيير بين الفردين والافراد على حسب ما فيها من الحلال فهو مخير في الاقدام على كل منها على حسبه
فاذا استوفى مقدار الحلال تعين الباقي للحرام على مقتضى اختياره فهو قول بتحريم التصرف في الجميع ايض وان حكم بجواز التصرف في كل واحد منها على سبيل
التخيير ويعزى الى بعض الاصحاب قول باستعمال القرعة في المقام فيحكم بالحل والحرمة على حسب ما خرج به ويرجع هذا القول الى الاول فان الظ منعه من التصرف
قبل القرعة مط غاية الامر انه يقول بحصول التعيين والخروج عن الشبهة شرعا بالقرعة وهو امر اخر لا ربط له بالمقام وكيف كان فالاقوال المذكورة في المسئلة

اربعة

اربعة والمختار هو ما ذهب اليه المعظم ويدل عليه امور الاول انه بعد حصول الاشتباه فاما ان يحكم في الظاهر بحرمة الاقدام على الامرين وعدم جواز
الاقدام على شيء منهما او بجواز الاقدام على الجميع فلا يحرم في الظاهر التصرف في شيء منهما او بجواز الاقدام على احدهما دون الاخر ولا سبيل الى شيء من
الوجهين الاخيرين فتعين الاول وهو المدعى اما الاول فللزوم الحكم بحلية المحرم وطهارة النجس اذ المفروض العلم بحرمة احدهما او نجاسته والبناء على
الثاني قاض بالترجيح بلا مرجح اذ نسبة الاباحة والتحريم اليهما على نحو سواء ولو فرض حصول الظن بالحل والحرمة فلا عبرة به في المقام لما دل على عدم
الاعتداد بالظن في مثل المقام فانه من جملة الموضوعات الصرفة ولا عبرة فيها بالمظنة ومع الغض عنه فلا يجري في جميع الصور فقد يتساوى الحال بالنسبة
اليهما كما في صورة الشك وهو مندرج في محل الكلام قطعا ويمكن الايراد عليه بوجوه الاول النقض بان اختيار الوجه المذكور كما يقضي الحكم بتحليل
الحرام فاختيار الوجه الاول قاض بتحريم الحلال واجراء حكم النجس على الطاهر للعلم بحلية احدهما وطهارته فكيف يحكم بالتحريم بالنسبة اليهما وسلب
حكم الطاهر عنه فما يجاب به بناء على اختيار هذا الوجه يجاب به على التقدير الاخر الثاني انا نختار الوجه الاول من الوجهين الاخيرين وما قيل من انه يؤدي الى
انه ان اريد به الحكم بحلية الحرام بحسب الواقع وكذا طهارة النجس كذلك فهو فاسد اذ لا كلام في ثبوت التحريم والنجاسة في الواقع ولذا لا يجوز الاقدام عليهما
مجموعا وان اريد اداؤه الى الحكم في الظ بجواز الاقدام على ما هو محرم في الواقع مع عدم العلم بالاقدام على خصوص المحرم حين التلبس بكل منهما فبطلانه
اول الدعوى واي مانع من ذلك بعد وضوح ثبوت كون الجهل عذرا للمكلف في موارد شتى الثالث انا نختار الوجه الثاني وما قيل من لزوم الترجيح
بلا مرجح انما يتم اذا قلنا بحلية احدهما بالخصوص وحرمة الاخر كذلك واما اذا قلنا بحلية احدهما وحرمة الاخر في الجملة فلا فان قلت لا وجه للقول
باباحة المبهم وحرمته فان الترك والاتيان انما يكون للمعين فيتعين الوجه الاول ويلزم المحذور وهذا هو الذي ذكره المستدل قلنا المقصود حرمة
احدهما وحلية الاخر على وجه التخيير بان يكون المكلف مختارا في الاقدام على اي منهما وبعد الاقدام عليه لا يجوز له الاقدام على الاخر على حسب ما ذكرنا
في تقرير القول الثالث من الاقوال المذكورة فلا يرد عليه شيء من المحذورين ويمكن الدفع عن الاول بانه لما كان الاقدام على الحرام مؤديا الى الضرر فاما
بورود المفسدة على من يقدم عليه بخلاف ترك الحلال اذ لا محذور فيه كان مقتضى العقل عند دوران الامر بين الامرين هو ترجيح جانب الترك لحصول الامن
من الضرر في البناء عليه بخلاف جانب الفعل لما فيه من خوف الاقدام على الضرر ومن المقرر وجوب دفع الضرر والخوف فهذا هو الوجه في تعيين العقل ترجيح
جانب الترك وليس في ذلك تحريم الحلال بل حكم بوجوب ترك الحلال لئلا يؤدي الى فعل الحرام ولا مانع منه بمقتضى القاعدة حرمة الامرين في الظ نظرا
الى الوجه المذكور نعم لو قام دليل خاص على جواز الفعل ح فلا مانع وقضى بالخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة الا انه لم يقم ذلك في المقام وما احتج به
الخصم على ذلك مدفوع حسبما ياتي الاشارة اليه انش وعن الثاني بان الاحكام الشرعية جارية على موضوعاتها الواقعية فان الالفاظ موضوعة بازاء الامور
الواقعية من دون مدخلية في مفاهيمها للعلم والجهل فاذا حصل موضوع التحريم بحسب الواقع كان من الواجب الاجتناب عنه فالقول بجواز الاقدام على
كل من الامرين لزوم الحكم بجواز الاقدام على الحرام وهو ما ذكره من اللازم والقول بكون الجهل عذرا في جواز الاقدام انما يتم في الجاهل المحض الغافل
عنه اذ هو القدر الثابت في اشتراط التكليف واما الجاهل المردد بين الوجهين مع علمه بحرمة احدهما على ما هو مفروض المقام فلا دليل على كون جهله
المفروض عذرا بل مقتضى القاعدة لزوم الاجتناب عنه اخذا بمقتضى التحريم حتى يتبين خلافه نعم لو قام دليل خاص على جواز الاقدام ح وسقوط التكليف
المذكور بهذا النوع من الجهل وجب الخروج عن مقتضى الاصل المذكور ومن كلام والمقصود من الدليل المذكور قضاء الاصل اولا بالمنع من الاقدام
الى ان يثبت الجواز واني لهم باثباته وعن الثالث بانه انما يتم الحكم بالتخيير في المقام اذا لم يكن هناك مناص للمكلف عن الاتيان باحدهما واما اذا امكن تركهما
معا فلا وجه للتخيير لعدم تساوي جانبي الفعل والترك بحسب ترتب المصلحة والمفسدة حتى يحكم العقل بتساويهما في الاقدام والاحجام واما مع ترتب المفسدة
على احد الجانبين والقطع بعدم ترتب مفسدة على الجانب الاخر فلا وجه لحكم العقل بالتخيير بينهما لعدم تساويهما والحاصل ان مفسدة الحكم بالتخيير عند
تساوي الامرين في نظر العقل لوضوح التفاوت بينهما فيتعين عند جانب الترك ومفسدة التعيين ما ذكره من لزوم الترجيح بلا مرجح والعقل لا يحكم في مثل
ذلك بالتخيير الا مع قيام دليل خاص عليه كما انه لا يحكم بتعيين احدهما الا لدليل دال عليه ولا يذهب عليك ان الاولى في تقرير المذكور تربيع الاحتمالات وابطال ثلثة
منها بالوجوه المذكورة فيتعين الرابع الثاني ان اجتناب الحرام مط متعين فيجب امتثال الطلب ولا يتم ذلك الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فاجتناب الجميع واجب يرد عليه امور احدها انه ان اريد ان اجتناب ما هو حرام بحسب الواقع واجب سواء علم كونه حراما او لا فهو مم بل هو اول الدعوى
وان اريد ان اجتناب ما هو حرام واجب في الجملة فمسلم ولا يرتبط به المقدمة الثانية لينتج المدعى ثانيها ان ما ذكر من ان اجتناب الحرام لا يتم الا باجتناب الجميع مم
اذ قد يحصل ذلك باجتناب البعض لاحتمال مصادفته لترك الحرام وفيه ان المقصود صدق امتثال الطلب عرفا ولا يحكم بتحققه عرفا بمجرد الاحتمال
قصد الامتثال عرفا غير الاتيان بما هو مطلوب به في الواقع مع عدم العلم بحصوله ومع الغض عن ذلك فيمكن تقرير الاحتجاج في الجملة بان يقال يجب
العلم باداء مطلوب به كما يجب الاتيان بمطلوب به يجب العلم باداء به ايض والعلم باداء به يتوقف على ترك الجميع من غير اشكال ثالثها ان المعلوم بغير المحصور ان
اجتناب الحرام هناك واجب ايض ولا يتم الا باجتناب الجميع مما يجاب به هناك يجاب به في المقام ويمكن دفعه اولا بانه وان كان يقتضي وجوب الاجتناب عن
الجميع هناك ايض الا انه خرج ذلك بالدليل لقيام الاجماع على عدم وجوبه ونفي العسر والحرج به مضافا الى الفرق الظ بين المحصور وغير المحصور حيث انه
ان احتمال الحرام في المحصور مما يعتد به في العادة بخلاف غير المحصور وقد عرفت تفصيل القول فيه الثالث ان احد المشتبهين محرم وكل محرم يجب الاجتناب عنه
فالاجتناب عن الحرام المفروض واجب اما الكبرى فظ واما الصغرى فلقضاء ما دل على تحريم ذلك الشيء بدوران مدار التحريم الواقعي والمفروض معلومية
العلم بوجوده في المقام وايض المفروض في المقام اشتباه الفرد الحلال بالفرد الحرام مع تحقق الامرين فلولا وجود الفرد الحرام لم يتحقق الفرض المذكور فما
ان يدعى حصول الاباحة من جهة الاشتباه لقيام الدليل عليه كما ان ثبت تحريم المصداق المفروض من تخصيص القاعدة الدالة على الاباحة بل كان خارجا عنها

الدليل

نعلم بحصول التحريم بالنسبة اليه حيث ان الخارج مجهول دائر بين الامرين كانت القاعدة المذكورة بالنسبة اليه كالعام المخصص بالمجمل فلا حجية فيها
بالنسبة الى مورد الاشتباه فلا دليل اذن على حلية شيء منهما في الظ ولا كلام حينئذ في عدم جواز الاقدام عليه فان القائل بجواز الاقدام انما يقول
به من جهة اندراجه تحت الاصل المذكور ومع النص عنه فالعقل حاكم بمثل بعده وان الامر بين الوجهين وعدم قيام دليل في الظ على البناء في خصوص كل
من الامرين على المنع من الاقدام حسبما مر بيانه في الوجه المتقدم الرابع ما ورد عنهم انه ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال وهذه الرواية وان
كانت ضعيفة الا انها مجبورة بعمل الاصحاب وحملها على خصوص صورة الامتزاج مما لا داعي اليه ودعوى ظهور تلك الروايات في غير صورة الامتزاج وهذه فيها
او كونها اعم من الامتزاج وغيره فيكون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق فيحمل المطلق على المقيد غير متجهة اما القول بانصراف هذه الى خصوص
الامتزاج فمما لا شاهد عليه في الرواية لظ الاطلاق فيها يعم غيره قطعا واما دعوى كون التعارض من قبيل العموم المطلق فمدفوعة بظهور تلك الروايات في صورة
دوران الفرد بين الاندراج تحت النوعين كما هو المفروض في الصورة الثانية من الصور المتقدمة من غير ان يكون هناك علم بحصول المصداقين في المقام
والاشتباه في التعيين كما هو المفروض في الشبهة المحصورة وهذه الرواية ظاهرة فيما يعم هذه الصورة وصورة الامتزاج فلا يتواردان على محل واحد حتى
يثبت التعارض بينهما ولو قيل بشمول تلك الروايات للشبهة المحصورة لدوران كل من المصداقين بين الاندراج تحت كل من النوعين فالمعارضة
بينهما من قبيل العموم من وجه لشمولها للصورة السابقة قطعا وعدم اندراج تلك الصورة في هذه الرواية والترجيح من جانب الرواية المذكورة
نظرا الى موافقتها للمشهور بين الاصحاب والروايات الكثيرة الواردة في جزئيات الشبهة المحصورة الدالة على المنع في الموارد الخاصة الخامس ان الظ
من تتبع الاخبار الواردة في خصوصيات الشبهة المحصورة مثل ما ورد في الانائين المشتبهين وما ورد من الامر بغسل الثوب كله عند اشتباه المحل النجس
منه وما ورد من بيع اللحم اذا اشتبه الميتة منه بالمذكاة ممن يستحل الميتة الظ في حرمتهما كما في روايتين وما دل على الصلوة في الثوبين المشتبهين كما في
حسنة صفوان وقد امر لم يعملوا بها الى غير ذلك مما ورد ان المشتبه بالحرام مما يجب الاجتناب عنه وان المشتبه بالنجس في حكم النجس في عدم جواز استعماله فيما
يشترط بالطهارة من رفع حدث او ازالة خبث والاكل او شرب ونحوها وليس ذلك من قبيل الاستقراء الظني كما قد توهمه بعض الاعلام ليكون من قبيل اثبات اللغة
النحو ونحوهما من تتبع موارده بل نقول انه مستفاد من ملاحظة جميع تلك الاخبار فهو مدلول لفظي لمجموع تلك الروايات وكان المستفاد من ظاهره ولعله
حجة شرعا نكته المستفاد من جميعها بعد ضم بعضها الى البعض لاندراجه تحت ما دل على حجية الظنون اللفظية فيدل على جواز الاتكال عليه مما دل على حجية ظواهر
الالفاظ فحجة القول بالاباحة مطلقا امور احدها ان حرمة تلك المصاديق وجريان احكام النجس عليها في المشتبه بالنجس تكليف شرعي يتوقف ثبوتهما على العلم
سيما بالنسبة الى الوضعيات ولذا يجوز استعمال ما لم يعلم حرمته ونجاسته بالمرة والعلم بحرمة احدهما او نجاسته لا يثمر في المقام لعدم قضائه بالعلم بحرمة شيء خاص
الى باق بالنسبة الى كل منهما وهو مناط ينفي التكليف كيف ولو كان العلم الاجمالي كافيا في اثبات التكليف لجرى في غير المحصور للعلم بحرمة البعض ونجاسة بعض
مع انه لا يثمر في الحكم بنجاسة شيء من الخصوصيات وكذا الحال في الجنابة الدائرة بين الشخصين مع العلم به بالنسبة الى احدهما فانه لا يثمر في التكليف
بالنسبة الى شيء منهما فمقتضى الاصل المقرر هو البناء على عدم التكليف حتى يقوم دليل على ثبوته والعلم بحرمة احد الشيئين او الاشياء غير قاض بالعلم
بحرمة الخاص كما ان العلم بثبوت حرام ما او نجس ما غير قاض بثبوت الحرمة بالنسبة الى الخاص والعلم بثبوت الجنابة لاحدهما لا يقضي بالحكم بها بالنسبة
الى شيء منهما الثاني عدة من الاخبار الدالة على معذورية الجاهل مما مرت الاشارة اليها فانها باطلاقها تعم الجاهل بالموضوع بل ربما يدعى ظهور
بعضها في ذلك دون الحكم حسبما مرت الاشارة اليه منها قوله رفع عن امتي ستة اشياء وعد منها ما لا يعلمون وقوله ايما امرئ ركب امرا بجهالة فلا
شيء عليه ونحوهما الثالث الاخبار المستفيضة الدالة على حلية الحلال المختلط بالحرام الا ما علم انه حرام بعينه منها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة المروية
في الفقيه والتهذيب عن الصادق ع ومنها ما رواه عبد الله بن سنان ايضا في الصحيح عن عبد الله بن سليمان قال سألت ابا جعفر ع عن الجبن فقال لي لقد سألتني
عن طعام يعجبني ثم اعطى الغلام درهما فقال ابتع لنا جبنا ودعا بالغداء فتغدينا معه فاتى بجبن فاكل واكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول
في الجبن فقال لي او لم ترني اكلته قلت بلى ولكني احب ان اسمعه منك فقال ساخبرك عن الجبن وغيره كل ما فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام
بعينه فتدعه وفي رواية مسعدة بن صدقة عن الصادق ع قال سمعته يقول كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل
الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها
على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة ومن ذلك ما رواه جماعة من المشايخ منهم الكليني باسنادهم الصحيح عن حنان بن سدير انه قال سأل ابو
عبد الله ع وانا حاضر عنده عن جدي رضع من خنزيرة حتى كبر وشب واشتد عظمه ان رجلا استفحله في غنمه فاخرج له نسل فقال اما ما عرفت من نسله
بعينه فلا تقربنه واما ما لم تعرفه فكله فهو بمنزلة الجبن ولا تسئل عنه وروى الشيخان باسنادهما عن بشر بن مسلمة عن ابي الحسن ع في جدي رضع من خنزيرة ثم ضرب
في الغنم فقال هو بمنزلة الجبن فما عرفت انه ضربه فلا تاكله وما لم تعرفه فكله فقد دلت هاتان الروايتان على الحل في الصورة المذكورة مع عدم العلم
بحرمته بعينه بل هما صريحتان في المدعى ومن ذلك ما رواه جماعة من المشايخ باسنادهم الصحيح الى سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب مالا
من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله ع ان الخطيئة لا
تكفر الخطيئة وان الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس ودلالتها على المط واضحة
لا يخفى الرابع الاخبار المستفيضة الدالة على جواز الشراء عن السارق والعامل مع العلم بظلمه الا ان يعلم انه الحرام بعينه كصحيحة ابي عبيدة عن
الباقر ع قال سألته عن الرجل يشتري من ابل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم انه ياخذ منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل الا مثل
الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وفي صحيحة معوية بن وهب قلت لابي عبد الله ع اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فق

اشتر منه

اشتر منه وفي موثقة اسحق بن عمار قال سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفي القوي قلت
لابي عبد الله ع اشتري الطعام من يظلم ويقول ظلمني فقال اشتره وفي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع قال سألت عن الرجل يشتري من العامل
وهو يظلم قال يشتري منه وروى احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن ابيه قال سئل ابو عبد الله ع عن شراء الخيانة والسرقة قال اذا عرفت ذلك فلا تشتره
الا من العمال الخامس ما دل على حلية الحلال المختلط بالحرام مع عدم التميز عند اخراج الخمس فانه لو لم يكن عدم الاتيان قاضيا بالحل لما كان اخراج
الخمس كافيا في المقام فان قلت انه لو كان عدم الامتياز قاضيا بالحل كما هو المدعى لما كان حاجة الى اخراج الخمس قلت ان فائدة اخراجه حكم بحلية
الجميع وجواز استعماله وعدم حصول ضمان في استعماله بخلاف ما اذا استعمله قبل الاخراج فانه وان حل استعمال الجميع في الجملة الا انه لا يحل استعمال
المخرج وحكم ايضا بالضمان في الجملة ولا كذلك الحال بعد الاخراج ويرد على الاول ان التكليف انما يتوقف على العلم في الجملة وهو حاصل في المقام المحرم
اذ المفروض حصول العلم بوجود الحرام او النجس واما توقفه على حصول العلم التفصيلي فمما لا دليل عليه من جهة العقل بل ولا من جهة النقل كما
مر الكلام فيه في الجواب عن الاخبار المذكورة بل نقول ان مقتضى العلم في الجملة بالتكليف في الجملة كما هو المفروض في المقام هو الاخذ بمقتضى العلم الاجمالي
والجري عليه اذ لا مناص بعد القطع بالتكليف من الاخذ بمقتضاه كما يشاهد ذلك في طاعة العبيد لمواليهم ولذا يعد المخالف لمقتضى علمه عاصيا
لمولاه الا ان يصرح المولى ويقوم دليل من جهته على عدم تكليفه والا فنفيه اطلاق وجوب الطاعة هو وجوب مراعاة الامتثال في ذلك ايضا
وذلك يقضي وجوب مراعاة الاحتياط مع الاشتباه حسبما مر بيانه فهو في الحقيقة دليل تفصيلي على وجوب الاحتياط عن الامرين وانما يتم ما ذكر
على فرض تسليمه لو لم يقم ما ذكر من الدليل قاضيا بوجوب الاجتناب وما ذكر من جريان ذلك في غير المحصور مع ظهور الفرق في ذلك بينه وبين المحصور
قد عرفت نشأه مما ذكرناه سابقا فلا حاجة الى تكراره وعلى الثاني ان ما ينصرف اليه تلك الاخبار هو الجاهل الصرف وغاية ما يسلم اندراج غير
المحصور فيه لعدم الاعتداد بالعلم الاجمالي الحاصل هناك في نظر العرف فيعد جاهلا مط واما فيما نحن فيه فلا ريب في حصول العلم بالحرام والحلال
معا غاية الامر دوران الحل والحرمة بين الفردين ومثل ذلك لا يعد جهلا بالحرام فلا يندرج ذلك في تلك الاخبار ولا اقل من عدم انصراف اطلاقها
اليه وهو كاف في عدم نهوضها حجة في المقام وعلى الثالث ان المستفاد من صحيحة عبد الله بن سنان وما بمعناها انه اذا كانت الطبيعة النوعية مشتملة
على الفرد الحلال والحرام كانت محكومة بحلها حتى يتبين حرمتها ومحصله ان مجرد وجود الحرام في افراد الطبيعة المفروضة لا يقضي بالاجتناب عن
جزئياتها الا مع العلم بحرمتها واين ذلك مما اذا علم وجود حرام وحلال هناك واشتبه احدهما بالاخر ليفيد الرواية حل الحرام المعلوم من جهة اشتباهه
المفروض بل غاية ما يستفاد منها هو حل الحرام المجهول من اصله حسبما قررنا كيف ولو كان الدوران بين الفردين مع العلم بحرمة احدهما بخصوصه
محللا من غير لزوم تجسس عن خصوص المحرم ولو مع سهولة الامر في استعلامه كما هو مقتضى الروايات المسطورة لزم تحليل معظم المحرمات بذلك
كالمرأة الاجنبية المشتبهة بالزوجة من جهة ظلمة او او نحو ذلك وكذا حلية الخمر اذا اشتبه لونها وطعمها بغيرها وكذا الحال في نحوهما
من المحرمات وذلك مما يقطع بخلافه فلا وجه لاندراجها في الرواية المذكورة وقد مر توضيح القول في مفاد الروايات المذكورة في المسألة المتقدمة
فلا حاجة الى تكرار القول فيه وقد يحمل الروايات المذكورة على ما اذا كانت هناك يد قاضية بالحل كما هو مورد رواية عبد الله بن سنان حيث سأله
عن حال الجبن والامثلة المذكورة في رواية مسعدة بن صدقة ولا شبهة اذن في ثبوت الحكم المذكور مع الانحصار ايضا وهو خارج عن محل الكلام
كما مرت الاشارة اليه وهذا هو الوجه في حمل الخبرين الواردين في نسل الفحل المرتضع من الخنزيرة مع الاشتباه وقد يحملان على غير المحصور والوجه
الاول اوفق بظ الخبرين واما موثقة سماعة فهي محمولة على ما اذا اخرج منه الخمس فيقيد الاطلاق بما دل على توقف حلية المال المختلط بالحرام
على اخراج الخمس فيحمل الاول المطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعدة وعلى الرابع انه لا دلالة في شيء منها على المدعى لقضاء يد المسلم على تحقق النقل
الا اذا علم نشأه بخصوصه وقد عرفت الحال فيه وعلى الخامس ان الحكم بحلية الحلال المختلط بالحرام من جهة اخراج الخمس لا ربط له بالمحصور كيف ولو
كان كذلك لما كان هناك خصوصية للخمس بل كان افراد القدر الذي يعلم كونه حراما قاضيا بحل الباقي والحاصل ان تزكية المال المختلط
باخراج الخمس منه من جملة الاحكام الشرعية المخالفة للاصل الثابتة لقيام الدليل عليه ولذا يقول به القائل بالاصل المدعى وغيره ولا مدخلية
له في المقام ولا يثبت به الاصل المذكور بوجه من الوجوه فظهر بما قررناه ضعف القول المذكور ولا يحتاج الى ما ذكر حسبما عرفت في الوجوه المذكورة و
ظهر وههنا يظهر وهن القول المذكور وحجة القول الثالث اما بالنسبة الى جواز التصرف ما لم يحصل العلم بارتكاب الحرام فبالوجوه المتقدمة واما
بالنسبة الى المنع من الاقدام بما يحصل معه العلم باستعمال المحرم فبانه كما يحرم ارتكاب المحرم الواقعي كذا يحرم تحصيل اليقين بارتكاب الحرام وهو
حاصل بارتكاب الفرد الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي فارتكاب الفرد الاخر مقدمة لتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ومقدمة المحرم
محرمة فيكون ارتكاب الفرد الاخر محرما من هذه الجهة لا من جهة كونه حراما بحسب الواقع ضرورة كون نسبة التحريم اليهما على وجه سواء فلا معنى للترجيح
حتى يؤ باباحة احدهما وحرمة الاخر واورد عليه تارة بمنع كون مقدمة الحرام حراما ويمكن دفعه بان مقدمة الحرام ان كانت شرطا للحرام وما بمعناها
فمن الظ عدم تحريمه نعم ان قصد به فعل المحرم كان محرما من جهة اخرى لا من جهة كونه مقدمة وهو غير مقصود في المقام واما اذا كانت علة مقتضية لحصول
المحرم فالظ انه لا مج كلام في تحريمه حسبما قرر في محله كما هو الحال في المقام واخرى بمنع كون تحصيل العلم بارتكاب الحرام محرما وانما المحرم هو الاتيان
بالحرام كيف ولو كان تحصيل العلم بارتكاب الحرام حراما لحرم ان يتجسس الانسان عن تحريم ما فعله بحسب الواقع حتى يعلم حرمته كما اذا تصرف في شيء
او اكل او شرب ثم حصل له الشك في تحريمه او كان شاكا فيه من اول الامر على وجه لا يقتضي المنع منه ثم بعد التصرف له استعلم حاله فعلم تحريمه ومن
الواضح عدم تحريم ذلك بوجه من الوجوه فان قلت انه لا تحريم هناك حال التعرض نظرا الى جهل التكليف غاية الامر حصول التحريم حال العلم بما يكشف

به تحريم ما فعله لا حين ما اتى به حتى يكون محرما نظرا الى ما ذكر بخلاف المشتبهين للعلم بحرمة احدهما فاذا استعملهما فقد استعمل المحرم قطعا فيحصل
باستعمالهما العلم بارتكاب الحرام قلت لا فارق بين الصورتين فان الحرمة الواقعية حاصلة في المقامين والمفروض كون الجهل بحرمته بخصوصه
قاضيا بجواز الاقدام فيكون الاقدام على كل من المشتبهين سائغا فلا يحرم في لحظة شيء من الصورتين والحرام الواقعي والعلم به حاصل في المقام
والعلم بحرمة احدهما في لحاظ لا يثمر في المقام بعد عدم تأثيره في تحريم الخصوصيته نعم لو ثبت من الخارج تحريم تحصيل العلم بارتكاب الحرام الواقعي
تم ما ذكر وقد عرفت ما فيه فظهر بذلك ضعف التفصيل المذكور مضافا الى ما عرفت من وهن الادلة الدالة على الجزء الاول كما من مقصود وقد
يحتج عليه بانه مع استعمال الجميع يشتغل ذمته بحق الناس قطعا وشغل الذمة بحق الناس محظور فيحرم ما يحكم معه باشتغال الذمة وهو هين
من سابقه اذ مع عدم جريانه في جميع الفروض وعدم وضوح بطلانه لفضل لا دليل على حرمة اشتغال الذمة بالحق كيف وجميع المعاملات والحاكما
مشتملة على اشتغال الذمة اما على وجه ثبوتها في الذمة او باشتغال الذمة بوجوب الدفع نعم لو كان ذلك على الوجه المحرم كالغصب كان محرما ومع
ذلك ليس هناك تحريمان بل هناك حرام واحد يتبعه اشتغال الذمة فجعل الذمة مشغولة بحق ليس حراما مستقلا هناك اثم وان وجب تفريغ
والخروج عنه واما في المقام فلما قضى الدليل على حسب ما يدعيه المستدل بجواز التصرف كان اشتغال ذمته بالحق على الوجه السائغ كما في نظايره من
المعاملات مثل ما اذا كان التصرف في المال عن اذن المالك له فيه مع عوض له فان الاذن له مع على حسب ما يدعيه لا يقصر عن اذن المالك فان كا
لا يحرم هناك قطعا فكذا يجري التحريم في المقام وهو ظ قوله ره الاجتهاد في اللغة ماخوذ من الجهد بالضم او الفتح بمعنى الوسع والطاقة وقد
يخص الجهد بالضم فهو بذل الوسع والطاقة في امر من الامور او ماخوذ من الجهد بالفتح بمعنى المشقة فهو تحمل المشقة وقد يخص معنى اللغوي
بالاول ويجعل الثاني تفسيره له باللازم وكان الاظهر انهما معنيان متعددان والمناسبة بين كل من المعنيين ومعنى الاصطلاحي على كل من الوجهين
الاتيين ظاهرة وان اختلف فيها جهة المناسبة قوله ره وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه وسعه الخ قد ذكروا للاجتهاد حدودا شتى والذي يتخلص في
المقام ان له بحسب الاصطلاح اطلاقين احدهما ان يؤخذ مصدرا فيكون بمعنى الحد وقد يجعل اسما للحال في مقابلة ما سيجيء من اطلاقه على
الملكة وقد عرفه المص تبعا للعضدي بانه استفراغ الفقيه وسعه وفي لوايح انه الاصطلاح المشهور ويرد على الحد المذكور امور احدها ان
اخذ الفقيه في الحد يوجب الدور فان الفقيه هو العالم بالمسائل عن الاجتهاد لوضوح خروج معرفة الاحكام عن التقليد عن اسم الفقه فاخذه في حد
الاجتهاد فاسد بالدور ثانيها ان الفقيه انما يصدق بعد المعرفة بقدر يعتد به من الاحكام فان القادر على استنباط المسائل من الادلة لا يعد فقيها
في العرف قبل تحصيله العلم بقدر يعتد به من الاحكام حسب ما مرت الاشارة اليه عند تعريف الفقه كما هو الحال في المتكلم والنحوي والصرفي وغيرها ح
نقول ان الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول الفعلية المذكورة اجتهاد مع انه غير حاصل من الفقيه فلا ينعكس الحد ثالثها ان الحد المذكور لو كان
تحديدا للاجتهاد الصحيح فلا بد من ضم قيود اخر ليطابق على المحدود وان كان تحديدا للاعم فلا وجه لاخذ الفقيه في الحد رابعها ان استفراغ الوسع
غير معتبر في تحصيل كل من الاحكام بل واقصى ما يلزم المجتهد ذلك في المسائل المفصلة واما ساير المسائل مما لا يكون بتلك المثابة فلا يلزم فيها ذلك
توضيح ذلك ان اقصى ما يجب على المجتهد هو الاطمينان بتحصيل ما يستفاد من الادلة الموجودة وذلك قد يحصل باول نظره في المسألة كما في كثير من
المسائل التي مداركها ظاهرة وقد لا يحصل الا بعد استفراغ منتهى الوسع كما في بعض صور المسائل المشكلة وقد يكون بين الامرين ومن البين تحقق
الاجتهاد في جميع ذلك فلا ينعكس الحد ايضا خامسها ان جملة من الادلة الفقهية ليست مفيدة للظن بالواقع بل انما يكون حجة على سبيل التعبد ان
لم يفد ظنا بالواقع كما هو الحال في الاستصحاب واصالة البراءة بل وكذا الحال في مداليل الالفاظ في كثير من الموارد حسب ما نبهنا عليه في المباحث
السالفة فليس هناك تحصيل ظن بالاحكام في كثير من الاحيان مع ان تحصيل الحكم المستفاد من تلك الادلة مندرج في الاجتهاد قطعا فلا ينعكس ثم
سادسها انه يتوقف الفقيه في الحكم بعد اجتهاده في المسألة فليس هناك تحصيل ظن بالحكم الشرعي مع استفراغه الوسع في ملاحظة الادلة وكون استفراغه
المذكور اجتهادا قطعا سابعها ان الفقيه كثيرا ما يحصل له القطع بالحكم اذ ليس جميع مسائل الفقه ظنية غاية الامر ان يكون معظمها ظنية فاخذ الظن
في الحد يقضي بخروج القطعيات مع ان استنباطها عن الادلة يكون بالاجتهاد كيف ومن البين ان الاجتهاد قد ينتهي في بعض الاحيان الى القطع لتراكم
الظنون وظ الحد المذكور يقضي بخروجه من الاجتهاد ثامنها انه يندرج في الحد استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالاحكام الاصولية مما يندرج
في اصول الدين كخصوصيات احوال المعاد والبرزخ او في اصول الفقه كحجية الحسن والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة ونحوها مع ان ذلك لا يعد اجتهادا
في العرف تاسعها انه يندرج فيه استفراغ وسعه في تحصيل الاحكام الظنية الخاصة المتعلقة بالموضوعات كتعيين الهلال او جواز الصوم والافطار
والقبلة وسائر ما يتعلق به القضاء ولا يندرج شيء من ذلك في الاجتهاد وقد يذب عن الاول بان المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا من غير الممارس
كالمنطقي والصرفي وفيه ان مجرد ممارسة الفقه مع عدم المعرفة بالادلة وكيفية اجرائها والاقتدار على رد الفروع الى الاصول غير كاف في المقام بل هو بمنزلة
المنطقي والصرفي في عدم الاعتداد باستفراغه وعدم كونه اجتهادا بحسب الاصطلاح وعدم اندراج المستفرغ المذكور في عنوان المجتهد مضافا الى ما في
الحمل المذكور من التعسف لخروجه عن المعنى المصطلح من غير قيام قرينة عليه او القول بان استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام لا يحصل الا بتحصيل جميع ما
يتوقف عليه مدفوع بانه ان اريد به ظاهر الاطلاق اذ الظ منه استفراغ الوسع الحاصل للمستدل على حسب ما يقتضيه حاله وقد لا يسع بجميع ذلك ولو اريد به
خصوص ما يعتد به شرعا من استفراغ الوسع صح ذلك الا انه لا شاهد في العبارة على التقييد فيكون مع افتقاره الى تحصيل تلك المقدمات لا يعد
الاستفراغ الحاصل منه قبل تحصيلها استفراغا للوسع فيه مع ظهور كونه في محل المنع ان التقييد المذكور بالفقيه يكون لغوا وكانه لذا او لانصراف
الاطلاق الى خصوص الاستفراغ الحاصل منه لو بملاحظة المقام ترك التقييد به في كلام جماعة من الاعلام منهم المحقق في المعارج والعلامة في النهاية

والمبادي والاحكام في الاحكام وقد يقال ان الاجتهاد يعم الصحيح الذي يترتب عليه الاثار والفاسد فينبغي ان يكون التحديد للاعم لا خصوص
الصحيح منه فيندرج فيه الاستفراغ الحاصل من الفقيه وغيره غاية الامر انه لا يعتد به اذا كان من غير الفقيه وذلك لا يقضي بخروجه عن الاجتهاد فعلى هذا
لا يتجه التقييد بكونه من الفقيه كذا ذكره بعض الافاضل ولذا عرف الاجتهاد بانه استنباط الحكم من الادلة ولذا تراهم يذكرون في تعريف الاجتهاد المجهول ان
المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرايطه لا من مقوماته وانت خبير بما فيه اذ الظ انه لا يعد كل استنباط من الادلة اجتهادا في الاصطلاح
ولو صدر من العوام بل من غير القادر على الاستنباط المعتبر من القادر عليه اذا لم يأت به على وجهه فظ الاصطلاح اختصاصه بالواقع عن المجتهد القادر على
الاستنباط اذا اتى به على الوجه المعتبر وكان عدم التقييد به في كلام الجماعة مبني على احد الوجهين المتقدمين ولذا وقع التقييد به في كلام الاخرين كالعلامة
في يب والسيد العميدي في منية اللبيب والعضدي ولم يبنوا ذلك على اختلافهم في المقام وعدهم المعرفة بطرق الاستدلال والقوة القدسية الباعثة على
الاقتدار من رد الفروع الى الاصول من شرايطه لا ينافي ذلك لوضوح انه بعد تقييده بالحاصل من القادر على الاستنباط يكون القدرة المذكورة شرطا
في تحقق الاجتهاد الاجنبي مقوما له فينبوا في ذلك عدهم ما ذكر من شرايط الاجتهاد اذ الظ ما ذكروه كون ذلك من شرايط تحقق الاجتهاد وحصوله لا من شرايط جواز
الاخذ به والاعتماد عليه كما حاوله الفاضل المذكور وهو بالدلالة اولى هذا والاظهر في الجواب ان يقال ان عدم تحقق الفقاهة الا بتحقق الاجتهاد
لا يقضي بتوقف تصوره على تصوره والدور المذكور انما يلزم بناء على الثاني دون الاول على ان تحقق الفقاهة من اصله غير مفتقر الى الاجتهاد كما
هو الحال بالنسبة الى من ياخذ الاحكام من الامام من غير واسطة الا انه قد توقف حصوله على ذلك في عهد الغيبة من جهة العارض نظرا الى خفاء
الطرق ووقوع الفتن الباعثة على اختفاء الاحكام الشرعية وقد يورد الدور في المقام بوجه اخر بان يقال ان اخذ الفقيه في حد الاجتهاد يعطي توقف
حصول الاجتهاد على تحقق الفقاهة ضرورة كونه الاستفراغ الحاصل من الفقيه ومن البين توقف حصول الفقاهة على الاجتهاد فيلزم الدور في تحقق
الاجتهاد في الخارج لا في تصوره ليندفع بما ذكر ويدفعه منع توقف كل من الاجتهاد والفقاهة على الاخر على نحو يوجب الدور غاية الامر انه يستحيل
انفكاك احدهما عن الاخر لحصول الملازمة بينهما فالدور هناك معي ومنه يظهر الجواب عن الايراد الثاني فان ذلك الاستفراغ انما يعد اجتهادا اذا
كان المستفرغ عالما بقدر يعتد به من الاحكام فانه ح يكون حجة بالنسبة اليه ويجوز لغيره تقليده فيه واما قبل حصول الفعلية المفروضة فهو كغيره
ممن يستنبط الاحكام من غير ان يعتد باستنباطه فصدق الفقيه والاجتهاد في ان واحد وان تقدم منه صدق الاستفراغ هذا اذا قلنا بتوقف حجية ظنه
على حصول الفعلية المذكورة كما يبتني عليه الحد المذكور واما اذا قلنا بجواز الرجوع الى ظنه بمجرد قدرته على الاستنباط وحصول ملكة الاجتهاد له فلا
اشكال اذن في صدق الاجتهاد على استفراغه الحاصل قبل حصول الفعلية نعم يشكل الحال في الحد المذكور وينبغي ان يراد بالفعلية ح من له ملكة الفقه
ان لم يكن عالما بشيء منه فعلا ولا يخ عن بعد والاولى على هذا ترك اخذ الفقيه في الحد وعن الثالث ان المفصح استفراغ الوسع في تحصيل الحكم على
الوجه المعتبر كما هو الظ من لفظ الاجتهاد في الاصطلاح فلا يندرج فيه ما لا يعتد بشأنه والقول بانه لا حاجة الى اعتبار قيد الفقيه في الحد مدفوع
بانه انما اخذ ذلك فيه لاخراج استفراغ المقلد وسعه في تحصيل قول المجتهد فيما اذا توقف معرفته على ذلك فهو ايضا استفراغ للوسع في تحصيل الحكم الشرعي
الا انه لا يعد اجتهادا في الاصطلاح وكذا فيما اذا بذل وسعه في تحصيل الاحتياط والمتهور فيما وجب عليه العمل بذلك وعن الرابع بان المراد ببذل الوسع
هو صرف النظر في التفتيش عن الادلة الى ان يحصل له الاطمينان بتحصيل ما هو مقتضى الادلة الموجودة بحيث يحس من نفسه العجز عن تحصيل ما عدا ذلك
مما يفيد خلاف ما استفاده فيكون ما ادى نظره اليه هو غاية ما يمكنه الوصول اليه وذلك انه يختلف حصوله بحسب اختلاف المسائل فربما يحصل بادي
نظره في المسألة وقد يتوقف على فحص جديد وتجسس وافي في الادلة وتأمل تام في وجوه الاستنباط وطرق الاستدلال وليس المراد به ان يصرف ما يسعه من
النظر والزمان في كل واحد واحد من المسائل اذ المعلوم خلافه وفيه انه لا يوافق ظ التفسير المذكور فان معنى بذل الوسع في ذلك هو صرف الطاقة
فيه على وجه لا يؤدي الى الحرج واين ذلك من التفسير المذكور الا ان يقال ان بذل الوسع انما يعتبر بالنسبة الى مجموع المسائل التي يحتاج الى استنباطها
لا لحصول كل مسألة وح فيكتفي في كل منها بما يحصل به الاطمينان حسب ما ذكر وهو ايضا لا يوافق ظ الحد حيث اعتبر فيه بذل الوسع بالنسبة الى خصوص الاحكام
وعن الخامس ان المطلوب عند المجتهد في المسائل الاجتهادية هو تحصيل الظن بالواقع اذ هو القائم مقام العلم بعد انسداد بابه غاية الامر انه مع عدم
تحصيل الظن بالواقع وعجزه عن ذلك في مقام الاجتهاد يرجع الى ادلة الفقاهة فيندرج استفراغه المفروض في الحد المذكور لكونه في تحصيل الظن وان
لم يحصل له الظن اذ لم يعتبر في الحد حصوله فثمرة الاجتهاد فيما اذا حصل منه الظن بالحكم هو الاخذ به وكونه مكلفا بالعمل بمؤداه وفيما اذا عجز عن تحصيل
الظن الرجوع الى ادلة الفقاهة من الحكم باصالة البراءة والاحتياط ونحوهما فظهر بذلك ان التوقف في المسألة لا ينافي الاجتهاد فيها كما توهمه بعضهم كما
سيجيء الاشارة اليه انشاء الله ومنه يظهر الجواب عن السادس وانت خبير بان ذلك انما يتجه في دفع هذا الايراد واما دفعه للرابع فيبتني على اعتبار الترتيب
المذكور بان يكون الواجب اولا على المجتهد في المقام تحصيل الظن بالاحكام ثم بعد العجز عنه ينتقل الى ما يقتضيه ادلة الفقاهة وهو في محل المنع
بل الظ ان اللازم عليه هو الرجوع الى الادلة الشرعية وتحصيل ما يستفاد منها سواء افادت الظن بالواقع اولا وتقديم بعض الادلة على بعض عند
عند التعارض بينها لا يقضي بكون اللازم على المجتهد هو تحصيل تلك الادلة في جميع الاحكام حتى يؤخذ بما يستفاد منها اذ قد يعلم من اول الامر عدم
قيام شيء منها في بعض المسائل فلا يمكن استفراغه الوسع في تحصيلها اصلا مضافا الى ان بعض الادلة الاجتهادية قد لا يكون مفيدا للظن بالواقع كما
كما مرت الاشارة اليه فلا يتم الجواب بوجوب بذل الفقيه وسعه في تحصيل الظن في كل مسألة وقد يقال في الجواب ان الرجوع الى ادلة الفقاهة ايضا انما يفيد
الظن في الغالب لا بملاحظة الواقع بل بالنظر الى الحكم الذي يقتضيه الادلة الموجودة فان كون ما استنبطه هو مفاد تلك الادلة وانه هو الحكم الظاهري
المستفاد من الادلة القائمة انما يثبت عند المستنبط على سبيل الظن نظرا الى احتمال حصول المعارض واحتمال حصول سهو عنه في كيفية الاستنباط ونحو

ذلك وعن التاسع بالتزام خروج استنباط المسائل القطعية عن الاجتهاد واندراج العلم بها في الفقه لا يستدعي كونها اجتهادية اذ مسائل الفقه كما سبقت الاشارة اليه على قسمين قسم لم ينسد فيه سبيل القطع والادلة القطعية قائمة على اثباتها فتلك المسائل ليست متعلقة للاجتهاد بحسب الاصطلاح ولذا ينقض حكم الحاكم مع خطائه فيها وقسم آخر قد انسد فيه سبيل العلم فيؤخذ فيه بالظن وهو الذي يتعلق به الاجتهاد ولا ينقض فيه حكم الحاكم مع خطائه ولو عدل عنه او رجعوا فيه الى حاكم آخر نعم لو اتفق حصول القطع للمجتهد في تلك المسائل بان اداه النظر الى ذلك احيانا لم تخرج عن كونها اجتهادية وكون استفراغ وسعه في تحصيلها اجتهادا فقد يشكل الحال في الحد بالنظر الى ذلك الا انه يمكن دفعه بنحو ما مر من ان استفراغ الوسع في تلك المسئلة انما كان لتحصيل الظن حيث انه المتوقع فيها وانما اتفق له حصول القطع فيندرج في الحد اذ لم يعتبر فيه حصول الظن ايضا كما يندرج فيه ما اذا استفرغ الوسع في تحصيل الظن فاتفق عجزه عن ذلك كما يندرج فيه ما اذا اتفق له حصول القطع بالحكم ويستفاد من غير واحد منهم استشكال الامر في المقامين الا انه لا مشاحة على اعتبار فلا ايراد عليه من جهته نظرا الى ما ذكرنا ان ما زعمه بعض الافاضل من اتحاد متعلق الفقاهة والاجتهاد حيث جعل معظم المسائل النظرية فقهيا وتحصيلها واستنباطها عن ادلتها اجتهادا سواء كانت قطعية او ظنية ليس على ما ينبغي لخروجه عن الاصطلاح حسب ما يناديه ملاحظة حدودهم في المقام ويعطيه ملاحظة استعمالاتهم حيث يجعلون المسائل الاجتهادية في مقابلة المسائل الفقهية القطعية ولعل ان الشبهة في المقام انما نشأت من ملاحظة ما ذكروه في حد الفقه ولما زعم اتحاده مع متعلق الامرين حكم بتعميم الاجتهاد للصورتين حيث راى حكمهم بتعميم الفقه لهما وقد وقع عكس ذلك لشيخنا البهائي ره حيث خص الفقه بالظنيات وقطع بخروج القطعيات عنه لما راى من تخصيصهم الاجتهاد بالظنيات كما مرت الاشارة اليه في اول الكتاب وقد عرفت ان الحق اختلاف متعلق الامرين وان متعلق الاجتهاد اخص مطلقا من متعلق الفقاهة كما هو ظ من ملاحظة اطلاقاتهم والرجوع الى تحديداتهم في المقامين وعن العاشر ان الظاهر من الحكم الشرعي هو الفرعي كما هو المنساق من حده المعروف بل ربما يقال باختصاصه به بحسب الاصطلاح فتأمل وبنحو ذلك يجاب عن التاسع اذ المنساق من الحكم الشرعي هو الحكم الثابت من الشرع للافعال من غير ملاحظة لخصوصية الموضوعات واما التمييز بينها واثبات الاحكام الخاصة لها بحسب ما يستكشف في القضايا فانما لا ينصرف اليه الاطلاق ثانيهما ان يؤخذ اسما لغير مصدر وقد عرفه شيخنا البهائي بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة فباخذ الملكة في الحد يخرج استنباط بعض الاحكام تعسفا من غير حصول ملكة او تلقينا للادلة من غيره من غير ان يكون له استقلال في الاستنباط وباخذ القوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان ما لتعارض الادلة او لعدم استقصاء الدليل او لاحتياجه الى التفات ونحو ذلك كذا ذكر الشارح الجواد وانت خبير بان قوله فعلا او قوة قريبة اما ان يكون قيدا للاقتدار او للاستنباط فعلى الاول يكون المقصود تعميم الاقتدار للصورتين ونحو شموله لما اذا كان الاستنباط حاصلا بالفعل لا يخرج عنه اذ لا قدرة بعد حصول الفعلية وقد يدرج اذن في القوة القريبة اذ تلك الحالة الحاصلة من شأنها ان يقتدر بها على تحصيل الحكم من غير فرق بين حصول الفعلية وعدمه غاية الامر انه لا يصدق الاقتدار فعلا بعد حصول الفعلية فنقول ان الثانية حاصلة وعلى الثاني يكون المقصود به بيان انه ليس المراد بالملكة في المقام مجرد القوة القريبة المقابلة للفعلية بل المراد بها الحالة التي يتسلط بها على استنباط المسائل سواء كان الاستنباط حاصلا بالفعل اولا ثم ان ظاهر الحد المذكور يعم ما لو كان استنباط الحكم على سبيل العلم او الظن وهو ينافي ما نص عليه من خروج القطعيات عن الفقه معللا بانه لا اجتهاد فيها ويدفعه ان اخراج القطعيات انما هو بالنسبة الى الملكة الاول واما بالنظر الى الاطلاق المذكور فلا اذ الملكة التي يقتدر بها على كل من الامرين شيء واحد فلذا لم يؤخذ فيه خصوص الظن ويشكل بان اتحاد المبدأ للامرين لا يقضي بجواز الاطلاق في الحد نظرا الى اختلاف الحيثية والاجتهاد بناء على ما ذكر انما هو ملكة الاستنباط الظني دون العلمي وكان الاظهر ان الاجتهاد بالنسبة الى المعنى المذكور لم يؤخذ فيه الظن اذ المقصود به مطلق الاقتدار على استنباط المسائل في مقابلة المقلد الغير القادر عليه سواء كان استنباطه لذلك بطريق القطع او الظن بخلاف اطلاقه على المعنى الاول فانه كما لا يقع من المقلد كذا لا يحصل من المجتهد ايضا بالنسبة الى المسائل المقطوع بها ولذا يقابل المسائل الاجتهادية بالمسائل القطعية والاجتهاد بهذا المعنى يساوي الفقاهة وانما اختلفا في الاعتبار وقد يقال ان اعتبار الاجتهاد على الوجه المذكور اعم صدقا من الفقاهة لامكان حصول الملكة المذكورة من دون علم بالفعل بشيء من المسائل الفقهية وهو متجه ان اعتبر في صدق الفقاهة حصول الفعلية بقدر يعتد به كما هو الاظهر حسبما مر واما ان اكتفينا بمجرد حصول القوة القريبة لاستنباط الاحكام عن الادلة فلا يتجه ذلك وقد يقال بناء على الاول باعتبار الفعلية كذلك في صدق الاجتهاد ايضا نظرا الى ما ينساق من لفظ المجتهد والمفتي بحسب الاطلاق فانهم لم يعتبروا ذلك في صدق الفقيه لا بد ان يعتبروه في صدق المجتهد ايضا فعلى هذا يشكل الحال في التحديد المذكور ايضا ثم ان ظاهر الحد المذكور يعم الاجتهاد المطلق وغيره بناء على جواز التجزي لا اشكال فيه واما بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه فان الظاهر بناء على القول المذكور عدم كون استفراغ غيره فيما يقتدر على استنباطه من المسائل ولا ملكته التي يقتدر بها على ذلك اجتهادا في الاصطلاح كما ينبئ عنه تعبيرهم عن تلك المسئلة بان الاجتهاد هل يقبل التجزي ام لا والقول باندراجه في الاجتهاد وان لم يقل به بناء على القول بعدم التجزي خروج عما يقتضيه ظاهر الاطلاقات كما لا يخفى هذا وللاجتهاد اطلاق ثالث وهو ان يراد به استنباط حكم المسئلة عما عدا النص من الامارات الظنية ومنه ما يقع في مقام دفع بعض الاستنباطات الظنية انه اجتهاد في مقابلة النص وقد يحمل عليه ما في الذريعة في تعريف الاجتهاد من انه عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص بل بما طريقه الامارات والظنون وكانه المراد بما ورد من ذم الاجتهاد وعدم جواز البناء عليه في استنباط الاحكام وبما ذكره علماء الرجال من تضعيف بعض قدمائنا كابي علي لقوله بالاجتهاد حيث ان المناط في استنباط الاحكام الشرعية عندنا هو النص وما بمنزلته دون سائر الامارات والاعتبارات التي يبتني عليها الاجتهاد بالمعنى المذكور قوله وقد اختلف الناس في قبوله للتجزي الى آخره اعلم ان كلا من الاجتهاد بمعنى الملكة والفعل اما ان يكون مطلقا بان يكون للعالم به هناك ملكة استنباط جميع المسائل مع حصول الفعلية كذلك ويعني باطلاق حصول

الفعلية

الفعلية ان يكون مستفرغا للوسع في المسائل المعروفة المدونة مما يعد عارفا بمسائل الفقه العالم لا جميع ما يمكن تصويره من المسائل لعدم تناهيها وامتناع احاطة القوة البشرية بها واما ان يكونا جزئيين واما ان يكون القوة تامة كلية على الوجه المذكور والفعلية ناقصة جزئية واما العكس فغير متصور غالبا انما يمكن تصويره فيما اذا استنبط الحكم في المسائل المشكلة بمعاونة من استاد ونحوه من غير ان يقتدر بنفسه على الاستنباط بخلاف غيرها من المسائل فالاول اجتهاد مطلق من غير اشكال كما ان الثاني تجزي كذلك واما الثالث فالذي يقطع به غير واحد من الافاضل انه قسم من الاجتهاد المطلق نظرا الى ان تجزي الاجتهاد واطلاقه انما يعقل بالنسبة الى القوة والملكة واما بالنسبة الى الفعلية فلا يعقل فيه الا التجزي اذ لا يتصور احاطة الاجتهاد بجميع المسائل لعدم تناهيها وفيه انه انما يتم ذلك اذا اريد باطلاق الفعلية هو اطلاقها بالنسبة الى ما يمكن تصويره من المسائل واما لو اريد به المسائل المعروفة المدونة حسبما ذكرنا فلا ومن البين انه مع علمه بتلك المسائل يعد عالما بحسب العرف بمسائل الفقه بل الظاهر الاكتفاء في صدقه بما دون ذلك ايضا فيما اذا كان عالما بقدر يعتد به من تلك الاحكام حسبما مرت الاشارة اليه ومع الغض عن ذلك فقد عرفت في امتناع الاجتهاد في جميع المسائل نظرا الى امكان استفراغ الوسع فيها على سبيل الكلية والاندراج تحت القاعدة وان لم يتصورها بخصوصها فما ذكر من عدم تناهي المسائل الفرعية المتجددة انما يفيد امتناع استعلامها واستفراغ الوسع فيها على سبيل التفصيل وبعنوان مستقل وملاحظة خاصة دون ما اذا اريد بذلك بعنوان كلي على سبيل الاجمال في الملاحظة فتأمل وسيجيء تتمة الكلام في ذلك انشاء الله ومن الغريب ان بعض من حكينا عنه القطع بذلك في المقام قد نص في اول المسئلة بخلاف ذلك حيث قال لا شك في جواز الاخذ من العالم اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل واما جواز الاخذ عن الظان ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي ففيه خلاف انتهى ملخصا وهذا كما ترى ظاهر في تقريره النزاع بملاحظة الفعلية دون مجرد القوة والملكة وقد يؤول بعيدا بما يرجع الى الاول ثم ان في المقام وجوها ثلثة اخرى احدها ان يحصل الاقتدار على استنباط جميع المسائل من دون استفراغ الوسع في تحصيل شيء منها فيكون القوة تامة والفعلية منتفية بالمرة ثانيها ان يحصل الاقتدار على استنباط بعض المسائل خاصة مع عدم استفراغ الوسع في تحصيله فالقوة ناقصة والفعلية منتفية ايضا ثالثها ان يتحقق هناك استنباط بعض المسائل من غير ان يكون للمستنبط ملكة في الاستنباط وانما حصل له ذلك على سبيل التكلف والتعسف او بتفهيم الغير واعانته في بيان الادلة وابداء وجوه الاستنباط بحيث حصل له الاطمينان باستيفاء الادلة ووجوه دلالتها على حكم المسئلة فهناك فعلية ناقصة من دون حصول القوة والملكة ومما ذكرنا ان الوجوه المتصورة في المقام ستة لا اشكال في الوجه الاول وهو ما لو كانت الملكة تامة مع حصول الفعلية كذلك على الوجه المذكور والظاهر الاكتفاء في حصول الفعلية بما معها عالما بالاحكام الشرعية وذلك بان يعلم جملة وافية من الاحكام ويستنبط قدرا يعتد به من ابواب الفقه وان لم يكن عالما بالفعل بخصوصيات جميع المسائل المدونة على سبيل الاستفراغ الحقيقي واما من سوى ذلك ففي كونه مكلفا معبرا بالرجوع الى الادلة الشرعية او الى تقليد غيره تأمل واشكال الا ان ادراج جميع تلك الوجوه في التجزي غير ظاهر والقدر المتيقن منه هو ما لو كان كل من القوة والفعلية ناقصة وان كان الظاهر شموله لبعض الوجوه الاخر ايضا كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله ثم ان الخلاف في مسئلة التجزي يمكن ان يكون في مقامين احدهما ان يقع النزاع في امكان حصول التجزي وعدمه بان يحصل للعالم ملكة الاجتهاد في بعض المسائل دون بعضها ان تقرر النزاع في الملكة او بان يستفرغ الوسع في تحصيل الظن ببعض المسائل دون بعضها ان اعتبر الخلاف بالنسبة الى الفعلية ثانيهما ان يقرر الخلاف في الحجية بعد تسليم اصل التجزي وقد يتخيل في المقام عدم تعقل الخلاف في المقام الاول لوضوح امكان التبعيض في القوة ضرورة اختلاف مسائل الفقه في الوضوح والغموض ومن البين ان ملكة استنباط الجميع لا يحصل دفعة بل على سبيل التدريج اذ ملكة استنباط المسائل الظاهرة يحصل بادنى ممارسة بخلاف الغامضة ويلزم من ذلك امكان تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض فهو مع غاية وضوحه في نفسه ظاهر بالبناء المذكور وكيف لولا ذلك لما امكن تحصيل الظن بشيء من المسائل لتوقف تحصيل الظن بكل منها على تحصيل الظن بالآخر وهو دور ظ وانت خبير بان شيئا مما ذكر لا ينافي وقوع الخلاف فيه غاية الامر ان يكون الخلاف فيه ضعيفا ساقطا كيف وصريح كلام بعضهم وقضية بعض ادلتهم المذكورة في المسئلة وقوع الخلاف في كلا المقامين فقد نص بعضهم بان الظاهر امكان التجزي في القوة والملكة غير معقول وكان الوجه فيه ان مسائل الفقه كلها من قبيل واحد لاشتراكها في معظم المقدمات والاحتجاج عليها انما يكون ببيان واحد فان بلغ المستدل الى حيث يتمكن من اجراء الادلة وتفريع الفرع على الاصل يصح له ذلك في الجميع والا لم يصح له شيء منها والحاصل ان القوة الباعثة على الاقتدار على تحصيل تلك المسائل امر واحد لا يختلف غالبا بحسب اختلاف المسائل فلا يعقل فيها التجزي والتبعيض وقد احتجوا على المنع من التجزي بان كل ما يقتدر على استنباطه جملة من يجوز تعلقه بالحكم فلا يحصل له ظن بعدم المانع من الحكم بمقتضى ما وصل اليه من الادلة وهو كما ترى يعطي المنع من تحصيل الظن من اصله وهو عدم حصول الاجتهاد قبل تحصيل الجميع ولا بد في الاجتهاد من استيفاء الادلة الموجودة ولو لمثله ولا يحصل ذلك حسبما ذكر لغير المجتهد المطلق وهذا الوجه وان كان في غاية الوهن والركاكة الا انه انما مذكور في كلامهم وقضيته الاول المنع من تجزي الاجتهاد بمعنى الملكة وقضية الثاني المنع من تجزي الفعلية وعدم انفكاك الظن ببعض المسائل عن بعض آخر فالظاهر وقوع الخلاف في كل من المقامين المذكورين الا ان الخلاف المذكور في المقام الاول في غاية الضعف والسخافة قال الشيخ سليمان البحراني في العشرة الكاملة ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع والنزاع فيها يكاد يلحق نزاعه بالمباهتة والمكابرة الى آخر ما ذكره نحو الخلاف ان يقرر في المقام الثاني والظاهر انه ملحوظ الجماعة في البحث عن التجزي وان عنونوا المسئلة بقبول الاجتهاد للتجزي وعدمه الظاهر في ارادة المقام الاول الا ان الظاهر ان الملحوظ بالبحث هو اعتبار الحجية دون حصول المظنة حيث ان الاجتهاد بحسب الاصطلاح كما عرفت انما يطلق حقيقة على استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية بحيث يترتب عليه اثره في الشريعة من جواز الاخذ بمؤداه او الرجوع الى الاصول

الفقهية مع عجزه عن تحصيل المظنة واما مجرد تحصيل الظن بالاحكام عن ظواهر الادلة فمما يمكن حصوله لغير البالغين الى درجة الاجتهاد مطلقا مع عدم
عده من الاجتهاد قطعا ولذا اعتبروا في حده ان يكون الاستفراغ المذكور من الفقيه حسبما مر الكلام فيه فاستظهار التوقف في المقام الاول من التمهيد الا في
وشيخنا فخر الاسلام والسيد العميدي لعله ليس في محله ولا يبعد تنزيل ما ذكروه على المقام الثاني بالتقريب الذي بيناه فظهر بما قررناه ان مآل الحكم بقبول الاجتهاد
التجزي وعدمه الحكم بحجية ظن المتجزي وعدمه امر واحد ولذا وقع التعبير في معظم كلماتهم بالاول مع ان الملحوظ في المقام كما عرفت هو الثاني ومما يظهر ضعف
ما استشكل في المقام من ان المانعين من التجزي ان اعتبروا في الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان ملكة استنباط جميع المسائل فان كان لجواز العمل به لم يخل عن وجه
لكن ذلك كلام في الحجية لا في اصل حصول الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان وان كان ذلك لنفس تحقق الاجتهاد فلا يظهر وجه لذلك اذ الاجتهاد ليس الا الظن بالمسألة
بعد استفراغ الوسع في ادلتها وهو غير متوقف على الاقتدار على استنباط غيرها والقول بان القائل بعدم التجزي لا يسمي الاقتدار على استنباط بعض المسائل
اجتهادا بل يعتبر في التسمية الاقتدار على الجميع لا يرجع الى طائل فانه بحث لفظي لا فائدة فيه مع ان المعظم قائلون بجواز التجزي فهم قائلون بصدق الاجتهاد
ح والمعاني الاصطلاحية انما تثبت بقول الاكثر وان اعتبروا في تحقق الاجتهاد العلم بجميع ادلة المسألة وهو غير حاصل للمتجزي فهو منقوض بالمطلق
لعدم حصوله بالنسبة اليه ايضا اذ اقصى حصول الظن له بذلك وانعقاد الاجماع على تنزيل ظنه منزلة العلم دون غيره لا يفيد في المقام اذ ذلك انما
بلحاظ بالنسبة الى حجية ذلك الظن لا في نفس حصول المظنة وتحقق الاجتهاد في المسألة وان اكتفوا فيه بالظن باستيفاء الادلة فهو مما يمكن حصوله للمتجزي قطعا
من غير فرق بينه وبين المطلق في ذلك فلا يقضي ذلك بالمنع من التجزي انتهى ملخصا اذ قد عرفت ان الاجتهاد في ظ اصطلاحهم اسم لاستفراغ الوسع
في تحصيل الاحكام الشرعية على وجه يعتد به في الشريعة فح فالخلاف في حجية ظن المتجزي يرجع الى الخلاف في قبول الاجتهاد بالمعنى المذكور للتجزي فيلزم
القائل بعدم حجيته ان لا يسمي ذلك اجتهادا كما يلزم القائل بحجيته ادراجه في الاجتهاد وح فذهاب المعظم الى جواز التجزي وكذا المتأخرين ليس مبنيا على البحث
اللفظي وليس القائل بالمنع من التجزي قائلا بعدم امكان حصول الظن لغير المجتهد المطلق والقول به كما يظهر من بعض كلماتهم سخيف نعم صح وجود القائل
به فهو لشذوذه لا يتجه اسناده الى الافاضل فلا تغفل هذا وحيث علمت ان المتيقن من موضوع التجزي هو التجزي بحسب كل من القوة والفعلية فلنفرض
المسألة في تلك الصورة ثم نتبعها بالكلام في باقي الوجوه المذكورة فنقول ان في المسألة قولان معروفان احدهما القول بالتجزي وعزي الى اكثر الاصو
وفي الوافية ان الاكثر على انه يقبل التجزية وقد اختاره جماعة من علمائنا منهم العلامة في عدة من كتبه الاصولية والفقهية والشهيدان وشيخنا البهائي
ووالده وجماعة من المتأخرين بل استظهر بعضهم اتفاق اصحابنا الامامية عليه وعلى تقديره فلا اقل من الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها في خرق دعوى
المخالف واختاره ايضا جماعة من العامة منهم الغزالي والرازي والتفتازاني ويظهر القول به من الآمدي وثانيهما المنع منه حكي القول به عن قوم وعزاه بعضهم
الى اكثر العامة واختاره بعض مشايخنا المحققين ويظهر من جماعة التوقف في ذلك منهم الحاجبي وبعض من العامة وفخر المحققين والسيد عميد الدين
الحاصل حيث ذكروا احتجاج الطرفين ولم يرجحوا شيئا من القولين حجة القول بقبوله للتجزي وجوه الاول ما اشار اليه المص وبيانه بما يأتي في الكلام فيه ان الثاني
ان قضية حكم العقل بعد انسداد باب العلم وبقاء التكاليف هو الرجوع الى الظن لكونه الاقرب الى العلم حسبما مر تفصيل القول فيه سواء كان الظان به قادرا على استنباط
غيره من الاحكام او لا فالذي يقتضيه الدليل المذكور قيام الظن مقام العلم للقادر على تحصيله فالعاجز عن التصرف لغير المتمكن من تحصيل المظنة واستنباط
الاحكام عن الادلة خارج عن موضوع المسألة بخلاف المتجزي وبالجملة ان العبرة بحال الظن حسبما يقتضيه الدليل المذكور على ما مر تفصيل القول فيه فيحكم به
لقيامه مقام العلم من غير ملاحظة لحال الظان والمستنبط فما كان المكلف قادرا على تحصيل الظن كان ذلك قائما عنده مقام العلم مطلقا كان او متجزيا
وان لم يكن قادرا على ذلك كما هو الحال في الخارج عن القسمين المذكورين فهو خارج عن مؤدى الدليل وكان تكليفه شيئا آخر يورد عليه بانه لو تم ذلك
لدل على حجية الظن الحاصل لغير القادر على ملاحظة جميع الادلة والتمكن عن البحث عن معارضاتها ووجوه دلالاتها حتى العوام القادرين على تحصيل الظن
بجوماله الرجوع الى بعض الروايات وملاحظة ترجمتها لكون الجميع ظنا بالحكم بل قد يكون الظن الحاصل لهؤلاء اقوى من الظنون الحاصلة للمجتهدين لعدم
اتقان الشبهة في اذهانهم والقول بخروج ظن هؤلاء بالاجماع مدفوع بلزوم تخصيص القاعدة العقلية فما دل على عدم حجية الظن المفروض يدل على
عدم جواز التعويل على الوجه المذكور ويفعلان قضية الدليل المذكور هو حجية كل ظن لم يقم الدليل على خلافه فما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به
خارج عن موضوع تلك القاعدة الا انه تخصيصها نظرا الى قيام الدليل عليه والتحقيق في الايراد عليه وجهان احدهما ان قضية العقل بعد انسداد باب
العلم هو حجية اقوى الظنون وقيامه مقام العلم اذ هو الاقرب اليه ولا ريب ان الظن الحاصل لصاحب الملكة القوية الباعثة على الاقتدار على استنباط
جميع المسائل ومعرفة جميع الادلة الشرعية والوصول الى دلالاتها وكيفية استنباط الاحكام منها اقرب الى اصابة الحق والوصول الى الواقع من استنباط من هو دونه
في الملكة بحيث لا يقدر الا على استنباط بعض المسائل ولا يتمكن الا من ادراك بعض الدلائل فاذا دار الامر بين اعتبار القدرة على استنباط جميع الادلة
البحث عن معارضاتها وكيفية دلالاتها كما هو شان المجتهد المطلق او الاكتفاء باستنباط مدارك المسألة الخاصة ولو مع العجز عن ادراك غيرها كما هو
شان المتجزي كان الاول هو الاولى والحاصل انه كما يجب تحصيل اقوى الظنون من حيث المدرك مع اختلاف المدارك في القوة والضعف كذا يجب مراعاة
الاقوى من حيث المدرك فكما يجب عليه البحث عن الادلة لتحصيل المدرك الاقوى كذا يجب عليه السعي في تحصيل القوة القوية حتى يكون مدركا للملكة الاقوى
لكون الظن الحاصل معها اقرب الى مطابقة الواقع من الحاصل من القوة الناقصة والملكة الضعيفة فان قلت لو كان الامر على ما ذكرتم لما اكتفى بالظن الحاصل
من المجتهد المطلق مط بل كان الواجب عليه تحصيل القوة الاتم والملكة الاقوى على حسب الامكان لوضوح اختلاف المجتهدين المطلقين في القوة والملكة مع
ان احدا لم يقل بوجوب ذلك قلت لولا قيام الدليل القاطع على الاكتفاء بظن المجتهد المطلق مط كان مقتضى الدليل المذكور ذلك الا انه لما قام الاجماع على عدم
وجوب تحصيل كمال القوة بعد تحصيل ملكة الاجتهاد المطلق كان ذلك دليلا على عدم وجوب مراعاة الزايد فهو نظير ما اذا دل الدليل القاطع على الاكتفاء في تعد

البحث والنظر

البحث والنظر في الادلة على قدر مخصوص من غير حاجة الى اعتبار ما يزيد عليه ولو مع التمكن من الزيادة فانه لا منافاة فيه لمقتضى الدليل المذكور
اذ اعتبار وجوب تحصيل الاقوى انما هو لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بما دونه واما بعد قيام الدليل عليه فلا قضاء للمتحصل من الدليل المذكور بوجوبه
الظن الحاصل من صاحب الملكة المطلقة بعد تحصيل ما هو الاقوى من المدارك حيث انه الظن الاقرب الى اصابة الواقع فيجب على المكلف تحصيل
الاقوى بعد انسداد سبيل العلم بالحكم ليكون مؤديا للتكليف ظاهرا في حكم العقل عن عهدة التكليف الثابت باليقين لعدم القطع بتحصيل البراءة من دونه
فذلك هو الظن القائم مقام العلم في حكم العقل دون سائر الظنون وكان ذلك هو الاجتهاد الواجب في تحصيل الاحكام ولما دل الدليل القاطع على عدم
وجوب الاجتهاد على الاعيان بل على سبيل الكفاية قضى ذلك بعدم وجوب تحصيل المرتبة المذكورة الا على بعض المكلفين فيرجع الباقون الى ظنه والاخذ
بمقتضى اجتهاده فان قلت ان قضية حكم العقل وجوب تحصيل العلم بالاحكام بالنسبة الى آحاد الانام وبعد انسداد باب العلم يرجع الى الظن بالنسبة
الى كل واحد منهم لاشتراك الجميع في التكليف غاية الامر قيام الدليل من الاجماع والضرورة على جواز الرجوع الى التقليد لغير البالغ الى درجة التجزي
واما المتجزي فما دل الادلة في الاجماع والضرورة على جواز اخذه بالتقليد ولا دليل قاطع سواء على خروجه عن الاشتغال المعلوم بمجرد التقليد مع دوران
امره بين الرجوع الى ظنه والاخذ بتقليد غيره فيما يكون المظنون عنده خلافه هو الاخذ بظنه فان بنائه على التقليد ح اخذ بالوهم وتنزل من الظن الى
ما دونه من غير قيام دليل عليه هو خلاف ما يقتضيه حكم العقل هذا اذا اجتهد في تلك المسألة وحصل له الظن بخلافه واما لو كان ذلك قبل اجتهاده
فلا اقل من احتمال ان يكون المظنون عنده خلاف ذلك بعد اجتهاده فيه وهو ايضا كاف في المقام قلت بعد ما قررت ملاحظة ما بيناه ان الاجتهاد الواجب هو استفراغ
الوسع في معرفة الحكم بعد تحصيل المرتبة المفروضة من الملكة كان ذلك هو الواجب على سبيل الكفاية فمدودار الامر في المكلف بين ان يكون مجتهدا او مقلدا
عالما او متعلما يقضي بوجوب التقليد على كل من لم يبلغ تلك الدرجة نظرا الى عدم انتهاء ظنه الى العلم فلا يندرج في العالم اذ مجرد الظن الغير المنتهي الى العلم
لا يعد علما فيندرج فيما يقابله اعني الجاهل ووظيفته الرجوع الى العالم وليس المقصد بالاخذ المذكور اثبات وجوب التقليد عليه بسد احتمال تواتره
عنده ودوران الحكم في شانه بين الامرين لا وجه لترجيح التقليد على الاخذ بظنه مع اشتراكهما في مخالفة الاصل بل ينبغي ترجيح الاخذ بالظن نظرا الى ما ذكر
وانما المراد ان الملحوظ في المقام اندراجه في موضوع الجاهل المتعين عليه الرجوع الى العالم ومن قام الدليل القاطع على قيام ظنه مقام العلم
المحصل ان وجوب رجوع الجاهل امر معلوم وانما الكلام في المقام في اندراج المتجزي في موضوع الجاهل وبعد ملاحظة الوجه المذكور يتبين اندراجه فيه
قد عرفت ان قضية العقل هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وقضية ترجيح ظن المطلق من جهة القوة انصرافها اليه فيبقى ظن غيره مجهولا
فلا يكون الظان المذكور عالما بما هو الحكم في شانه فلا محيص عن اندراجه في الجاهل وما ذكر من ان الظن اقرب الى العلم متعين عليه الاخذ به حتى يقوم الدليل على الاكتفاء
بغيره انما يفيد في المقام اذا ثبت كونه من اهل الاستنباط اذ بعد وجوب الاستنباط عليه لا وجه لترك الاقوى والاخذ بالاضعف من دون قيام الدليل عليه واما
اذا دار بين الامرين في شانه فذلك مما يحقق اندراجه في الجاهل ومجرد اقربية الظن الى العلم لا يتم في حقه شيئا الا في انه لو كان سبيل العلم بالاحكام
مفتوحا كان الامر ايضا دائرا بين العلم بالاحكام وبين اخذها عن العالم فلا يصح ان يكون شان غير العالم ممن له الاقتدار على تحصيل الظن ان ياخذ
بظنه دون ان يقلد العالم لكون الظن اقرب الى العلم بالنظر الى التقليد بل الواجب في شانه هو التقليد حيث انه احد الوجهين المذكورين من العلم والتعلم
ومنه يظهر الحال في المقام فانه اذا كانت تلك المرتبة من الظن نظرا الى الوجه المذكور قائمة مقام العلم يكون الواجب في شان كل من المكلفين اما تحصيل تلك الدرجة
او الرجوع الى من يكون مستنبطا للحكم على الوجه المذكور فمع عدم حصول الاول للمتجزي يتعين عليه الاخذ بالثاني وايضا لو تعين على كل من المكلفين تحصيل
العلم بالاحكام عن مداركها كان انسداد باب العلم قاضيا بالتنزل الى الظن بالنسبة الى كل واحد منهم واما اذا قلنا بعدم تعين ذلك على كل واحد منهم وكان المقصد
اللازم قيام جماعة بتحصيل العلم بالاحكام بحيث يكتفى بهم في تعليم الباقين ليرجعوا اليهم في اخذ تلك الاحكام لم يقض انسداد باب العلم الا بالرجوع الى
الظن الاقوى مع انفتاح سبيله ولو بالنسبة الى البعض المذكورين دون ما دونه من المراتب ان لم يتمكن الكل من الاخذ بذلك الاقوى فان تمكن بعض
بالكفاية كاف في ذلك وكان وظيفة الباقين الرجوع اليهم فان قلت ان الواجبات الكفائية تتعلق بكل واحد من الاعيان وان كانت تعلقه على سبيل الكفاية
وتعلق الوجوب بكل واحد منهم في الجملة كاف فيما نحن بصدده من الانتقال الى الظن بالنسبة الى من يتمكن منه بعد انسداد سبيل العلم قلت ان جميع المكلفين في
تحصيل العلم بالاحكام بمنزلة شخص واحد فاذا تمكن من تحصيله من يقوم به الكفاية لم ينتقل الامر الى الاكتفاء بالظن وكذا لو تمكنوا من الظن الاقوى
على الوجه المذكور ولم ينتقل الحال في الباقين الى ما دونه لحصول التمكن من الاقوى بالنسبة الى الكل فان الملحوظ بالتكليف الكفائي حال الكل
دون كل واحد من الآحاد ثانيهما انه انما يتم ما ذكر من الدليل لو لم يقم الاجماع على حجية الظن المطلق واما بعد قيام الاجماع على حجية ظنه فلا وجه للحكم بحجية
الظن الحاصل لغيره فان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو الرجوع الى الظن في الجملة والقدر الثابت هو الظن الخاص لقيام الاجماع عليه وليس
يندرج فيما دل على المنع من الاخذ بالظن نعم ان لم يثبت هناك مرجح بين الظنون من حيث المدرك كما انه لا مرجح بينها من حيث المدرك على ادعاء القائل
باصالة حجية الظن لزم الحكم بتساوي الكل من الجهة المذكورة ايضا لانتفاء المرجح ايضا وليس كذلك لما عرفت من كون الاجماع على حجية ظن المطلق مرجحا في المقام
وما قد يتوهم من منع انعقاد الاجماع على حجية ظن المطلق على وجه ينفع في المقام نظرا الى وقوع الخلاف في طرق الاستنباط من الاخذ بطريقة الاجتهاد والاخبار
او الطريقة الوسطى حيث ذهب الى كل من تلك الطرق الثلثة جماعة وفي هؤلاء من يمنع الرجوع الى غيره فلا اجماع على الاخذ بظن خاص منها يكون به يلاقي
في المقام وكون الرجوع الى المطلق في الجملة في مقابلة المتجزي مقطوعا لا يكفي في المقام بعد دوران الامر فيه بين الوجوه المذكورة واختصاص الامر في الوجوه
الى واحد منهم فلا مناص اذن من الرجوع الى الظن ويتم الاستدلال مدفوع بان قيام الاجماع على حجية ظن المطلق مما لا مجال للتأمل فيه جملة ودوران
الامر بين احدى الطرق الثلثة مما لا ينافي انعقاد الاجماع هو هين جدا اذ الاختلاف الواقع في ذلك كالاختلاف الحاصل بين المجتهدين في تعيين الادلة وجميع

عليه ما دل على وجوب التقليد
الى العالم
وجهل الحال مع

احدا من اجل ذلك الرجوع الى غيره نعم ربما وقع في البين خلاف لبعض القاصرين في جواز الرجوع الى علمائنا المجتهدين لشبهات اذا امتنعوا عرضت لهم ولعله
ممن يعتد بشانهم في مقابلتهم او لتلك الاعلام ليكون خلافهم ناقضا للاجماع فان قلت ان ما ذكر لا يجدي فيما نحن فيه من المعرفة بتكليف المتجزي اذ لا اجماع
على جواز رجوعه الى المطلق بل الاشهر خلافه وقيام الاجماع على حجية ظن المطلق في شان نفسه وشان من يقلده من العوام غير مفيد في شانه فلا بد له اذن
من الرجوع الى الظن وتتميم الاحتجاج المذكور بالنسبة اليه والقول بقضاء الاصل بعدم حجية الظن فيقضيه فيما دل على خلافه على المقدار المعلوم مدفوع
بانه كما قضى الاصل الاولي بعدم حجية الظن في شانه فقد قضى ايضا بعدم جواز رجوعه الى التقليد والاخذ بقول الغير فلا وجه لترجيح الثاني بل نقول انه
لا بد من ترجيح الاول نظرا الى الدليل المذكور اذ بعد دوران الامر بين امرين مخالفين للاصل وعدم دليل قطعي على شيء منهما لا بد من البناء على الظن والاخذ
بمقتضاه لكونه الاقرب الى العلم فيتعين البناء عليه بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف فلا وجه للاخذ بالتقليد ايضا لو دار الامر بين تقليد
العالم بالحكم والاخذ بالظن لربما امكن القول بتعادلهما واما لو دار بين الاخذ بالظن وتقليد الظان فلا ريب في تقديم الاول اذ ليس فيه مخالفة
الاصل الا من جهة الاتكال على الظن بخلاف الثاني لمخالفته للاصل من جهتين نظرا الى الاتكال فيه على الظن وعلى فهم الغير فالاتكال على الظن مشترك
بين الوجهين ويزيد الثاني بالاخذ بفهم الغير ودعوى قلت لما انقسم الناس في حكم الشرع الى قسمين عالم بالاحكام ومستنبط لها عن مداركها ومتعلم لها
بقول ذلك العالم كان العلم بالاحكام عن ادلتها مطلوبا من ذلك العالم دون غيره وح فاذا فرض انسداد باب العلم بالنسبة اليه مع القطع ببقاء التكليف قضى
ذلك بالانتقال الى الظن في الجملة وح فان لم يكن هناك ترجيح بين الظنون نقضى ذلك بحجية الجميع لاستحالة الترجيح مع انتفاء المرجح فيكون القضية المهملة
المذكورة بعد ملاحظة ذلك كلية واما اذا قام هناك دليل قطعي على حجية بعضها وقيامه مقام العلم في استنباط الاحكام كان ذلك مرجحا بين الظنون
ولم يكن المستفاد من الدليل المذكور حجية الاسناد الى غيره فينطبق القضية المهملة المستفادة من العقل على ذلك وح نقول انه لما قام الاجماع على قيام الظن
الحاصل بعد تحصيل الملكة التامة والقدرة الكاملة على استنباط الاحكام الشرعية واعمال تلك الملكة على حسب الوسع والطاقة مقام العلم وتنزيله منزلته
قضى ذلك بكون ما دل عليه العقل من قيام الظن في الجملة مقام العلم هو خصوص الظن المفروض اذ لا يستفاد من المهملة المذكورة ما يزيد عليه فيكون وظيفة
العالم بعد انسداد سبيل العلم هو تحصيل الظن المفروض بتحصيل الملكة المفروضة واعمالها في البحث عن الادلة على حسب وسعه ويكون وظيفة المتعلم هو
الرجوع اليه هذا كله في حكم العقل بعد التأمل فيما يقتضيه الدليل المذكور واذا تقرر ذلك تفرع عليه ان يكون وظيفة المتجزي الرجوع الى العالم المذكور دون
ظنه الحاصل عن ملاحظة الادلة فليس المقصود من جعل الاجماع على حجية ظن المطلق مرجحا في المقام الا اثبات كون المرجع حال انسداد باب العلم هو الظن المذكور
وانه القائم مقام العلم من غير ملاحظة لخصوص المتجزي وغيره فعدم قيام الاجماع في خصوص المتجزي على جواز رجوعه الى العالم المفروض لا ينافي ما قررنا
اذ يتفرع على ما ذكرنا ان تكليف المتجزي في حكم العقل هو ما ذكرناه وان لم يتم اجماع على جواز رجوعه الى التقليد والاخذ بقول الغير فان قلت لو كان حكم
العقل بكون المناط في التكليف هو الظن المذكور من جهة ادراكه ان ذلك هو المطلوب في الشريعة والحجة بعد انسداد باب العلم دون غيره لتم ما ذكر من
غير اشكال واما اذا كان حكمه به من جهة عدم قيام دليل عنده على جواز الرجوع الى غير الظن المذكور ويحكم بوجوب الاخذ به من جهة قيام الدليل على حصول
البراءة به دون غيره فلا يتفرع عليه حكم المتجزي اذ كما لم يقم دليل قطعي على رجوعه الى ظنه فليس في رجوعه الى العالم المفروض اخذ باليقين لدوران تكليفه
في بادي الراي بين الامرين فكيف يصح القول بكون تكليفه في حكم العقل هو الرجوع الى الغير قلت لما كان الظن القائم مقام العلم في حكم العقل هو الظن
المفروض لزمه الحكم بوجوب تحصيله في حصول البراءة وان ذلك لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بغيره اذ ح يكون الظن المعتبر في الشريعة هو ذلك دون غيره فاذا
لم يقم دليل على تنزيل غيره من الظنون منزلة العلم لزمه الحكم بعدم قيامه مقامه لما دل من القاعدة على عدم الاكتفاء بالظن فاذا كان الظن المذكور في ظرف
التكليف منزلا منزلة عدمه كان قضية الادلة القطعية الدالة على وجوب رجوع الجاهل الى العالم وجوب رجوع الظان المذكور الى العالم المفروض
فالمقصود مما قررناه هو اندراج الظان المذكور بحكم العقل في عنوان الجاهل لا يقال انه كما قضى العقل بعدم حجية الظن بعد حجية ظنه واندراجه في عنوان الجاهل
كذا يقضي اصالة عدم جواز التقليد باندراجه في العالم لانا نقول انه من الظان ما دل على المنع من التقليد انما هو في شان العالم واما الجاهل فليس
وظيفته الا التقليد اجماعا فاذا شك في اندراج المتجزي تحت العالم او الجاهل كان مشكوك الاندراج تحت ما دل على المنع من التقليد فلا يمكن الاستناد
اليه في المقام على انه لو سلم شمول ما دل على المنع من التقليد لمجهول الحال فانما يدل على المنع بالنسبة اليه من حيث انه مجهول فلا يدل على اندراجه تحت العالم فلا
يعارض ذلك ما دل على اندراج الجاهل فيجب عليه التقليد … بذلك عن الجهالة الملحوظة فيما يستفاد من الاول مضافا الى ما قد يقال انه مع عدم قيام
الدليل على حجية ظنه وجواز عمله به يندرج في عنوان الجاهل بالوجدان اذ المفروض جهله بالحكم فيجب عليه التقليد من غير حاجة الى الاحتجاج عليه بعموم ما دل على
المنع من العمل بالظن ولا يعارضه ح ما دل على المنع من التقليد اذ بعد اندراجه في عنوان الجاهل لا يشمله تلك الادلة قطعا ومما قررنا ظهر اندفاع الوجوه المذكورة
في وجوه الايراد ثالثها ان انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف انما يقضي بجواز العمل بما ظن انه مكلف به في ظاهر الشريعة لا ما ظن انه كذلك بحسب الواقع كما هو ملحوظ
المستدل وتوضيح ذلك انه بعد العلم بوقوع التكاليف انما يجب في حكم العقل الاتيان بما يحصل معه العلم بحصول البراءة في حكم المكلف حسبما قررناه في معرفة
ما كلف به حكما وموضوعا سواء حصل معه العلم بمطابقته للواقع او لا فلا يجب على المكلف مراعاة ما يزيد عليه بعد العلم بما جعله طريقا الى الواقع الا ان يجعل الطريق
اليه خصوص العلم به فالقدر المعتبر في الحكم بالبراءة والامتثال هو ما يعلم معه تفريغ الذمة في حكم الشرع وهو اعم مطلقا من العلم باداء المكلف به بحسب الواقع فيحصل
الاول مع تعين المكلف لمراعاة الثاني بخلاف العكس ولذا لو لم يقرر المكلف طريقا الى الواقع او قرر ما لم يصل الينا وكان سبيل العلم بالواقع مفتوحا لتعين
مراعاة ذلك لعدم العلم بحصول البراءة والخروج عن عهدة التكليف الا به بل لجاز مراعاته مع العلم بالطريق المقرر ايضا اذا لم يكن هناك مانع اخر وح فلو
اذا انسد سبيل العلم بما جعله المكلف طريقا الى معرفة ما كلف به وانسد ايضا سبيل العلم بالواقع مع القطع ببقاء التكليف تعين تحصيل الظن بما هو مكلف

به في ظ الشريعة

به في ظاهر الشريعة ومراعاة ما يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة في حكم المكلف لقيام الظن بذلك ح مقام العلم به في حكم الشارع والعقل حسبما مر … الاتيان
اليه ولا يجب الاكتفاء بمجرد ما يظن معه باداء الواقع اذ لا ملازمة بينه وبين الاول وليس ذلك اخص مطلقا من مراعاة ما يظن معه بتفريغ الذمة كما ان العلم به
اخص مطلقا من العلم بذلك حسبما مر بل النسبة بينهما عموم من وجه لظهور انه قد يحصل الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع عدم حصول الظن باداء
الواقع وقد يكون بالعكس فيما اذا شك في كون ذلك مبرئا في حكم الشرع او ظن خلافه والمعتبر في المقام بمقتضى حكم العقل كما عرفت هو الاول وح
فلا يتم الاحتجاج اذ مجرد ظن المتجزي بالحكم مع الشك في كونه مكلفا شرعا بالعمل بظنه او رجوعه الى ظن المجتهد المطلق لا يكفي في الحكم بحجيته ووجوب
الاعتماد عليه في حكم الشرع نعم لو اقيم دليل ظني على حجيته … الاكتفاء به في الشريعة امكن الاستناد الى الوجه المذكور وهو غير ماخوذ فيما ذكره المستدل
رابعها ان الاحتجاج المذكور انما يتم اذا قام دليل قطعي على عدم وجوب الاحتياط على مثله اذ مع احتمال وجوب الاحتياط عليه يتعين ذلك بالنسبة اليه
اذ هو ايضا نحو من العمل بالعلم اذ المقصود في المقام تحصيل اليقين بالفراغ الحاصل بذلك وهو ح بل الظ خلافه اذ اقصى ما يستفاد مما دل على عدم وجوبه
عدمه في اصل الشريعة وعدم وجوبه على المجتهد المطلق ومن يقلده واما عدم وجوبه في الصورة المفروضة فلا كما هو الحال بالنسبة الى غير البالغ درجة الاجتهاد
اذا تعذر عليه الرجوع الى المجتهد فان القول بوجوب الاحتياط عليه ح اذا امكن من تحصيله هو الموافق للقواعد بل لا يبعد البناء عليه وح فلا يتم الحكم
بانتقاله الى الظن بعد انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف فان قلت انما يتم ما ذكر فيما يمكن فيه الاحتياط واما فيما لا يمكن مراعاته فلا يتم ذلك وح فيمكن اتمام
الدليل بالنسبة اليه فيتم اثبات المدعى ح بعدم القول بالفصل قلت نفي الاجماع على عدم القول بالفصل غير معلوم غاية الامر عدم قائل به في الكتب المعروفة
ومجرد ذلك لا يعد اجماعا سيما في المقام فغاية الامر ح هو جواز الاعتماد على ظنه في بعض الفروض النادرة مما لا يمكن فيه مراعاة الاحتياط بشيء من وجوه المكلف
الضرورة واين ذلك من المدعى ثالثها ان … ما دل على المنع من التقليد والاخذ بقول الغير من العقل والنقل غاية الامر جوازه في شان غير القادر على الاستنباط
لمكان الضرورة وقيام الاجماع عليه فيبقى غيره مندرجا تحت ادلة المنع ويمكن الايراد عليه بوجوه احدها ان العمل بالظن على خلاف الاصل ايضا خرج عنه ظن
المجتهد المطلق لقضاء الاضطرار به وقيام الاجماع عليه فيبقى غيره مندرجا تحت قاعدة المنع واجيب عنه بان رجوعه الى الظن مما لا كلام فيه اذ بعد انسداد باب
العلم لا يجوز للمتجزي البناء على ترك العمل فلا بد له من الرجوع الى الظن الحاصل من الاجتهاد او الحاصل من التقليد فلا يكون منهيا عن اتباع الظن على الاطلاق
بخلاف التقليد ورد ذلك بانه ضعيف في الغاية اذ غاية ما يحصل للمتجزي العلم بكونه مكلفا بالعمل بغير العلم واما انه التقليد او الاجتهاد فغير معلوم عنده ولا
دليل على التعيين فعلى هذا يجب عليه العمل باحد الامرين دون الاخر من دون علم بالتعيين فهو من باب اشتباه الحرام بالحلال كالزوجة المشتبهة بالاجنبية فيجب
الاجتناب عنهما ولو لم يكن هناك بد من الاقدام على احدهما تخير واين هو من لزوم الرجوع الى الاجتهاد كما هو المدعى ويمكن ان يقال ان مقصود المجيب ان هناك
عموما قاضيا بالمنع عن العمل بالظن وادلة قاضية بالمنع من خصوص الظن الحاصل من التقليد فتلك العمومات مخصصة قطعا اذ لا مناص له من الاخذ باحد
الظنين بخلاف ما دل على المنع من خصوص التقليد اذ لا دليل على الخروج من مقتضاه فبعد تعين الرجوع الى الظن لا بد من الاخذ بالظن الحاصل من
غير التقليد للادلة الدالة على المنع من التقليد من غير باعث للخروج عنها نعم يمكن الايراد عليه بان الرجوع الى التقليد ليس اخذا بالظن حتى يكون بين
ما دل على المنع من الرجوع الى الظن وما دل على المنع من الاخذ بالتقليد عموم مطلق ليكون عدم المناص من الرجوع الى احد الظنين موجبا للخروج عن
مقتضى تلك الادلة دون هذه بل هو نوع اخر من الاخذ بغير العلم قد دل الدليل على المنع منه فبعد عدم المناص من الاخذ باحد الوجهين يدور الامر بين
تخصيص كل من الدليلين ولا دليل على الترجيح فيجب … او التخيير في البناء ولا يمكن دفعه تارة بان الترجيح ح في تخصيص ما دل على المنع من العمل بالظن
اذ بعد كون السبيل الى الواقع اولا هو العلم يكون الاقرب اليه هو الظن فبعد دوران الامر بين الرجوع الى الاقرب اليه والابعد من غير قيام دليل على التعيين
يتعين الاخذ بالاقرب وفيه انه انما يتم اذا جعلنا الواجب اولا هو الاخذ بما يعلم معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع سواء حصل معه العلم بالواقع او لا كما هو
الاظهر … تفصيل القول فيه فلا يتم ذلك اذ لو ظن بكونه مكلفا شرعا بالرجوع الى التقليد لزم اتباعه مع الشك في كونه مكلفا بالاخذ بالظن او التقليد
لا يصح له الحكم بالرجوع بوجوب الرجوع الى شيء منهما لتساويهما بالنسبة الى الحكم بتفريغ الذمة في حكم الشرع كما هو قضية الشك فاقصى الامر مع تساويهما
في الاخذ باحد الوجهين ان يحكم بالتخيير ومجرد افضاء احد الوجهين غالبا بالواقع لا يقضي بحصول الظن بالبراءة في حكم الشرع اذ لا ملازمة بين الامرين
حسبما مر بيانه نعم لو قام دليل ظني على كونه مكلفا بالاجتهاد تعين الاخذ به وليس في الاحتجاج المذكور ما يفيد ذلك وتارة بان التقليد ايضا اتكال على الظن وان لم يكن
حصول الظن للمقلد نظرا الى حكمه بحجية الظن الحاصل للمجتهد بالنسبة اليه فما دل على عدم حجية الظن وعدم جواز الاتكال عليه يفيد عدم جواز الاستناد
اليه مطلقا سواء كان المستند اليه هو الظان او غيره بل ربما كان الثاني اولى بالمنع فلا بد من التزام التخصيص فيما دل على عدم الاعتماد بالظن فيلزم … المذكور
وسع الغض عنه وحاصله ان في تقليد المجتهد جهتان للمنع نظرا الى الاتكال فيه على الظن والى الغير ففيه استناد الى التقليد والى الظن بخلاف العمل بالظن نعم لو كان
من يقلده عالما بالحكم كان المانع هناك مجرد التقليد فربما كان ذلك رجوعه الى الظن الا انه لا يكون ذلك الا في نادر من الاحكام … بانه لا
كلام في حجية ظن المجتهد المطلق انما الكلام في حجية ظنه بالنسبة الى المتجزي وهو المراد من تقليده له فليس هناك امران مخالفان للاصل وبعبارة اخرى ان ظن
المجتهد المطلق منزل منزلة العلم قطعا فليس في المقام الا اثبات جواز التعويل على علم الغير وما بمنزلته وفيه ان ما دل على حجية ظن المجتهد انما افاد حجيته بالنسبة
الى نفسه ومن يقلده من العوام دون المتجزي ولا دليل على تنزيله منزلة العلم مطلقا فما يدل على عدم جواز الاتكال على الظن يدل على المنع منه وكون ذلك بالنسبة الى المقلد
لا ينافي تعلقا بحيثية وحصول جهتين خاصيتين بالمنع بخلاف الاخذ بالظن ثم ثانيها انه ليس فيما دل على المنع من التقليد ما يشمل تقليد المجتهد مع كمال ثقته
وامانته وورعه وعلمه وكونه عارفا بالحقيقة حاكيا لقول الامام بحسب ظنه غاية الامر عدم قيام دليل على جواز اتباع المتجزي على ذلك فلا يمكن الحكم بتحريمه
بمجرد ذلك وح فالدليل على المنع منه هو الدليل على المنع من الاخذ بالظن مع اختصاص الظن بظواهر اخر فليس على المنع من التقليد دليل خاص يلزم الخروج

عن مقتضاها لو قلنا بوجوب الرجوع اليه بخلاف ما لو قلنا برجوعه الى الظن ليتم ما ذكر في الاحتجاج ومن نظيره يظهر ضعف آخر ما ذكر في الايراد المتقدم ثالثها
ان المتخلص من الادلة الدالة عليه والملحوظ في المقام ان المتجزي بعد تحصيل الظن بالحكم هل هو داخل في عنوان الجاهل او العالم فان اندراجه فيما دل على المنع
من التقليد غير ظاهر بل الظاهر خلافه لان الادلة الدالة على المنع من العمل بالظن على عدم الاعتداد بظنه فيندرج في الجاهل ويشمله ما دل على وجوب رجوعه الى
العالم حسبما مرت الاشارة اليه الرابع ان الادلة الدالة على حجية الظنون الخاصة من الروايات الدالة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة والاخذ بالاخبار المأثورة
عن الائمة عليهم السلام بتوسط من يعتمد عليه من النقلة وغيرها يعم المطلق والمتجزي ولا دليل على اختصاصها بالمطلق بل الظاهر منها كون الاخذ بها وظيفة لكل قادر على استنباط
الحكم منها ومن هنا نشأ توهم كون الاجتهاد واجبا عينيا ولولا قيام العسر والحرج العظيم واختلال نظام المعاش الباعث على اختلال امور المعاد مضافا الى غير ذلك
من الادلة الدالة على جواز التقليد لكان القول بوجوبه العيني متجها نظرا الى ما ذكر والحاصل ان مرتبة الاجتهاد متقدمة على مرتبة التقليد ولولا قيام ما دل
من الادلة على جواز التقليد لقلنا بوجوب الاجتهاد على الاعيان وح نقول ان غاية ما ثبت من الادلة جواز التقليد بالنسبة الى غير المتمكن من الاستدلال واما القادر
عليه على نحو المجتهد المطلق فلا دليل على جواز التقليد بالنسبة اليه وح فيتعين عليه الرجوع الى الكتاب والسنة وسائر الادلة المقررة ويرد عليه ان قصارى ما يفيده
تلك الادلة هو الظن بشمول الحكم للمتجزي ومن المقرر ان الظن من حيث هو لا حجية فيه فالعبرة في المقام بالدليل القاطع القائم على حجية الظن وليس الا الاجماع
او الضرورة وهما لا يفيدان ما يزيد على حجية ظن المطلق اذ لا اجماع ولا ضرورة بالنسبة الى غيره ولو قلنا باصالة حجية الظن مطلقا وقيامه مقامه
بنفسه حجة على المطلق من غير حاجة الى ملاحظة تلك الادلة نعم لو قلنا بقيام الظن مقام العلم بتفريغ الذمة مقام العلم بحسب ما مر بيانه صح الاحتجاج بان تلك القاعدة
هنا على فرض ثبوتها غير ظاهر لابتنائها على مقدمات لا يمكن اثبات غير واحدة منها في المقام كما ظهر الحال فيما قدمناه الخامس ان جواز التقليد في الاحكام مشروط
بعدم كون المكلف مجتهدا فيها ضرورة عدم جواز تقليد المجتهد لغيره وح فان قام دليل على عدم جواز رجوعه الى ظنه وعدم تحقق الاجتهاد في شأنه فلا كلام
واما مع عدم قيامه كما هو الواقع فلا وجه لرجوعه الى التقليد اذ لو كان امرا مترتبا بان يكون التكليف باحدهما متوقفا على انتفاء الآخر لم يصح الاخذ بالثاني
مع عدم قيام الدليل على انتفاء الاول وهذا الوجه بظاهره في غاية الوهن اذ من البين ان الوجه المذكور على فرض صحته انما يفيد عدم جواز الحكم بالرجوع
الى التقليد قبل قيام الدليل عليه لا تعين الرجوع الى الاجتهاد كما هو المدعى فلا يكفي في المقام اثبات جواز رجوعه الى ظنه قبل اثبات اجتهاده نظرا الى قضاء
صحة تقليده على انتفاء اجتهاده وترتب الامرين وتقدم الرجوع الى الاجتهاد على الاخذ بالتقليد لكون قضية الاصل هو الرجوع الى الاجتهاد حتى يتبين
المخرج عنه لكان ذلك مقلوبا عليه فان صحة اجتهاده في المسئلة وجواز رجوعه الى ظنه مشروط بان لا يكون وظيفته التقليد ضرورة انه ليس الرجوع الى الادلة
من وظيفة المقلد الى آخر ما ذكر بمجرد اشتراط جواز تقليده على انتفاء اجتهاده لا يفيد تقدم الآخر بحسب التكليف على الوجه المذكور كيف ومن البين ان
وجود كل من الضدين يتوقف على انتفاء الآخر ومع ذلك فلا ترتب بينهما كذلك والا لزم حصوله من الجانبين وهو غير معقول السادس جريان الطريقة في اعصار
الائمة عليهم السلام وما قاربها بالرجوع الى الروايات الواردة عن الائمة عليهم السلام ومعلوم بعد ملاحظة كتب الرجال عدم اطلاع الجميع على جميع روايات الباب بنقل عن غيرها
بل ربما كان عند واحد منهم اصل او اصلان او اصول عديدة متعلقة ببعض مباحث الفقه كالطهارة والصلوة والصوم ونحوها مع انهم كانوا يبنون
على الاخذ بها والعمل بمقتضاها من غير استنكار منهم لذلك فكان اجماعا منهم كاشفا عن تقرير ائمتهم عليهم السلام لهم بل العلم العادي على اطلاعهم على ذلك ويرد
عليه اولا بالنقض لقضاء ذلك بجواز الاخذ بما عثر عليه من الروايات من غير ان يجب البحث عما يعارضها او يؤيدها وملاحظة الترجيح بينها ولا قائل به
وثانيا بالحل وذلك لظهور الفرق بين اعصار الائمة عليهم السلام وما قاربها وهذه الاعصار وما ضاهاها لكون الامام عليه السلام بالنسبة الى كثير من اهل تلك الاعصار كالمجتهد
بالنسبة الى عوامنا فكما انه يأخذ العامي بقول المجتهد عند سماعه منه او نقله اليه بتوسط الثقات من غير حاجة الى تحصيل ملكة الاجتهاد فكذا الحال بالنسبة الى
كثير من الموجودين في تلك الاعصار في جملة من الاحكام وليس ذلك من التجزي في الاجتهاد في شيء كيف ولا خلاف في جواز العمل بما يأخذه المكلف عن الامام عليه السلام
وان كان حكما واحدا او احكاما عديدة فلو كان ذلك من التجزي في الاجتهاد لما كان محلا للخلاف فظهر ان استنباط الاحكام على النحو المذكور خارج عما هو
محل الكلام فلا حجة فيه على ما هو مورد النزاع في المقام السابع ظواهر عدة من الاخبار منها مشهورة ابي خديجة المروية في الفقيه وغيره وقد ادعى اشتهارها بين
الاصحاب واتفاقهم على العمل بمضمونها فينجبر بذلك ضعفها وفيها انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا
اليه وورود الرواية في القضاء لا يمنع من دلالتها على المدعى للاتفاق على عدم الفرق بين القضاء والافتاء وقد يناقش فيه بان المذكور في الرواية خصوص العلم
ولا شك في جواز عمل المتجزي بما علمه وانما الكلام في الظن الحاصل له ولا دلالة في الرواية على جواز اخذه به وحمل العلم على الاعم من الظن وان كان ممكنا لشيوعه
في الاستعمالات سيما في الشرعيات الا انه مجاز لا يصار اليه الا بدليل ومجرد الاحتمال غير كاف في مقام الاستدلال وحمل قوله عرفوا احكامنا في مقبولة عمر بن حنظلة
على الاعم من الظن نظرا الى الاجماع على عدم اعتبار خصوص العلم في الاخذ بقول المطلق لا يكون دليلا على حمل العلم هنا ايضا على ذلك لامكان الفرق بين المقامين
وقد يجاب عنه بقيام الاجماع على اعتبار الاجتهاد في القاضي فان كان ما يظنه ذلك العالم بالبعض حجة ثبت المقصود والا لم يكن مجتهدا فيلزم الحكم بصحة قضاء
من لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو كما عرفت خلاف الاجماع فتأمل ومنها مكاتبة اسحق بن يعقوب الى الحجة عليه السلام وفيها واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى
رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله فان ظاهر اطلاقها يعم القضاء والافتاء ويتناول ما لو كانوا قادرين على استنباط جميع الاحكام اولا وقد يناقش
فيه بان امرهم عليه السلام بالرجوع اليهم في الحوادث الواقعة شاهد على كون المرجوع اليهم عالمين او قادرين على استنباط الجميع اذ لا يمكن ارجاعهم الى غير القادر على الكل
ولا يكون ذلك في شأن المتجزي وقد يدفع ذلك بان غاية الامر اعتبار قدرة الكل على استنباط الكل ولا يلزم من ذلك اقتدار كل من الآحاد على الكل فلا ينطبق على
المدعى فتأمل ومنها مكاتبة ابن ماجيلويه واخيه الى ابي الحسن الثالث المروية في الكافي حيث سألاه عمن يأخذان معالم دينهما فكتب عليه السلام اليهما فاعتمدا في دينكما على كل
مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما ومنها ما في تفسير الامام عليه السلام فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه

فللعوام ان يقلدوه فان ظاهر اطلاقها يعم المتجزي في الجملة بناء على شمول لفظ الفقيه لمن قدر على استنباط جملة وافية من الاحكام وعرفها عن الادلة وان
عجز عن الباقي وفيه تأمل ويمكن الايراد على الاستناد الى تلك الاخبار بان اقصى ما يستفاد من اطلاقها على فرض دلالتها الظن بجريان الحكم في المتجزي
ومن المقرر عدم جواز الاستناد الى الظن من حيث هو فلا يصح اثبات التجزي عليها نعم لو قام دليل على حجية الظن الحاصل من الاخبار مطلقا تم الاستدلال
الا انه محل المنع لعدم قيام الاجماع عليه كذلك كيف ولو سلم ذلك لكان بنفسه حجة مستقلة على جواز التجزي من غير حاجة الى ضمها الى ذلك حجة القول بالمنع
من التجزي وجوه احدها اصالة المنع من العمل بالظن الثابتة من العقل والعمومات الناهية عن الاخذ به كتابا وسنة خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع
فيبقى غيره تحت الاصل اذ لم يقم دليل قطعي على حجية ظن المتجزي كما قام على حجية ظن المجتهد المطلق وفيه ان الاصل كما قضى بالمنع من العمل بالظن كذا قضى بالمنع
من التقليد بل هو اولى بالترجيح لكونه كاشفا عن الواقع على سبيل الرجحان بخلاف التقليد اذ لا يدور مداره ذلك سيما فيما اذا قضى الظن الحاصل للمتجزي
بخلافه ويمكن دفعه بما مرت الاشارة اليه من ان ما دل على عدم جواز رجوعه الى ظنه لما قضى بعدم حجيته في شأنه كان الظن الحاصل له كعدمه فيندرج
في عنوان الجاهل فلا يندرج فيما دل على المنع من التقليد والقول بقضاء ما دل على المنع من التقليد ايضا باندراجه في العالم لانتفاء الواسطة بين الامرين
مدفوع بان ما دل على المنع من التقليد لا يفيد جواز عمله بالظن اذ اقصى الامر قضاء الاطلاقين بعدم جواز عمله بشيء منهما لكن بعد دلالة اطلاق الاول على
عدم جواز عمله بالظن يتعين عليه الاخذ بالتقليد لاندراجه بذلك في عنوان الجاهل حسبما ذكرنا لا يقال انه بعد قضاء الاطلاقين بعدم جواز عمله بكل
من الظن والتقليد وقضاء الاجماع بكون وظيفته في الشرع الاخذ باحد الوجهين لا بد من ملاحظة الترجيح بين الامرين والتخيير فلا يصح الحكم بتحكيم
الاول نظرا الى ما ذكر ونقول في ذلك انما يتم لو لم يكن هناك دليل على وجوب رجوعه الى التقليد اما اذا افاد ما دل على عدم جواز عمله بالظن اندراجه
في الجاهل ولم يفد ما دل على المنع من التقليد سوى منعه من الرجوع الى الغير كان الاول حاكما على الاخير بملاحظة ما دل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم
لوجوب تقديم الخاص على العام فليس الحكم بوجوب التقليد عليه الا بملاحظة ذلك لا بمجرد تحكيم الاطلاق الاول على الاخير بالمجازية لا لان الاطلاقين
على ما ذكر انما يكون قضية ما دل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم ولزوم التقليد فلا يبقى تردد بين الاخذ باحد الاطلاقين ليرجع الى التخيير وغيره فان
قيل ان ذلك مقلوب على المستدل لان الاجماع على حجية الظن على من ليس شأنه التقليد فاذا دل الاطلاق الثاني على عدم جواز التقليد في شأن المتجزي
اخذا بما يقتضيه الاجماع من وجوب رجوعه الى الظن لكونه حجة في شأن غير المقلد والحاصل انه كما قضى ما دل على المنع من العمل بالظن باندراجه في الجاهل
فيدل ما دل على وجوب التقليد في شأن الجاهل على وجوبه في شأنه كذا قضية ما دل على حجية الظن في شأن غير المقلد هو وجوب اخذه بالظن قلت لولا اقتضاء
الاطلاق الاول بنفسه على اندراجه في الجاهل وعدم اقتضاء الثاني كذلك اندراجه في المجتهد صح ما ذكر نظرا الى قضاء الاطلاق الاول بعدم اندراجه في
المجتهد فيلزم اندراجه في المقلد للاجماع على لزوم التقليد في شأن غير المجتهد وقضاء الاطلاق الثاني بمنعه من التقليد فيرجع الى الظن لقيام الاجماع ايضا
على حجية الظن بالنسبة الى غير المقلد اعني المجتهد فلا وجه لتحكيم احد الاطلاقين على الآخر من غير قيام دليل عليه اما بعد ملاحظة اندراجه في الجاهل بنفس
ملاحظة الاطلاق الاول وعدم دلالة الثاني على اندراجه في العالم لم يكن قضية الاطلاقين المذكورين عدم جواز اخذ الجاهل المفروض بالظن ولا
التقليد وح فلا ريب في لزوم ترك الاطلاق الثاني للدليل الخاص القاضي بوجوب تقليد الجاهل فتأمل ثانيها انه قد قام الدليل القاطع على عدم العبرة
بالظن من حيث انه ظن وانما يصح الاعتماد عليه بعد قيام القاطع على الاعتداد به وانتهائه بذلك الى اليقين حيث لم يقم دليل قاطع على حجية ظن المتجزي
في المقام كما عرفت من ملاحظة ادلتهم لم يصح له الاعتداد بظنه فيكون جاهلا بتكليفه فيما حصل له ظن بالحكم من المسائل التي اجتهد فيها ومع اندراجه
في الجاهل يتعين عليه الرجوع الى المجتهد في استعلام الاحكام الشرعية لما دل من الادلة على وجوب رجوع الجاهل الى المجتهد فينتظم قياس هذه صورته
المتجزي جاهل بتكاليفه المتعلقة به في الشريعة وكل جاهل يجب عليه الرجوع الى العالم اما الصغرى فلما قررناه واما الكبرى فللادلة الدالة عليه
المقررة في محله وقد يناقش فيه بعدم ظهور شمول ما دل على وجوب التقليد للمقام لعدم شمول الاجماع للمقام نظرا الى شياع الخلاف فيه بل ذهاب الاكثر الى
خلافه واما غير ذلك من الادلة الدالة عليه لو قلنا بالشمول لها لذلك فهي ايضا ظواهر لا تفيد القطع وقد يذب عنه بان وقوع الخلاف في المقام انما هو
من جهة البناء على حجية ظنه واما مع البناء على عدم الاعتماد به وعدم حجيته فلا ريب في وجوب تقليده ثالثها الاستصحاب فانه قبل البلوغ الى درجة التجزي
كان مكلفا بالتقليد فيجب عليه بعد التجزي التقليد الى ان يثبت خلافه ببلوغه الى درجة المطلق ان حصل له ذلك والقول بعدم حجيته فيمن بلغ درجة التجزي
اول بلوغه او قبله فلا يتم به المدعى مدفوع بامكان تتميم المقصود بعدم القول بالفصل وفيه ان جواز احتجاج المتجزي بالاصل المذكور اول الكلام
اذ لا فرق بين اجراء الاستصحاب في المقام او في المسائل الفقهية مما يجري فيه ذلك فلا يصح استناده الى ذلك الا بعد اثبات كونه حجة في شأنه ومعه يتم
المدعى ولا حاجة الى الاستناد الى الاستصحاب على انه منقوض بما اذا بلغ درجة الاجتهاد المطلق ثم صار متجزيا فان قضية الاستصحاب بقاؤه على العمل بظنه
رابعها ظاهر مقبولة عمر بن حنظلة المروية عن الصادق عليه السلام انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني
قد جعلته عليكم حاكما فان الجمع المضاف حقيقة في العموم فان لم يكن المراد به الاستغراق الحقيقي فلا اقل من حمله على العرفي بان يعرف جملة وافية من الاحكام
بحيث يعد معه عارفا بالاحكام وقد يناقش فيه بان الظاهر كون الاضافة فيه جنسية بقرينة ما تقدم من المفرد المضاف في الجنسية والجمع بينه
وبين رواية ابي خديجة المتقدمة ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يفيده الرواية اعتبار الاطلاق في نصبه للقضاء والرجوع اليه في الحكومات واين
ذلك من الرجوع اليه في الفتيا بل حجية ظنه بالنسبة الى نفسه كما هو المدعى ودعوى الملازمة بين الامور المذكورة ممنوعة فلا يثبت بها المدعى ولو
سلم ذلك فليس في الروايات دلالة على اعتبار الظن سواء تعلق بالكل او بالبعض اذ المفروض فيها هو العلم الظاهر في اليقين الا ان يقال انه اذا اعتبر الاطلاق
في نصبه للقضاء في صورة تحصيل العلم بالاحكام فاعتباره عند تحصيل الظن بالاولى ولو سلم حمله على الاعم من الظن فقضية ما في الروايات الدالة على اعتبار

ظن المجتهد المطلق واما ظن المتجزي فلا دلالة لتركها على انتفائه ولا امده خامسها ان القول بجواز رجوع المتجزي الى ظنه يستلزم الدور وقد يقرر ذلك بوجوه
منها ما قرره الفاضل الجواد من ان صحة اجتهاد المتجزي في مسائل الفروع متوقفة على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وصحة اجتهاده في مسئلة التجزي موقوفة
على صحة اجتهاد المتجزي مط لكونها من جزئيات تلك المسئلة حيث انها مسئلة اجتهادية فالموقوف عليه في الثاني وان لم يكن خصوص المتوقف في الاول لكنه
اعم منه بحيث يندرج ذلك فيه واندراج الخاص تحت العام الاصولي وهو كاف في لزوم الدور واورد عليه بمنع كون صحة اجتهاده في مسائل الفروع متوقفة
على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وانما يتوقف على صحتها نفسها ومع الغض عنه فالتوقف فرع التغاير وظ ان صحة اجتهاده في المسائل الفرعية هي عين
صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد قلت ان اريد بتوقف صحة اجتهاده في مسائل الفروع على صحة اجتهاده في جواز التجزي ان مطابقة اجتهاده في الواقع يتوقف على
ذلك فهو واضح الفساد اذ لا يعقل توقف بينهما وان اريد به جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز التجزي المسائل يتوقف على جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز
التجزي فيلزم ايض ذلك وانما يتوقف على جواز التجزي نفسه كما ان جواز عمله بما اجتهد من جواز التجزي يتوقف على ذلك ايض فغاية الامر ان لا يكون عالما
بالجواز فلا يعقل الدور على شيء من التقريرين المذكورين ويمكن ان يقال ان المراد بذلك ان حكم المتجزي بجواز اجتهاده في المسائل الفقهية وجواز عمله به حكم
يتوقف على حكمه بصحة اجتهاده في جواز التجزي وح فالتوقف ظ لا اشكال فيه لوضوح ان حكمه بجواز عمله في كل مسئلة اجتهد فيها بالظن المتعلق فيها
مبني على ثبوت كلية الكبرى الواقعة في استدلاله على جواز عمله بظنه في تلك المسئلة كما ان المجتهد المطلق يتوقف حكمه بجواز عمله بظنه في خصوص المسائل
على ان كل ما يظنه المجتهد المطلق مط او عن الادلة الخاصة حجة في شانه لينتظم له قياس بهذه الصورة هذا الظن مما حصل للمجتهد المطلق وكل ظن حصل
للمجتهد المطلق فهو حجة في حقه لينتج ان ظنه المتعلق بكل من المسائل الخاصة حجة في حقه فان نظيره ذلك جار في حق المتجزي وبيانه لكلية الكبرى هو ثابت
للمتجزي فانكار التوقف مما لا وجه له ودعوى اتحاد الامرين غير معقول ايض وتوقف حكمه بصحة اجتهاده في جواز التجزي على حكمه بحجية ظن المتجزي مط ظ ايض
اذ ذلك ايض مسئلة ظنية على نحو سائر المسائل الفقهية فيتوقف علمه بحجية ظنه فيها على علمه بتلك الكلية الواقعة كبرى القياس الدال على حجية ظنه به وقد
يورد عليه بان الحكم بقبول الاجتهاد للتجزي من المسائل الاصولية فيتوقف جواز الاجتهاد في الفروع على جواز الاجتهاد في تلك المسئلة الاصولية ولا يتوقف
جواز الاجتهاد في تلك المسئلة على جواز التجزي في الاجتهاد مط بل على جواز التجزي في المسائل الاصولية وهو خارج عن محل الكلام بل لا خلاف في جوازه
على ما قيل فلا دور وايض لا ملازمة بين التجزي في مسائل الفروع والتجزي في الاصول فقد لا يكون متجزيا في الاصول بان يكون قادرا على استنباط جميع
مسائل لعدم ادلتها فلا يتوقف العلم بالتجزي في الاجتهاد على العلم بالتجزي اصلا كيف ولو تم ما ذكر لجرى ذلك بعينه في شان المطلق اذ جواز
اجتهاده في مسائل الفقهية يتوقف على جواز اجتهاده في جواز الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل لكون المسئلة ايض
كغيرها من المسائل والجواب في المقامين امر واحد وهو ما ذكر من الفرق بين مسائل الاصول والفروع ويدفعه انه لا فرق بين حجية ظن المتجزي في الفروع و
الاصول كيف والمسئلة جارية فيما يجري فيه التكليف بالتقليد ومن البين ثبوته في مسائل اصول الفقه في الجملة مما يتوقف عليه عمل العوام اذ ما دل على الاخذ
بالتقليد في الفروع دل عليه في الاصول ايض كما سنفصل القول فيه في محله انش وما ذكر من امكان كونه مجتهدا مطلقا في الاصول فيخرج عن محل البحث مدفوع
بانه لا فائدة في فرض كونه مط في استنباط الاصول اذ الكلام في المقام ان المتجزي في مسائل الفروع هل يعتد بظنه شرعا اولا سواء تعلق ذلك الظن بالفروع
او الاصول وسواء كان مط في الاصول اولا بل يجري ذلك في ساير العلوم المرتبطة بالفروع الاترى انه لو كان متجزيا في الفقه كان جواز استناده في نمط القيعد
مثلا الى ظنه مبنيا على هذه المسئلة ولو تجزى القول بحجية ظن المتجزي نظرا الى كونه لغويا غير متجز بحسبه كيف ولو كان
كذلك لجرى في المقلد اذا كان لغويا والظ انهم لا يقولون به وبالجملة ان البلوغ الى درجة الاجتهاد المطلق فرض بحجية ظنه في المسائل الفقهية وما يرتبط
بها من مقدماتها الاستنباطية سواء كانت اصولية ولغوية وغيرهما ولا حجية في شيء من ذلك لظن المقلد في المسائل الشرعية واما المتجزي فيهما فكذا
المذكور جار فيه بعينه من غير فرق في ذلك بين كونه مط في ساير العلوم او متجزيا فيها ايض وما ذكر من جريان الايراد في المجتهد المطلق بين الفساد اذ لا قيام
الاجماع على حجية ظنه وقد عرفت فساد المناقشة في ثبوت الاجماع ولو سلم ذلك نقضنا العقل به بعد انسداد سبيل العلم كاف في الحكم بحجيته ولا يجري ذلك
في المتجزي كما عرفت نعم يمكن دفع الدور على التقرير المذكور باختلاف طرفيه نظرا الى ان حكمه بحجية ظن المتجزي مط غير حكمه بحجية الظن الحاصل للمستنبط
المفروض في كل مسئلة خصوص من المسائل الفقهية مما اجتهد فيها كيف ويقع الكلية المذكورة كبرى في القياس الدال عليه فكيف يتحد معه ليلزم الدور حسبما ذكر في
الايراد ومنها ان يقال ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية وجواز عمله به متوقفة على صحة اجتهاده في ان الاجتهاد يتجزى وصحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد
وجواز عمله بظنه اعني صحة اجتهاده في المسائل الفقهية ضرورة ان صحة كل حكم يتوقف على وقوع المحكوم به بحسب الواقع ودفعه ظ لاختلاف معنى
الصحة في المقامين فان صحة الاجتهاد في المسائل بمعنى جواز عمله على وفق اجتهاده وان لم يكن مطابقا للواقع وصحة الحكم المتوقف على وقوع المحكوم
به بمعنى مطابقته للواقع وان لم يتعلق التكليف على حسبه ومنها انه قد تقرر ان شيئا من الظنون لا يكون حجة الا بعد انتهائه الى اليقين فلا يجوز الاعتماد
على الظن من حيث انه ظن فح نقول ان علم المتجزي بجواز عمله بظنه في مسئلة التجزي وبالدليل الظني الدال على حجية ظن المتجزي يتوقف على علمه بقبول
الاجتهاد للتجزي اعني حجية كل ظن للمتجزي اذ المفروض ان المسئلة المفروضة من المسائل الظنية وعلمه بحجية كل ظن للمتجزي متوقف على علمه بجواز عمله
بالدليل الظني الدال عليه اذ المفروض توقف ثبوته على ذلك وعدم قيام دليل قطعي عليه والحاصل ان علمه بحجية هذا الظن الحاصل متوقف على علمه
بحجية كل ظن من ظنونه وعلمه بحجية كل ظن لم يتوقف على علمه بحجية هذا الظن الخاص وان شئت قلت ان علمه بقيام ظنه في المسائل مقام العلم
يتوقف على علمه بصحة الدليل الدال على التجزي وعلمه بصحة الدليل يتوقف على علمه بقيام ظنه مقام العلم في المسائل ولا يمكن دفعه الا بالقول بالفرق بين
مسائل الاصول والفقه بان يقال ان المختلف فيه هو حجية ظن المتجزي في المسائل الفقهية واما المسائل الاصولية فلا كلام في حجية ظن المتجزي بالنسبة

الهاولذا

اليها ولذا وقع في كلام شيخنا البهائي حكاية الاجماع عليه وقد عرفت وهن ذلك الفرق في مقام الحكم بالحجية وجواز العمل بين مسائل الفقه والاصول
وغيرهما من المسائل المربوطة بالعمل وان كان موضوع التجزي هو خصوص المسائل الفقهية نظرا الى اختصاص الاجتهاد اصطلاحا بالمسائل الفرعية دون
الاصولية الا انه لا فرق في البحث عن حجية ظن المتجزي فيها بين الظن المتعلق بها وبغيرهما مما يرتبط بها حسبما اشرنا اليه ومنها ان علم المتجزي بجواز عمله بظنه
في المسائل يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي اذ مسئلة التجزي ايض من جملة المسائل الظنية وعلمه بجواز بنائه عليه موقوف على علمه بحجية الظن
الحاصل له وهو عليها ان علمه بحجية ظنه في المسائل هو عين علمه بقبول الاجتهاد للتجزي اذ مفاده هو حجية كل ظن حاصل للمتجزي في المسائل الفقهية و
مقدماتها فلا يتجه لزوم الدور اذ هو فرع مغايرة الطرفين نعم هو من توقف الشيء على نفسه وهو كاف في المقام فانه وان لم يكن دورا في الاصطلاح
الا انه نظيره في المفسدة بل هو اوضح فسادا منه في وجه وما قد يقال من انه ان اريد به توقف علمه بجواز عمله بظنه في المسائل على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي
ان علمه بجواز اجتهاده في المسائل الفقهية موقوف على علمه بصحة اجتهاده في تلك المسئلة ليس اجتهادا في المسئلة الفقهية ليتوقف على جواز التجزي في
الاجتهاد وانما هي مسئلة اصولية ولا خلاف في جواز التجزي في الاصول على انه قد يكون مجتهدا مطلقا فيه وان كان متجزيا في الفروع اذ لا ملازمة بين الامرين
وان اريد به ان علمه بجواز عمله بظنه في المسائل اصولية كانت او فرعية يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي فهو على اطلاقه ممنوع اذ لا توقف للعلم بحجية
ظنه في المسائل الاصولية على صحة التجزي في المسائل الفقهية والاصولية وغيرهما مما يتوقف عليه استنباط الاحكام الشرعية لمنع التوقف في المقام
غير متجه وفرض كونه مط في استنباط الاحكام الاصولية غير مفيد كما عرفت والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان استنباط المتجزي اما ان يكون بالنسبة
الى المسائل القطعية او الظنية وعلى الثاني فاما ان يتفق له القطع بالمسئلة اولا وعلى الثاني فاما ان يراد معرفته جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه في نفسه
لو كان الحاكم به مجتهدا مطلقا على نحو غيرها من المسائل او يراد معرفة الحكم بالنسبة الى معرفة تكليف المتجزي نفسه في جواز بنائه على ما يستنبطه في المسائل
اذا ذهب الى جواز التجزي وحجية ظن المتجزي على كل حال فاما ان يراد معرفة حاله في جواز رجوعه الى ظنه او جواز رجوع غيره اليه في الفتيا وامضاء حكومته
في القضاء فنقول لا ينبغي التامل ظاهرا في حجية ما يحصل من الادلة بالنسبة الى الصورتين الاوليين اذ لا بد على القطع في معرفة التكاليف فبعد حصول
القطع بالحكم لا مجال للتامل في حجيته ولو حصل له القطع بكونه مؤدى الادلة الموجودة وان من خالف فيه مخطئ قطعا لما قام عليه الادلة الشرعية مما يمكن
الوصول اليه ففي جواز اتكاله عليه وجهان من عدم حصول القطع بالواقع فيكون الحال فيه كسائر ظنونه ومن تحصيله القطع بالطريق وهذا هو الظ
وكون المتيقن من حجية تلك الادلة حجيتها بالنسبة الى المجتهد المطلق دون المتجزي فلا فائدة في تحصيل القطع بمقتضاها مدفوع بان قول المجتهد
انما يكون حجة من حيث كشفه عن الادلة الشرعية وليس قوله حجة من حيث هو فاذا حصل له القطع بذلك فلا حاجة الى التوصل بقوله اليه بل لا يجوز
له الرجوع اليه بعد القطع المذكور واذا كان ما فهمه مخالفا لذلك هذا اذا علم انحصار الادلة الموجودة فيما اذا وصل اليه وعلم كون مقتضاها ذلك
واما لو حصل له الظن بالامرين او باحدهما فهو يندرج في مسئلة الظن والظ انه الملحوظ بالبحث في المقام وح فان اريد به معرفة حكم التجزي في نفسه ولو
كان الحاكم به مجتهدا مطلقا فالظ ح هو القول بحجية الظن الحاصل له وجواز اخذه به ولو قيل بعدم جواز الاخذ بمجرد ظن المتجزي كونه حجة
شانه فان طريانا المنع من الاخذ به من جهة عدم انتهائه الى اليقين فلا ينافي ذلك جواز الاخذ به في حكم المطلق وح فله ان يحكم بجواز التجزي وان
لم يكن للمتجزي الرجوع اليه بمجرد ظنه فان قلت انه اذا لم يجز للمتجزي الرجوع الى ظنه لعدم دليل قاطع على جواز رجوعه اليه لم يكن ايض للمجتهد
المطلق الحكم بجواز رجوعه الى ظنه بل اللازم عليه الحكم بمنعه من الرجوع اليه قلت فرق بين عدم قبول الاجتهاد للتجزي في نفسه وعدم حجية ظن المتجزي
من اصله وبين حجيته في الواقع وعدم جواز كون المتجزي اليه من جهة انتفاء علمه به فهناك جواز للتجزي وعلم بجوازه فعدم جواز الحكم بالتجزي في شان
المتجزي لانتفاء علمه به غير الحكم بعدم جوازه من اصله وانما يمنع حكم المطلق بالجواز مع اختيار عدمه في الثاني دون الاول فاقصى الامر ان يحكم بعدم جواز عمل
المتجزي في جواز التجزي بمجرد ظنه وان جاز التجزي في نفسه والملحوظ في المقام هو نفس الجواز وان كان الحاكم به هو المطلق دون المتجزي ومن هذا القبيل ما لو حكم
المجتهد بجواز تقليد المفضول مع التمكن من الرجوع الى الافضل فانه يجوز استناده الى الادلة الظنية وان لم يجز ذلك للمقلد ولم يكن له في نفسه الا الرجوع الى
الافضل لعدم علمه بحجية البراءة الا به وح يدل على جواز التجزي عدة من الوجوه الظنية قد مرت الاشارة الى بعضها ويأتي الكلام في بعضها عند تعرض المصنف
انش ولا مانع من استناد المجتهد المطلق اليها بعد قيام الدليل القاطع على جواز حكمه بتلك الادلة الظنية بخلاف حكم المتجزي بها لعدم قيام دليل قطعي على
جواز استناده اليها مضافا الى انه المعروف من مذهب الاصحاب والشهرة محكية عليه حد الاستفاضة وان اريد به معرفة حكم المتجزي نفسه في معرفة تكليفه من الاخذ بظنه و
رجوعه الى غيره فان حصل له القطع في مسئلة التجزي بجوازه او عدم جوازه فلا كلام في حجيته اذن في شانه فيرجع على الاول الى ظنه وعلى الثاني الى تقليد غيره
ولا اشكال لانتهاء الامر في ظنه او تقليده الى العلم فيخرج بذلك عما دل على المنع من الاخذ بالظن او التقليد لما عرفت من ان المنهي عنه هناك انما هو الاتكال
على الظن او التقليد بما هو دون ما انتهى الامر فيه الى اليقين وحصل الاتكال فيه على القطع فانه في الحقيقة اخذ بالعلم حسبما مر تفصيل القول فيه وان لم يحصل
له القطع بالواقع في المسئلة المفروضة فان تم ما مر من الكلام في تقرير القاعدة العقلية في المقام من كون الظن القائم مقام العلم بحكم العقل هو الظن الحاصل
من صاحب الملكة القوية دون غيره وان الواجب على غيره الرجوع اليه لما دل على ان الرعية صنفان عالم ومتعلم ومجتهد ومقلد حسبما مر تفصيل القول فيه تعين
عليه الرجوع الى المجتهد المطلق وكذا ان تم ما مرت الاشارة اليه من اندراجه اذن في عنوان الجاهل نظرا الى عدم انتهاء ظنه خصوصا المسائل في مسئلة التجزي
الى اليقين وقيام الدليل القاطع من صريح العقل والنقل على عدم جواز اتكاله على الظن من حيث انه ظن فيندرج اذن في الكلية القائلة بوجوب رجوع
الجاهل الى العالم فيما اذ دليلان ظاهران يفيدان القطع بالتكليف معا اعم من وجوب رجوعه الى التقليد ومنع من الاخذ بظنه وح نقول انه
مسئلة التجزي من المسائل التي لا يقدر على استنباطها وكان من يرجع اليه من المجتهد قائلا بمنع التجزي فليس وظيفته الا الاخذ بتقليده خصوصا

المسائل وان كان قائلا بجوازه تعين الرجوع الى ظنه فيكون اتكال المتجزى ح فى الاخذ بظنه على تقليد المجتهد المطلق ولا مانع منه بعد قضاء الدليل به
فهو فى الحقيقة رجوع الى التقليد لانتهائه اليه وان كانت المسئلة المذكورة مما استنبط حكمه فان كان قائلا بجواز التجزى للمجتهد الذى يرجع اليه قائلا
بجوازه ايضا وجب عليه الرجوع الى اجتهاده وان كان قائلا بالمنع منه تعين عليه الرجوع الى التقليد ولا عبرة بظنه المتعلق بمسئلة التجزى وكذا لو كان قائلا بالمنع
منه سواء كان من يرجع اليه قائلا بمنعه او جوازه هذا كله اذا كان المتجزى قاطعا بجواز التقليد فى المسائل المتعلقة بالعمل من غير فرق بين الاصول والفروع
كما هو الحق واما لو كان قاطعا بعدمه فلا يصح له فى الصورة المفروضة تقليد المجتهد فى الاحكام الفرعية سواء كان ذلك المجتهد مجوزا للتقليد فى
الاصول ولا قائلا بجواز الاجتهاد اولا واما لو كان مترددا فى تلك المسئلة او ظانا باحد الجانبين لزمه مراعاة الاحتياط مع الامكان اما باعتبار تحصيل
معه العلم باداء الواقع او باداء التكليف حسبما نقرره فى الصورة الاتية ثم ان جميع ما ذكرناه مبنى على صحة ما ذكره وان لم ينهض شئ من الوجهين المذكورين
القاضيين بوجوب رجوعه الى العالم حجة فى المقام حسبما نوقش فيهما بما مرت الاشارة اليه وتم ما ذكر من الايراد تعين القول برجوعه الى الاحتياط ولم يصح له
الرجوع الى التقليد والاخذ بقول الغير لعدم قيام الدليل القاطع عليه بالنسبة اليه والى مجرد ما يظنه لما عرفت من عدم قيام دليل قطعى على حجية ظنه والدليل
العقلى القائم على حجية ظن المقلد لا يتم فى شان المتجزى لتوقفه على اثبات عدم وجوب الاحتياط فى شانه وليس هناك دليل قاطع على عدم وجوبه بالنسبة
اليه كما مر التنبيه عليه ح فقضية الاصل رجوعه الى الاحتياط مع الامكان ويحصل الاحتياط فى شانه على وجوه احدها اتيان ما يحصل معه القطع باداء الواقع
ثانيها اثبات التوافق بين ما ظنه وما يفتيه المجتهد المطلق لحصول القطع ح بتفريغ الذمة لدوران امره بين الاخذ بقوله ورجوعه الى المجتهد المطلق والمفروض
اثباته على كل من الوجهين ثالثها انه يرجع الى فتوى المطلق فى جواز التجزى والرجوع الى الوجه المذكور مبنى على جواز التقليد فى مسائل الاصول كان مع ابانه
عدم القول بجوازه لا يتم له الاحتياط بمراعاة ذلك ح نقول انه اما ان يكون المتجزى قادرا على استنباط حكم التجزى اولا وعلى الاول فاما ان يكون مرجحا لجواز التجزى
او لمنعه وعلى التقادير المذكورة فاما ان يكون من يرجع اليه قائلا بالتجزى او مانعا منه فيجرى فيه الاحتمالات الستة المتقدمة ايضا فان كان عاجزا عن ترجيح مسئلة
التجزى تعين عليه الرجوع الى المجتهد المطلق فى جوازه ومنعه لوضوح وجوب التقليد عليه فيما لا يقدر على استنباطه فعلى الاول ياخذ بظنه وعلى الثانى يرجع
الى تقليد المجتهد فى المسائل وان كان قادرا عليه وكان قائلا بجوازه كالمجتهد الذى يرجع اليه فلا اشكال وان كان من يرجع اليه قائلا بمنعه فلا مجال للاحتياط
فيه على الوجه المذكور كما هو الحال فى عكسه بل يتعين فيهما الرجوع الى احد الوجهين المذكورين ولو كانا قائلين بمنع التجزى تعين عليه الاخذ بالتقليد هذا كله
مع امكان الاحتياط فى حقه على احد الوجوه المذكورة واما مع عدم امكانه فان كان مرجحا لجواز التجزى وحجية ظن المتجزى تعين عليه الاخذ به كما تعين الاخذ بالتقليد
اذا كان مرجحا لعدمه وذلك لقضاء العقل بقيام الظن بتفريغ الذمة مقام العلم به بعد انسداد سبيله والمفروض حصوله بذلك ولو كان متوقفا فى المسئلة
من غير ترجيح عنده لاحد الجانبين تخير بين الوجهين ولا ترجيح ح بين الاخذ باجتهاده نظرا الى تحصيل الظن بالواقع لما عرفت فيما مضى من ان المناط لا هو
تحصيل العلم بتفريغ الذمة فينوب مناب الظن بالتفريغ بعد انسداد باب العلم به والمفروض عدم حصوله فى المقام لتساوى الاحتمالين عنده فى مقام الفقاهة
فالرجوع الى ظنه وان كان راجحا من جهة تحصيل الواقع الا ان رجوعه الى ظن المجتهد المطلق ارجح من جهة اخرى كما لا يخفى والحاصل ان المفروض تساوى
الاحتمالين فى نظره بحسب التكليف فلا مناص له عن التخيير وما يظهر مما فى كلام بعض الافاضل من انه مع عدم تمكنه من الاخذ بالاحتياط يتخير بين العمل بظنه
وتقليد المجتهد المطلق كما هو الحال فى الخبرين المتعارضين لكن الاولى الاخذ بما ادى اليه ظنه لرجحان القول به اذ مع رجحان القول باخذه بظنه لا وجه لتخييره
بينه وبين الوجه المرجوح لقطع العقل اذن بترجيح الراجح بعد القطع ببقاء التكليف وعدم امكان الاحتياط وايس المانع من الاخذ بظنه من اول الامر الا ترجيح
تقدم الاخذ بالاحتياط على الرجوع الى الظن مع فرض عدم امكانه وحصول الظن بكونه مكلفا شرعا بالاخذ بظنه لا وجه لجواز اخذه بالطرف المرجوح
وكذا الحال لو ترجح عنده الرجوع الى التقليد كما هو الحال فى الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما راجحا على الاخر فى افادة ما هو المكلف به فى ظاهر الشريعة
نعم لو تساوى الاحتمالان فى نظره تعين البناء على التخيير حسبما بيناه ومن ذلك يظهر ضعف ما فى كلام بعض الافاضل من تعيين اخذه بظنه بعد انسداد سبيل
العلم بالواقع اذ مع القطع عن تكليفه والمراعاة للاحتياط برى عليه ان اللازم عليه ح ما هو الراجح عنده فى اداء التكليف دون ما يظن معه باداء
الواقع اذ قد يظن عدم اداء التكليف الشرعى بالرجوع الى ظنه او يتساوى عنده الوجهان فلا وجه للترجيح مع تساويهما بالنسبة الى اداء التكليف قوله
بمعنى جريانه فى بعض المسائل لما كان التفصيل المذكور مشعرا بكون الكلام فى جواز التجزى بحسب الفعلية وعدمه بان يستفرغ وسعه فى تحصيل بعض المسائل
دون بعضها ولو كانت القوة والملكة تامة عقب ذلك بقوله بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل وحده بالاستنباط الذكور لنقص الاقتدار على الاستنباط لا بمجرد
عدم التصدى لاستفراغ الوسع فى ذلك البعض فيكون محل الكلام على ظاهر كلامه فى جواز تجزى القوة وعدمه وتفرع عليه جواز الاستفراغ فى ذلك البعض
بمعنى حجية ظنه فى ذلك وعدمه وانت خبير بان تحرير النزاع فى جواز التجزى فى نفس الاقتدار والقوة فى كمال الضعف لوضوح جوازه كما مرت الاشارة اليه كيف
والقوة على استنباط الكل مسبوقة غالبا بالقوة الجزئية فان الاقتدار على الجميع لا يحصل غالبا الا على سبيل التدريج ثم مع البناء على جواز التجزى فى القوة
لا وجه لتفريع حجيته على ذلك نعم قد يتوهم بعدم حجية الظن الحاصل له كما هو الظاهر من كلام المانعين والجواب عنه ما عرفت من ان المقصود من الاجتهاد فى المقام هو
الاستفراغ المعتبر فى نظر الشرع اذ هو المعنى المصطلح عندهم دون مطلق الاستفراغ وح يتجه تحرير النزاع فى جواز التجزى بحسب القوة والملكة اذ القدر
المعلوم الذى ليس قابلا للنزاع هو مجرد الاقتدار على تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض ودون الاقتدار عليه على الوجه المعتبر وح يندفع عنه ما ذكر من
عدم صحة التفريع المذكور لوضوح تفريع حجية ظنه على القول بقبوله للتجزى كما هو ظاهر العبارة ففى تعبير المصنف ره اشارة الى ما ذكرنا وقد يجعل قوله بان
يحصل فيها او لا بيانا لمحل النزاع فيكون المقصود انه بعد تحصيل ما هو المناط فى الاجتهاد بالنسبة الى بعض المسائل دون بعضها هل يجوز الاجتهاد فى ذلك
البعض ولا يخفى انه مع فرض النزاع فى جواز تجزى القوة ومذهبه فى حجية ظن المتجزى وعدمها وهو بعيد عن ظاهر العبارة لا يخفى قوله وذهب اه

وقد اخ

وقد اختار ذلك جماعة ممن تاخر عن هؤلاء كشيخنا البهائى ووالده وهو صاحب الوافية وكشف اللثام واختاره ايضا جماعة من العامة منهم الرازى
والتفتازانى وابن الحاجب وقد حكى القول به عن العلامة نور الله مرقده ومال اليه الثانى وكانهم من العامة اذ لم نجد من اصحابنا ممن تقدم على المصنف من صرح بالمنع منه
قوله لانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء اه توضيح الاستدلال ان المناط فى حجية ظن المجتهد المطلق فى كل مسئلة بعد استفراغ وسعه فى الادلة القائمة
عليها هو الملاحظة على الادلة الموجودة فى تلك المسئلة ووقوفه على وجوه دلالتها وما هو المناط فى قوة الظن فيها على حسب وسعه وطاقته بحيث يحصل العلم
او الظن بانتفاء ما ينافيها والمفروض حصول ذلك للمتجزى اذ الكلام فيما اذا اطلع على الادلة القائمة فى المسئلة التى اجتهد فيها على نحو المجتهد المطلق
من غير فرق بينهما سوى اقتدار المطلق على استنباط الحكم فى غيره وعدم اقتداره او اطلاعه على الادلة القائمة فى غيرها وعدم اطلاعه وهذا مما لا مدخل له
قطعا فى استنباط حكم هذه المسئلة المفروضة ضرورة ان استنباط حكم المسئلة انما يتوقف على الادلة القائمة عليه دون غيره فلا ربط له بحجية ظنه الحاصل
فى تلك المسئلة فمع ثبوت انتفاء الفارق بينهما الا فى ذلك وعدم العبرة بما هو الفارق قطعا يتعين القول بحجية حكم المتجزى ايضا قوله فلا يحصل له ظن عدم
المانع هذا الكلام يوهم كون القائل بمنع التجزى يمنع عن تحصيل الظن وقد عرفت وهنه جدا ضرورة امكان حصول الظن لغير المطلق من غير اشكال ويمكن
توجيهه بانه مع قيام احتمال وجود المعارض فى الادلة لا بد من مراجعتها فلا يكون ظنه بانتفاء المانع قبل المراجعة حجة شرعا فان ظن المجتهد انما يكون حجة
بعد المراجعة الى الادلة الشرعية دون ما اذا حصل من ملاحظة بعض الادلة من غير تفتيش عما يعارضه مما يحتمل ترجيحه عليه او مساواته له وح فما ذكره فى الجواب
عنه من ان المفروض تحصيل جميع ما هو دليل فى تلك المسئلة بحسب ظنه لا يجدى نفعا فى المقام فان ذلك انما يقضى بحصول الظن له واما جواز الاعتماد على ذلك
الظن من غير مراجعة الى سائر الادلة واقتداره على استنباط الاحكام منها فغير متجه والفرق بين ذلك والظن الحاصل للمجتهد المطلق الناظر فى جميع الادلة
والعارف بوجوه استنباط الاحكام منها ظاهر وهل ذلك الا نظير الظن الحاصل للمجتهد المطلق قبل ملاحظة جميع الادلة واستفراغ وسعه فى تحصيلها ومن
البين ان الظن الحاصل له ح بانتفاء المعارض لا حجية فيه غاية الامر فى الفرق بينهما ان المجتهد المطلق قادر على استيفاء الادلة وهذا غير قادر عليه وهو غير
مجد فى المقام نعم يمكن الايراد عليه بانه لا يجب على المجتهد من ملاحظة جميع الادلة الشرعية القائمة على المسائل الفرعية فى استنباط كل حكم بل لا بد من ملاحظة
مظان الادلة وذلك مما يمكن حصوله للمتجزى ايضا وقد يمكن استيفاء جميع الادلة من حيث استنباط الحكم المذكور عنها وعدمه وان لم يقدر على استنباط سائر
الاحكام عنها ومع الغض عن ذلك ايضا فقد يحصل للمجتهد القطع بكون ما حكم به هو مقتضى الادلة الموجودة التى يمكن الوصول اليها بحسب العادة وقد
يحصل له الظن بذلك وغاية ما يستفاد من الوجه المذكور عدم جواز اعتماد المتجزى على الظن الحاصل له كذلك واما مع قطعه به كما يتفق ذلك فى كثير
من الاحكام او قطعه بانتفاء ما يعارضه فى سائر المقامات فلا وليس ما استفاده ح قطعيا حتى يخرج عن محل البحث اذ لا ينافى ذلك كونه ظانا بالحكم
الواقعى بل وشاكا فيه فتم قوله ولكن الشان فى العلم بالعلة انت خبير بان ذلك ان تم فلا يتم فيما اذا قطع بكون الحكم مقتضى الادلة الموجودة حسبما
الظاهر سقوط شئ من العبارة اشرنا اليه لكن التعويل فى الاعتماد على الاجماع وقضاء الضرورة فبعد تسليمه انما يفيد عدم قيام دليل على التعويل على ظن المتجزى ولا يفيد ذلك عدم
تعويل المتجزى على ظنه وانا اذا ان تعويل المجتهد على ظنه انما هو من الجهتين المذكورتين فغير مسلم اذ الادلة الدالة على حجية الادلة الشرعية انما تفيد
حجيتها لكل من يقدر على الوصول اليها ويقتدر على استنباط الاحكام منها والمفروض مساواة المتجزى للمطلق بالنسبة الى المسائل المفروضة فلا وجه
لسقوطها عن الحجية بالنسبة اليها مع اطلاق ما دل على حجيتها وعدم رجحان المجتهد المطلق عليه بالنسبة الى تلك المسائل وقد يورد عليه ايضا بان البناء
على التعويل على ظن المجتهد المطلق ليس منحصرا فى ذلك بل العمدة فيه هو انسداد سبيل العلم بعد القطع ببقاء التكليف القاضى برجوعه الى الظن وتقديمه
على غيره بعد ثبوت عدم وجوب الاحتياط اما لعدم امكانه فى كثير من الصور او لاشتماله على العسر والحرج العظيم المرجوح فى هذه الشريعة السمحة المؤيد
بجريان الطريقة من الاصحاب على خلافه حيث ان القول بوجوب الاحتياط شاذ من الاصحاب بل لا قائل بوجوبه على الاطلاق وهذا كما ترى جار فى المتجزى ايضا
اذ بعد امكان رجوعه الى الظن لا وجه لرجوعه الى التقليد الموهوم بعد ظنه بخلافه وقد عرفت ما فيه مما قررناه سابقا فلا يفيد القول به قوله وهو
اجماع الائمة عليه وقضاء الضرورة به قد يورد عليه تارة بما مرت الاشارة اليه من انه لا اجماع فى المقام على الرجوع الى الظن مخصوصا للاختلاف القائم بين
الطائفة فى اختيار طريقة المجتهدين او الاخباريين او المتوسطين وقيام الاجماع على الرجوع الى المطلق فى الجملة فى مقابلة المتجزى لا ينفع فى المقام بعد
الاختلاف المذكور وقد عرفت الجواب عنه فيما سبق وتارة بان حصول الاجماع فى هذه المسئلة غير ظاهر اذ ان هذه المسئلة لم تسئل عنه الامام فالعلم
بالاجماع الذى يقطع بدخول المعصوم فيه بالنسبة اليها والى ما يضاهيها من المسائل التى لم يوجد فيها نص شرعى مما لا يكاد يمكن كيف والعمل بالروايات
فى عصر الائمة ع للرواة بل وغيرهم لم يكن موقوفا على اطلاعهم بمدارك الاحكام والقوة المؤثرة على الاستنباط بل بظهر بكلامهم بادنى الاطلاع
على حقيقة احوال القدماء فلا معنى لدعوى الاجماع فى المسئلة وما ذكره من قضاء الضرورة به ان اراد كونه بديهيا من غير ملاحظة امر خارج فهو بديهى
البطلان وان اريد بداهته بعد ملاحظة امر خارج وهو احتياج المكلف الى العمل وانحصار الامر بين الاجتهاد والتقليد لبنية تحكم بتقديم الاجتهاد
فهو صحيح لكنه مشترك بين المطلق والمتجزى كذا ذكره بعض الافاضل وهو موهون جدا اذ المناقشة فى الاجماع المذكور وحجيته بعد وضوح اتفاق
الكل على حجية ما فهمه المطلق من غير منافية تامل لاحد فيه كيف ولو لم يكن فهم المطلق حجة عند البعض لم يكن فهم المتجزى حجة عنده بالضرورة وفيه
هدم للدين ولا يتوقف كشف الاجماع عن قول المعصوم على ورود النص بل يكفى فيه وجود الكاشف من قوله ولو بتوسط العقل على ان الاخبار المأثورة
فى الرجوع الى العلماء والمشتملة على امرهم بالرجوع الى جماعة من فضلاء اصحابهم كثيرة بل قد يكون متواترة وجريان طريقة العوام فى عصرهم على الرجوع
الى اهل العلم امر لا ستره فيه فقول الامام ع وتقريره موجودان فى المقام فكيف يتوهم عدم كشف الاتفاق عن قول الامام ع لخلو المسئلة من الرواية
مما ذكره من وضوح انتفاء السؤال عن المسئلة ان اراد به عدم سؤالهم عن خصوص حجية فهم المجتهد المطلق فمسلم ولا يمنع ذلك من كشف الاتفاق

العبارة غلط ودونها بكذا وذلك ظاهر لمن له ادنى اطلاع

عن قول الامام أبعد وورود ما يدل على الرجوع الى العالم الشامل لذلك وان اراد عدم ورود ما يدل على حجية فهمه وجواز الرجوع اليه فهم كيف و
من الظاهر خلافه وهو كاف في كشف الاتفاق عن قول المعصوم على منذ قرائنهم والحاصل ان مقصود المصنف ره ان القدر المتيقن بل المتفق عليه بين الكل هو حجية
ظن المجتهد المطلق وما زاد عليه لم يتفق عليه اتفاق ولم يقم عليه دليل قاطع اخر فلا يصح الاخذ به مع انتفاء القطع بجوازه فلو نوقش في المقام فانما ينافش
منعه من قيام القاطع على حجية ظن غيره لا في حجية ظنه فما ذكره من ان العمل بالروايات في عصر الائمة للرواة غير مرتبط بمنع الحصول الاجماع على جواز الرجوع
الى صاحب القوة القوية المحيطة بمدارك الاحكام الشرعية غاية الامر انه يدعى جريان الطريقة هناك على الرجوع الى غيره ايضا وهو كلام اخر لا ربط
له بالمقام وقد مرت الاشارة ثم ان الظاهر ان مقصود المصنف من قضاء الضرورة بحجية ظن المطلق هو ان الاضطرار الى العمل بعد خفاء مدارك الاحكام يقضي
بحجية فهم من يستنبط الاحكام منها والا لزم الخروج عن الدين والقدر المتيقن من ذلك هو حجية فهم المطلق لاندفاع تلك الضرورة به دون ما زاد
عليه وليس مقصوده شيئا من الوجهين اللذين اشار اليهما كيف والوجه الاول منهما ضروري الفساد والثاني فاسد ايضا وان سلم المعترض انه لا بد له
قاضية بترجيح الناقص فهم نفسه على فهم الكامل المقتدر حتى يكون عدم جواز تقليده من الامور البينات كيف وقد ذهب جماعة من الفحول الى عدم جواز
ترجيح ظنه على ظن الاخر ووجوب الاخذ بقوله قوله ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لا يخفى انه لو كان وظيفة المتجزي هو التقليد لم يكن من شانه
الا الرجوع الى المجتهد فاذا كان ذاهبا الى جواز التجزي وحجية ظن المتجزي وقائلا بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من اصول الفقه كهذه
المسئلة لم يكن له بد من الحكم بعدم حجية ظنه فالاستبعاد المذكور ليس في محله ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره المصنف على فرض صحته لا يفيد كون وظيفة
المتجزي هو الاخذ بالتقليد اذ غاية ما يلزم ح بطلان الدليل الدال على وجوب رجوعه الى ظنه ولم يقم دليلا قطعيا على جواز اخذه بالتقليد كما
ان رجوعه الى ظنه يتوقف على قيام دليل قاطع قطعي عليه فكذا رجوعه الى التقليد مع عدم قيام دليل قطعي عليه لا يتم الحكم بعدم جواز اخذه
بظنه بل قضية التقرير المذكور هو حجية ظنه في الجملة اذ غاية الامر ح تخييره بين الوجهين وهو يفيد جواز رجوعه الى ظنه ايضا ثم هذا ملخص القول في مسئلة
التجزي وقد عرفت ان المتيقن من التجزي هو من كان كل من استنباطه للمسائل واقتداره على ذلك جزئيا واما لو كانت قوته تامة مع كون الفعلية ناقصة
على الوجه الذي اشرنا اليه فالذي نص عليه جماعة انه مجتهد مط كما قدمنا الاشارة اليه وكان الفقيه الاستاد قدس سره ذاهبا الى عدم حجية ظنه ما لم يكن
مستنبطا لما يعتد به من الاحكام بحيث يعد فقيها عرفا نظرا الى نحو ما قلنا يشتق من اسماء العلوم على اربابها الا حجية في ظنه بالنسبة الى غيره وهو
قبل البلوغ الى تلك الدرجة ليس بفقيه ووظيفته الرجوع الى الفقيه لما دل على ان الناس صنفان فقيه وغير فقيه وان وظيفة الثاني الرجوع الى الاول و
لان المذكور في مقبولة عمر بن حنظلة اعتبار معرفتهم باحكامهم وهو جمع مضاف يفيد العموم ولا اقل من العموم العرفي وهو غير صادق بمجرد عموم الملكة ما
لم يكن عالما بالفعل بقدر يعتد به بحيث يصدق عليه عرفا انه عارف بالاحكام فالتفصيل بين حجية ظنه بالنسبة اليه دون غيره خارج عن الطريقة اذ لو كان
مجتهدا صح له الرجوع الى ظنه ولغيره الرجوع اليه والا لم يجز في المقامين ويشكل بانه لا دليل على دوران المكلف بين الوجهين سوى ما قد يتخيل من الاجماع
والقدر المسلم منه على ثبوته هو لزوم كون المكلف عالما بحكمه على سبيل الاجتهاد او اخذا له بطريق التقليد واما كونه مجتهدا في بعضها ومقلدا في بعضها
ولم يقم اجماع على المنع منه كيف وكثير منهم قد جوزوا التجزي في الاجتهاد على انه قد يق بصدق عنوان الفقيه عليه بالنسبة الى ما اجتهد فيه الا انه غير متجه حسبما مرت
الاشارة اليه في اوائل الكتاب وقيام الاجماع على الملازمة بين عدم حجية ظنه بالنسبة الى غيره وعدمها بالنسبة اليه غير ظ كيف والافتراق بينهما في المجتهد
المفضول مع وجود الافضل بناء على المنع من الرجوع اليه ظ فاي مانع من البناء على التفصيل في المقام ايضا نعم لا يخفى عليك انه لم يقم ايضا اجماع على حجية
ظنه بالنسبة اليه ح فيشكل الاعتماد عليه على نحو ما مر بيانه في التجزي فيجري فيه ما قدمنا من التفصيل في حكم المتجزي فالظ انه بمنزلته وان كان القول
بحجيته له اقوى من الحكم بحجية ظن المتجزي ويجري الكلام المذكور في صاحب القوة التامة الخالية عن الفعلية بالمرة فان قلنا بجواز التقليد للمجتهد المطلق
بالنسبة الى المسائل التي لم يجتهد فيها فلا كلام فيه ظ واما بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه ايضا والاظهر ح رجوعه الى ظنه حسبما مر في المتجزي لما عرفت هذا بالنسبة
الى ما يقتضيه ظواهر الادلة في شانه واما تكليفه في نفسه بحسب فهمه في صحة تقليده او وجوب اجتهاده او رجوعه الى ظنه فيجري فيه ما قدمنا من التفصيل لعدم
قيام دليل قاطع على جواز تقليده او رجوعه الى ظنه على نحو ما ثبت بالنسبة الى العامي والمجتهد المطلق وظ الجماعة ايضا اندراجه في المطلق وهو ضعيف ولو كانت
فعليته تامة مع نقص القوة بان كان عاجزا عن ادراك المسائل المشكلة من دون تلقين الغير وتعليمه اياه لوجه الترجيح فلا يقتدر بنفسه على استخراجها
والابتداء اليها فالظ اندراجه في الفقيه لصدق العنوان فيندرج تحت الاجماع القاضي بحجيته وربما يتراى من ظ بعض كلماتهم عدم اندراجه فيه نظرا الى
ان القدر المتيقن من الحكم بجواز التقليد هو تقليد المجتهد المطلق واما غيره فلم يقم دليل قاطع على جواز الرجوع اليه فقضية الاصل عدم جواز الرجوع
اليه وعدم الاكتفاء في الحكم بالبراءة بعد اليقين بالاشتغال بمجرد تقليده والاظهر ان حجية ظنه بالنسبة اليه قاض بحجيته بالنظر الى غيره ايضا في الجملة نفي
شمول ما في خبر المتقدمة دلالة عليه فلو انحصر الامر في الرجوع اليه لم يبعد وجوبه نعم لو دار الامر بين الرجوع اليه والى المطلق من الاخبار لم يجز الرجوع
اليه بناء على وجوب تقليد الافضل فلا فرق بينه وبين المطلق في ذلك هذا بالنظر الى ما يقتضيه الادلة الظنية واما المقلد فالمتجه جواز الرجوع اليه مع عدم قيام
دليل قاطع عنده على جواز تعويله عليه لما عرفت ولو رجع الى المجتهد المطلق في جواز رجوعه اليه لم يكن به باس كما اذا قلد الميت والمفضول بتقليد الحي و
الافضل في ذلك ولنتمم الكلام في مباحث الاجتهاد برسم امور احدها في بيان مشروعية الاجتهاد واثبات الاعتماد على ظن المجتهد ويمكن الاستدلال عليها بوجوه
الاول العقل ويبتني ذلك على بيان انسداد باب العلم في كثير من الاحكام الشرعية بل معظمها وانحصار الطريق في العمل بالظن والاخذ بالظنيات والقواعد
التي لا تفيد علما بالواقع في الخصوصيات ويدل عليه بعد قضاء ضرورة الوجدان بذلك اذ لا يحصل للمتتبع بعد كمال الجد وبذل الوسع في معرفة الاحكام
غاية الاهتمام في النظر في الادلة والبحث عن مدارك الاحكام الشرعية وملاحظة الامارات المؤيدة ما به علم المسئلة فيكفي فيه ملاحظة الوجدان عن

الثاني

البيان ان ما يكون من الادلة الشرعية علمية مفيدة للقطع بالواقع في الوقايع او محتملة لافادة اليقين بالواقع او قيل بافادتها لذلك اما الاجماع
العقل المستقل او الكتاب والسنة المتواترة وما بمنزلتها او سائر الاخبار المأثورة عن العترة الطاهرة المذكورة في الكتب المعتمدة اما الاجماع والعقل الكاشف
عن الواقع فلم ينهضا الا في قليل من الاحكام ومع ذلك فلا يغنيان غالبا بالتفصيل واما الكتاب فهو وان كان قطعي المتن الا انه في الغالب ظني الدلالة ومع
ذلك لا يستفاد منه غالبا الا امور اجمالية واما السنة المتواترة وما بمنزلتها فلا توجد الا في نادر من الاحكام مع انها لا تفي غالبا الا بالاحكام الاجمالية
واما سائر الاخبار المأثورة المذكورة في الكتب المعتمدة فهي ظنية بحسب المتن والدلالة اذ وجوه الاختلال الطارية عليها سندا ودلالة كثيرة قد اشرنا اليها
فيما مضى وقد فصلنا القول في بيان ظنيتها وعدم افادتها اليقين بالواقع بما لا مزيد عليه وضعفنا ما ادعاه جماعة من الاخباريين من البناء على قطعيتها
ولو سلم قطعية تلك الاخبار حسبما ادعوه فمن البين انها لا تفي ببيان جميع الفروع المتجددة على سبيل التفصيل بل لا بد من اعمال النظر في ادراجها فيما يناسبها
من القواعد المقررة في تلك الاخبار ومن الظ ايضا اختلاف الانظار في ذلك وعدم امكان تحصيل اليقين غالبا بذلك كما لا يخفى على من مارس التفريعات
الفقهية وامعن النظر فيما يرد عليه من الفروع المتجددة فانه لا مناص غالبا من الاخذ بالظن في الحكم باندراجها في خصوص كل من القواعد المقررة وذلك
ايضا من الوضوح بمكان لا يحتاج الى البيان فاذا تقرر انسداد باب العلم في معرفة الاحكام مع القطع ببقاء التكليف تعين الانتقال الى الظن والاخذ بالوجوه
الظنية التي دلت على حجيتها الادلة المخصوصة وهو المعني بالاجتهاد الثاني نقل الاجماع عليه من الخاصة والعامة وقد نص بنقل الاجماع عليه جماعة من اجلاء
الطائفة وهو معلوم من ملاحظة الطريقة الجارية المستمرة في سائر الاعصار والامصار بين الشيعة وملاحظة كتب الفتاوى والاستدلال كافية في العلم
وقد ناقش في ذلك بعض من الاخباريين بوجوه موهونة لا باس بالاشارة اليها ليقضى بالعجب منها قال والجواب اولا نمنع حجية الاجماع اذ لم يرد دليلا
قطعيا والاعتماد على الظن في الاصول غير معقول بل الدليل الظني الذي ذكروه غير تام ولا سالم عن المعارض بما هو اقوى منه وثانيا بمنع نقل الاجماع هنا
بمخالفة المتقدمين والمتاخرين ونصر تجاتهم بذلك يطول الكلام بنقلها وثالثا بتقدير نقل الاجماع فهو دليل ظني لا يجوز العمل به في الاصول ورابعا
انه ظني لا يجوز الاستدلال به على الظن اذ يلزم منه الدور وخامسا المعارضة بمثله فقد نقل الشيخ في العدة الاجماع على خلافه وهو مقدم لتقدمه وتواتر
النصوص به وسادسا ان الاجماع عند محققيهم انما يعتبر مع العلم بدخول الامام ولا سبيل الى تحقيق ذلك هنا وسابعا انه على تقدير ثبوت قول الامام
هنا فالحجة قول الامام لا الاجماع وهو على ذلك التقدير خبر واحد لا يعارض المتواتر وثامنا انه على تقدير ثبوت قول الائمة هنا فهو خلاف الايات الصريحة
ومعارض من قول الائمة صريحه موافق للعامة فيتعين المصير الى الامر بالعرض على الكتاب وتاسعا انه على ذلك التقدير موافق للعامة فيتعين حمله على التقية والعمل بما عداه
لعدم احتمال التقية ونظيره الاجماع على بيعة ابي بكر فقد دخل فيها امير المؤمنين ع ولم يدل دخوله على صحتها للتقية وهذا اقوى المرجحات المنصوص على تقدير وجود
المعارض الصحيح فكيف وهو هنا غير موجود انتهى وانت خبير بان اقصى ما يمكن ايراده في المقام وان كان واضح الفساد ايضا المنع من تحقق الاجماع لما يتوهم من كلام
جماعة من الاصحاب من المنع من الاجتهاد والعمل بالظن وقد اشار اليه بما ذكره من مخالفة جماعة من المتقدمين والمتاخرين فيه وحكاية الشيخ الاجماع عليه وسيجيء
الاشارة الى جملة من عباراتهم بما يوهم دلالتها على ذلك وتوضيح القول في فساده انشاء الله واما سائر ما ذكره من الايرادات فغير معقولة لما هو واضح من ان
الاجماع على فرض تحققه من الادلة القطعية الكاشفة عن راي الامام ع وعن الحجة التي لا مجال للتشكيك في حجيته ولزوم الاخذ به حسبما حقق في محله نعم لو اريد
به الاجماع المنقول صح دعوى كونه ظنيا الا انه غير مراد المستدل قطعا وح فمعارضته بحكاية الشيخ غير متجهة على انه من الواضح ان مراد الشيخ من الاجتهاد غير
ما هو المقصود في المقام وليت شعري كيف يعقل القول بدعوى الشيخ الاجماع على حرمة الاجتهاد والمنع منه مع ما يرى من طريقته في الاحتجاج في المبسوط والخلاف وغيرهما
وسنوضح ما هو مقصوده من الاجتهاد في ذلك المقام وانه مما لا ربط له بالمرام وما ذكره من ان نقل الاجماع المذكور مخالف للايات الصريحة والاخبار المأثورة ضعيف
جدا لو نوقش كون نقل الاجماع على فرض تحققه قطعيا واقصى ما يسلم كون ظ الاطلاق الايات والروايات ذلك فكيف يمكن ان يقاوم القاطع مضافا الى ان
الاستناد اليها استناد الى الظن والمدعي خلافه فلو صح الاستناد اليها بطل ما ذكر من الدعوى على ان دلالتها على ذلك محل منع ايضا كما ستعرف الوجه فيه انشاء الله
الثالث ظواهر كثير من الاخبار منها الصحاح المستفيضة الدالة على ان عليهم عليهم السلام القاء الاصول وان علينا التفريع عليها فقد روى زرارة
وابو بصير في الصحيح عن الباقر ع والصادق ع وروى البزنطي في جامعه عن هشام بن سالم عن الصادق ع ورواه البزنطي بنفسه عن الرضا ع اذ من البين ان تفريع الفروع
على الاصول والقواعد لا يكون غالبا الا على سبيل الظن اذ دلالة العمومات على حكم كل من الجزئيات المندرجة فيها انما تكون في الغالب على سبيل الظهور دون
التنصيص وايضا كثير من التفريعات مما يختلف فيه الانظار ويتفاوت الافهام في ادراجها تحت القواعد المقررة وكثيرا ما لا يتاتى الحكم باندراج الفرع تحت اصل
معين الا على سبيل يندرج فيها المداليل الالتزامية المفهومة بتوسط الخطاب كدلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته ودلالة النهي على الفساد وكيفية مزوال لان المقام
ونحوها وقد يناقش فيه بالمنع من شمولها للتفريعات الظنية فلا يفيد المدعي ويمكن دفعها بان قضية الامر بالتفريع اثبات ما يتفرع على الاحكام من الاحكام
بحسب العرف وهو اعم مما يفيد العلم بالواقع هذا وقد اورد بعض المحدثين في المقام بان دلالة الاخبار المذكورة على صحة الاجتهاد الظني في احكام الله تع
فان مفادها الاخذ بالقواعد الكلية المأخوذة عن اهل العصمة كقولهم ع اذا اختلط الحلال بالحرام غلب الحرام وقولهم ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال
حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وقولهم ع في الشك بعد الانصراف لا يلتفت اليه وقولهم لا تنقض اليقين بالشك ابدا وانما تنقضه بيقين اخر وذلك لان الانظار العقلية
اذا كانت مادة الفكر فيها وصورته ماخوذتين عن اهل العصمة فلا ريب في جواز العمل به لانه معصوم عن الخطاء ولا شك ان مفاد الاخبار المذكورة هو التفريع على
الاصول الماخوذة عن الائمة ع خاصة وهو بين مذهب الاخباريين وخلاف دعوى الاصوليين ثم ان من البين ان تفريع الاحكام على الاصول الماخوذة عن اهل العصمة
اما ان يكون ثابتا باثبات تلك الاحكام للجزئيات الظاهرة الاندراج او للجزئيات التي يتامل في اندراجها تحت شيء من تلك القواعد فيتوقف اندراجها بخصوص
بعضها على البحث والنظر او باثبات اللوازم المتفرعة على الملزومات الماخوذة عنهم ع وح فقد يكون اللزوم بينا وقد يفتقر الى البيان فقد يكون له العقل والنقل

او الملفق منهما وظاهر تلك الاخبار تعميم ذلك للجميع ومن البين انه لا يلائم طريقة الاخباريين وتخصيصها بالصورة الاولى خروج عما يقتضيه ظاهر تلك
النصوص بل وبما يقضي بعدم عد ذلك تفريعا فان تلك الصور الجزئية هو نفس ما ذكر في تلك القواعد الكلية لظهور ان المحكوم عليه في القضايا الكلية هو
خصوص كل من الجزئيات فاثبات الحكم لكل منها من جهة الاخذ بعين النصوص لا التفريع على المنصوص ومع الغض عن ذلك فلا ينفك ما ذكراه من استعمال
الظن لظهور احتمال التخصيص في تلك العمومات فالقول بحصول العلم عن الخطاب بمجرد الاخذ بظواهر تلك العمومات والاطلاقات كما ترى ومنها الاخبار الكثيرة
الدالة على الرجوع الى المرجحات الظنية عند تعارض الاخبار المأثورة ليتميز الصحيح منها عن السقيم والمقبول من المردود ومن البين ان ذلك من اعظم موارد
الاجتهادات فان تمييز المعول عليه من الاخبار من غيرها قد يشكل جدا وقد تنهض الاخبار المذكورة على الرجوع في التمييز الى وجوه ظنية والمستفاد من جميعها بعد الجمع بينها
هو الاخذ بالراجح من حيث المتن والسند مما قد يتوهم من ان المرجحات المذكورة انما هي لاجل تمييز الخبر الوارد من جهة التقية من غيرها وان جميع اخبارنا المذكورة
في الكتب المعتمدة قطعي الصدور من الائمة عليهم السلام واضح الفساد حسبما مرت الاشارة اليه مضافا الى ان في تلك الاخبار شهادة على خلافه اذ الرجوع الى الاعدلية
ترجيح على غيره لا ربط له بالجهة المذكورة وكذا الحال في عدة من المرجحات المقررة كما لا يخفى على المتدبر ومنها ما دل من الاخبار على حجية قول الثقة والاعتماد على
نقله اذ من البين ان الوثاقة لا يبلغ الى درجة العصمة حتى يمتنع في شأنه الخطاء والغفلة كيف وقد وقع من اعاظم الثقات من السهو والاشتباه في اسناد
الروايات ومتونها ما لا يخفى على المتتبع في الاخبار سيما كتابي التهذيب والاستبصار مضافا الى ما عرفت من الاكتفاء في العدالة بحسن الظاهر ومن الظاهر بمجرده
لا يفيد العلم بحصول العدالة فلو سلمنا اقتضاء تلك الصفة بعدم وقوع الكذب فالغفلة والزيادة والنقيصة من المتصف بها كيف مع قبول الفوق بقضاء
الظن بها للعالم بذلك ومنها غير ذلك من الاخبار المتكثرة الدالة على حجية اخبار الآحاد حسبما فصل في محله فالمتحصل من ملاحظة مجموع الاخبار المذكورة القطع
بحجية الظن في اثبات نفس الاحكام الشرعية وكون الاحكام كل واحد من تلك الروايات ظنيا لا يقدح في المقصد بعد كون القدر الجامع بينها قطعيا على انهم يدعون
قطعية الاخبار فكل واحد منها حجة قاطعة بالنسبة اليهم هذا وقد زعمت الاخبارية عدم جواز الاجتهاد في نفس الاحكام الشرعية وحكموا بحظر ما في الشريعة
لشبه واهية وشكوك ركيكة واضحة الفساد غير صالحة للاعتماد عند من له ادنى مسكة ولا بأس بالاشارة الى جملة منها منها انه لا دليل على جواز العمل بالظن فلا وجه للرجوع
اليه والتعويل في استنباط الاحكام عليه وفيه انه لا كلام في عدم جواز الاستناد الى الظن من غير قيام دليل عليه وما ادعى من انتفاء الادلة في المقام فهو بين الفساد
كيف ولو لم يكن هناك دليل على حجيته سوى انسداد سبيل العلم وانحصار الطريق في الظن مع القطع ببقاء التكليف لكفى في القطع بحجيته مع ان هناك ادلة
خاصة على حجية عدة من الطرق الظنية كما قرر في محله وقد اعترف الاخباريون بحجية قول الثقة وجواز الاعتماد عليه في الاحكام الشرعية كما دلت عليه عدة
من النصوص مع انه لا يفيد غالبا ما يزيد على الظن ودعوى افادة قول الثقة القطع بالواقع كما صدر من جماعة منهم مما يشهد ضرورة الوجدان بخلافه مع عدم
وثاقة بطريقها اليقين فكيف مع ثبوتها بحسن الظاهر ومنها ان العمل بالظن مما يستقل العقل بقبحه فيستحيل تجويز الشرع له وهذا فاسد اذ ان تم ذلك فانما يتم
بالنسبة الى الاعتماد على الظن من حيث انه ظن واما مع ادائه الى العلم وانتهائه الى اليقين فكلا وكيف يتوهم ذلك ولا علاج الا بالعلم ومن البين ان المسائل
الفقهية انما يراد لاجل العمل ومن الظاهر انه بعد قيام الدليل القاطع على وجوب العمل بمؤدى الادلة الظنية يكون العمل حاصلا على وجه اليقين
دون الظن والتخمين كيف ولولا ذلك لم يجز بناء الشرع على الاخذ بالظن في محله لعدم جواز الاستثناء في القواعد العقلية مع ان جواز العمل بالظن في كثير من
المقامات كالحكم بالشهادات والاعتماد على اخبار ذي اليد ونحوهما مما لا كلام في وروده في الشرع بل وكذا الحال بالنسبة الى دلالة الالفاظ لقيام الاجماع على
جواز الاعتماد فيها على الظنون وكذا الحال في جواز الاعتماد على قول الثقة كما دلت عليه روايات عديدة ومنها ما ذكره بعض المحدثين من ان المتقدمين
من علمائنا لا يقولون بجواز الاجتهاد والتقليد ولا يجوزون العمل بغير الكتاب والسنة من وجوه الاستنباطات الظنية ومن المعلوم ان طريقة المتقدمين
هي الموافقة للائمة ولاخبارهم المتواترة فان شذ منهم شاذ احيانا انكر عليه الائمة ان كان في زمان ظهورهم وفي هذه الطريقة مباينة لطريقة العامة
مباينة كلية وطريقة المتأخرين موافقة لهم لا تخالفهم الا نادرا وناهيك بذلك على تحقيق الحق من الطريقتين ثم قال وبالجملة فعدم جواز الاجتهاد في نفس
الاحكام الشرعية وعدم جواز العمل بالاستنباطات الظنية كان معلوما من مذهب المتقدمين من الامامية الى زمان العلامة بل كان معلوما عند
العامة والخاصة انه من اعتقادات الشيعة وقد نقلوا عن ائمتهم تواتر النص بذلك عنهم وهذا كاف في دعوى اجماع الشيعة الكاشف عن قول الائمة
على بطلان الاجتهاد في الاحكام الشرعية وقال في موضع آخر ان القول بحجية ظن المجتهد على نفسه وعلى من يقلده مذهب العلامة والشهيدين والشيخ حسن والشيخ
علي والشيخ بهاء الدين لا غير وباقي علمائنا المتقدمين والمتأخرين على بطلان ذلك كله هذا وقد ذكر جملة من عبارات القدماء الموهمة لما ادعاه لا بأس بان نشير
الى جملة منها ثم ننبه على ايضاح فساد تلك الدعوى فمن ذلك ما ذكره الكليني في اول الكافي قال والشرط من الله فيما استعبد به خلقه ان يؤدوا جميع فرائضه
بعلم ويقين وبصيرة الى ان قال ومن اراد خذلانه وان يكون دينه معارا مستودعا سبب له اسباب الاستحسان والتقليد والتأويل بغير علم وبصيرة وقال الصدوق
في العلل بعد ذكر قصة موسى والخضر ان موسى مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى لم يدرك باستنباطه واستدلاله معنى افعال الخضر حتى اشتبه عليه
وجه الامر فيه فاذا لم يجز لانبياء الله تعالى ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم من الامم اولى بان لا يجوز لهم ذلك الى ان قال فاذا لم يصلح
موسى للاختيار مع فضله ومحله فكيف تصلح الامة لاختيار الامام وكيف يصلحون لاستنباط الاحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة
وقال السيد في الذريعة عندنا ان الاجتهاد باطل وان الحق مدلول عليه وان من اخطأه غير معذور وقد صرح السيد هناك ايضا بان الامامية لا يجوز عندهم العمل بالظن
ولا الرأي ولا القياس ولا الاجتهاد وقال في الانتصار في كتاب القضاء انما عول ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي والاجتهاد وخطاؤه ظاهر وقال في
المسألة التي بينها ان من خالفنا اعتمد على الرأي والاجتهاد دون النص والتوقيف وذلك لا يجوز وقال في كتاب الطهارة منه في مسألة مسح الرجلين انا لا نرى
الاجتهاد ولا نقول به وقد ذكر ايضا في عدة من كتبه ان ما يفيد الظن دون العلم لا يجوز العمل به عندنا وقال الشيخ في العدة واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما

ليسا

بدليلين بل محظور في الشريعة استعمالها وقال في موضع آخر انا لا نقول بالاجتهاد والقياس وقال ايضا واما الظن فعندنا انه ليس باصل في الشريعة
تستند الاحكام اليه وان كان تقف احكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين ونحو جهات القبلة وما يجري مجراه انتهى ومعلوم ان ما حكم
بجواز العمل فيه بالظن من الموضوعات دون الاحكام وقال في مواضع من تبيانه لا نتعدى الاجماع وقال ابن ادريس في مسألة تعارض البينتين بعد ذكر عدة
من المرجحات ولا ترجيح بغير ذلك عند اصحابنا والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا وقال الطبرسي في الجمع لا يجوز العمل بالظن عند الامامية الا في شهادة العدلين
وقيم المتلفات وارش الجنايات وظاهر ان ما استثناه من قبيل الموضوعات دون الاحكام وقال المحقق في المعتبر ان ائمتنا مع هذا الخلاف ظاهرا قدحوا في العمل بالظاهر
رأي الامامية في الاخذ عنهم ويعيبون على غيرهم من افتى على الاجتهاد وقال انه يمنعون من يأخذ عنهم ويستنقصون من ينسبوا الى الضلال ويعلم ذلك علما ضروريا صادرا عن النقل
المتواتر فلو كان ذلك يسوغ لغيرهم لما عابوه وقال ايضا فيه واعلم انك مخير في حال فتواك عن ربك بما استعد ان تحدد بالجزم وما اضبك ان تبنيه على الوهم فيحصل فيهما تلقاه
قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون انتهى وفي ملاحظة احوال الرواية ما يفيد ذلك فقد روى الكشي عن ابي حنيفة قال لزرارة لا تقول شيئا الا برواية قال اجل
وروى الكشي وغيره عن اكابر علمائنا المتقدمين وخواص الائمة عليهم السلام ايضا مثل ذلك بل ربما ما ابلغ منه وقد صنف جماعة منهم كتبا في رد الاجتهاد وعدم
جواز الاخذ به منها كتاب النقض على عيسى بن ابان في الاجتهاد ذكره النجاشي والشيخ في مصنفات الشيخ الجليل اسماعيل بن اسحق بن ابي سهل نوبخت ومنها
كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي ذكره الشيخ في ترجمة اسماعيل المذكور ونقلا عن ابن النديم انه من مصنفاته ومنها الاستيفاء في الطعون على الاوائل والرد
على اصحاب الاجتهاد والقياس من مصنفات عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري ذكره النجاشي ومنها كتاب الرد على من رد آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول من
مؤلفات الشيخ الجليل هلال بن ابراهيم بن ابي الفتح المدني ذكره النجاشي ومنها كتاب النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي من مؤلفات الشيخ المفيد الى غير ذلك
من الكتب المؤلفة في هذا الشأن انتهى وانت خبير بانه لا دلالة في شيء مما ذكره على ما ادعاه بل لا اشعار فيها على ما ذكره اما عبارة الكليني والصدوق فظاهر
ان المقصود مما ذكراه عدم جواز الاعتماد في الاحكام الشرعية على الظنون العقلية والاستحسانات الظنية والترجيحات التخمينية كما هي الطريقة المتداولة
بين العامة ومن البين اطباق اصحابنا على المنع منه وليس في كلامهما ما يفيد غير ذلك وليس مقصودهما عدم جواز الاجتهاد بمعنى بذل الوسع في فهم الكتاب والاخبار
النبوية والامامية وتمييز الاخبار المعتبرة عن غيرها وفي اجراء القواعد المقررة في الشريعة من اصالة البراءة والاباحة والاحتياط وغيرها من الاصول الممهدة في الشريعة
واما ما ذكره السيد والشيخ من المنع من الرجوع الى الاجتهاد والاخذ بالظن في مذهب الشيعة فالمراد بالاجتهاد هو المتداول بين العامة اعني تحصيل مطلق
الظن بالحكم دون الرجوع الى الادلة الشرعية المقررة في الشريعة التي قامت عليها الادلة وبذل الوسع في تحصيل الظن من تلك المدارك المعينة المفيدة للعلم من
جهة اخرى والحاصل ان هناك اجتهادا في استخراج الاحكام ولو بمجرد الظنون العقلية ونحوها واجتهادا في فهم الحكم واستخراجه من الادلة المذكورة والممنوع
منه في كلامهم انما هو الاول دون الثاني لوضوح رجوعهم الى الادلة وتحصيل الظن بالاحكام الشرعية والحكم على سبيل الظن والاستنباط عن الادلة الغير علمية
في كلام السيد والشيخ وغيرهما وقد كان الاجتهاد في كلام الاوائل انما يطلق على تحصيل الحكم بالوجه الاول كما يظهر من ملاحظة كتب الاصول ومن ذلك
ما اشتهر في مقام دفع بعض الوجوه التخريجية بانه اجتهاد في مقابلة النص ويشير اليه ذكر القياس والرأي معه في مقابلته بالرجوع الى النص والتوقيف بل
في ظاهر العدة وغيره دلالة على اطلاق الاجتهاد عندهم على خصوص استنباط الحكم بالقياس وقد حملوا الاجتهاد الوارد في حديث معاذ على القياس وجعلوا تلك
الرواية دليلا على مشروعيته وقد ذكروه في باب القياس وكانهما وما في معناهما مما رووا هي الاصل في اطلاق تلك اللفظة على القياس والرأي فالمراد بالظن الممنوع
منه هو مطلق الظن من حيث انه ظن دون المدارك الشرعية للاحكام المقررة في الشريعة وامور مضبوطة مقررة عند الشيعة في الجملة مقطوع بها عندهم
ولا يجوزون الرجوع الى مطلق الظن كما جوزه اهل الخلاف ومن البين ان الحكم المستفاد مما قام على حجيته الادلة القطعية يكون قطعيا بحسب الشريعة وان
كانت مصادفته للواقع ظنية فهم انما يريدون بالدليل القطعي ما يقطع بوجوب العمل به فاذا كان الدليل قطعيا بحسب العمل كان كثير من الادلة المفيدة للقطع
بالواقع حيث ان المقصود من الفقه تصحيح العمل دون مجرد الاعتقاد والمفروض كونها ما يفيد العلم بوجوب العمل مشتركين في القطع بالعمل معذرته التكليف فلذا
صح عد الادلة المذكورة علمية مفيدة للقطع في مقابلة سائر الامارات المفيدة للظن ومنه يظهر الوجه في عدم تجويزهم للعمل بالظن حيث لم يقم عندهم دليل
قطعي على جواز الاخذ به بل قام على خلافه كما بين في محله وفي كلام الشيخ في العدة ما يشير الى ما ذكرنا حيث انه دفع استدلال القائلين بالمنع من القياس بالآيات
الدالة على المنع من الحكم بغير العلم بان للمخالف ان يقول ما قلنا بالقياس الا بالعلم وعن العلم فلم نخالف ظاهر الكتاب وبما ذكرتم علينا انا نعلق الاحكام بالظن
وليس يفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليه الظن هذا ولا يذهب عليك ان المستفاد من العبارات المذكورة ان عدم جواز العمل بمطلق الظن من
الاتفاقيات بين الخاصة وان القول بجوازه من خواص العامة وظاهر ذلك يعطي كون الاصل عندهم عدم جواز العمل بالظن الا ما قام الدليل القاطع او المنتهي
الى القطع على خلافه كما هو المختار لا ما يدعيه جماعة من متأخري المتأخرين من انقلاب الاصل وكون قضية الاصل حجية الظن الا ما قام الدليل على خلافه
فانه اشبه شيء بمذهب العامة بل عين ما ذهبوا اليه واما الوجه الاول فهو بعيد جدا عن طريقتهم كما لا يخفى ومنه يظهر ضعف ما ذكره المحدث المذكور من كون طريقة
المجتهدين موافقة العامة لا تخالفهم الا نادرا ثم ان ما ذكره الشيخ من انه لا يتعدى مضمون الاجماع فهو من الامور المعلومة عند الشيعة لعدم حجية القياس عندهم
والاستناد الى منصوص العلة او مفهوم الموافقة ونحوهما ليس تعديا عن الاجماع كما قرر في محله ومما ذكرنا يظهر الحال في باقي العبارات المنقولة وقد نص
المحقق في المعارج بان الاجتهاد في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الاحكام الشرعية قال وبهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام الشرعية من ادلة الشرع
اجتهادا لانها يبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الاكثر سواء كان ذلك الدليل قياسا او غيره فيكون القياس على هذا التقدير
احد اقسام الاجتهاد فان قيل يلزم على هذا ان يكون الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الامر كذلك لكن فيه ايهام من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد فاذا استثني القياس
كنا من اهل الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس احدها القياس انتهى والحاصل ان اخبار كثيرة من هؤلاء كالسيد والشيخ وابن ادريس والمحقق

واخبرا بهم لطريقة المجتهد امر جلي معلوم من ملاحظة كتبهم في الاستدلال وكذا الحال في اعتمادهم على الاجماع واستنادهم اليه في كثير من المسائل مما لا مجال لانكاره كما ينادي به ملاحظة كتبهم وكذا الحال في اعتمادهم على كثير من المطالب المقررة في الاصول كما يظهر من الرجوع الى كيفية استدلالهم في المسائل الفقهية ومن ملاحظة ما قرره السيد في الذريعة والشيخ في العدة والمحقق في المعارج بان للعامي تقليد العالم والاخذ بقوله وحكينا الاجماع عليه بالجملة ان اختيار هؤلاء لطريقة المجتهد امر واضح يكاد يلحق بالضروريات فالاسناد الى ما يوهمه العبارة المذكورة لدفعهم طريقة الاجتهاد واختيارهم مذهب الاخبارية من العجائب وحيث انهم لم يقرروا اختلافا بين الشيعة في الطريقة على حسب ما وقع الاختلاف فيه بين المتأخرين ولا اشاروا الى ذلك في شيء من كتبهم الاصولية كالذريعة والعدة والغنية والمعارج وكتب العلامة وغيرها دل ذلك على انتفاء الخلاف في ذلك وان اختلفوا في بعض الخصوصيات حسبما بينوا كلا منها في محله نعم ذهب الاخبارية من متأخري علمائنا من حرمة العمل بالادلة الظنية مطلقا ووجوب تحصيل العلم بالاحكام وانسداد سبيله على المكلفين في المسائل الشرعية ومنع من التقليد بالمرة الا انه مذهب جديد لم يذهب اليه احد من علمائنا المتقدمين وقد احدثه مولانا امين الاسترابادي لزعمه انه مذهب قدمائنا اخذا بما يوهمه بعض ظاهر [illegible] من غير امعان النظر فيها ولوازم ذلك ولشبهات عرضت له قد عجز عن حلها وزعم انها ادلة على الطريقة التي سلكها و سنشير اليها ونوضح القول في فسادها فان قلت كيف ولو كان ذلك مذهبا مستحدثا بين علماء الشيعة لما ذكره في الكتب الاصولية واشار اليه الاصحاب [illegible] فان قلت ان علماء الشيعة قد كانوا من قديم الزمان على صنفين اخباري واصولي كما اشار اليه العلامة في النهاية وغيره قلنا نعم وان كان المتقدمون من علمائنا ايضا على صنفين وكان منهم اخبارية يعملون بمتون الاخبار الا انه لم يكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء بل لم يكن الاختلاف بينهم وبين الاصولية الا في سعة الباع في التفريعات الفقهية وقوة النظر في القواعد الكلية والاقتدار على تفريع الفروع عليها فقد كانت طائفة منهم ارباب النصوص وذوو الاخبار لم يكن طريقتهم التعدي عن مضامين الروايات ومداليل النصوص بل كانوا يفتون غالبا على طبق ما يروون ويحكمون على وفق متون الاخبار في المسائل المتعلقة بالفروع والاصول ولم يكن كثير منهم من اهل النظر والتعمق في المسائل العلمية ومن له سعة في الاقتدار على الاستدلال في المسائل الكلامية والفروع الفقهية وان تعدوا الى ذلك احيانا عند مسيس الحاجة وهؤلاء لا يتعرضون غالبا للفروع الغير المنصوصة وهم المعروفون بالاخبارية وطائفة منهم ارباب النظر والبحث عن المسائل واصحاب التحقيق والتدقيق في استعلام الاحكام من الدلائل ولهم الاقتدار على تأصيل الاصول والقواعد الكلية عن الادلة القائمة عليها في الشريعة والتسلط على تفريع الفروع عليها واستخراج احكامها منها وهم الاصوليون منهم كالعماني والاسكافي وشيخنا المفيد وسيدنا المرتضى والشيخ قدس الله ارواحهم وغيرهم ممن تبعهم وحذا حذوهم واما اذا تأملت لا تجد فرقا بين الطريقتين الا من جهة كون هؤلاء ارباب التحقيق في المطالب واصحاب النظر الدقيق في استنباط المقاصد وتفريع الفروع على القواعد لذا اتسعت دائرتهم في البحث والنظر واكثروا من بيان الفروع والمسائل وتعدوا عن متون الاخبار الى ما يستفاد منها بالفحوى ومطرح الالتزام وغيرها واولئك المحدثون ليسوا غالبا بتلك القوة من الملكة وذلك لتمكن [illegible] فلذا اقتصروا على ظواهر الروايات ولم يتعدوا غالبا عن ظاهر مضامينها ولم يوسعوا الدائرة في التفريع على القواعد انهم لما كانوا في اوائل انتشار الفقه وظهوره لم كان من شأنهم تنقيح اصول الاحكام التي عمدتها الاخبار المأثورة عن العترة الطاهرة فلم يتمكنوا من مزيد امعان النظر في مضامينها وتكثير الفروع المتفرعة عليها ثم ان ذلك انما حصلت بتلاحق الافكار في الازمنة المتأخرة ولا زالت تتزايد بتلاحق الاعصار وتزايد الافكار هذا وتنقيحها ما ذكرناه ان ما حكاه عن [illegible] من اقتصارهم على موارد النصوص مما لا منافاة فيه لما ذكرنا مع ما هناك من البون البعيد بيننا وبين اولئك لكونهم عصر الائمة وعدم احتياجهم في كثير من المسائل الى الاجتهاد على انه لا يبعد ان يكون مقصوده بذلك عدم احتياجهم في استنباط الاحكام الشرعية الى القياس ونحوه من الطرق الجارية العقلية الظنية مما لا يستند الى حجة الشريعة ويؤيده انه قد روى الكشي ره عنه [illegible] وهذا يشير الى علمه بظاهر الكتاب من دون حاجة الى ورود رواية في تفسيره وامده بما يتفرع عليه من التفريعات وعدم اقتصاره في الاحكام على موارد الاخبار وظهر بعض ما بيناه ان تصانيفهم المتعلقة برد الاجتهاد وبيان المنع منه [illegible] الادلة لا ربط لها بما نحن فيه اذ المقصود هناك على ما عرفت ما عليه العامة العمياء من الرجوع الى القياس وغيره من سائر الوجوه الظنية والاستحسانات العقلية الغير المستندة الى مناط الشريعة واشباه ذلك وما نحن فيه من اطلاق لفظ الاجتهاد عليه لا يوجب [illegible] المنع الى الاجتهاد بالمعنى المقصود في المقام وهو واضح ومنها نصوص من الكتاب الدالة على المنع من الاخذ بالظن والروايات المتكثرة بل المتواترة الدالة على لزوم الاخذ بالعلم عدم جواز الحكم بالظن وما دل على عدم جواز الافتاء بالرأي مثل قوله اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون وقوله اياك ان تدين الله وتفتي الناس بما لا تعلم وقوله انما [illegible] تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه وقوله رجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو في النار وقوله من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك وقوله من دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس وقوله من افتى برأيه فقد دان الله بما لا يعلم وقول الصادق ع فيما رواه محمد بن مسلم وقد قال له ان قوما من اصحابنا قد تفقهوا واصابوا علما ورووا احاديث فيرد عليهم ويقولون برأيهم فقال لا وهل هلك من مضى الا بهذا واشباهه وقوله فيما رواه ابن مسكان عن حبيب قال لنا ابو عبد الله ع ان الناس سلكوا سبلا شتى فمنهم من اخذ بهواه ومنهم من اخذ برأيه وانكم اخذتم بما له اصل يعني بالكتاب والسنة وقوله اياكم واصحاب الرأي فانهم اعيتهم السنن ان يحفظوها فقالوا في الحلال والحرام برأيهم فاحلوا ما حرم الله وقوله في اصحاب الرأي استغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله واكتفوا بذلك دون رسوله والقوام بامره وقالوا لا شيء الا ما ادركته عقولنا وعرفته البابنا فولاهم الله ما تولوا واهملهم وخذلهم حتى صاروا عبدة انفسهم من حيث لا يشعرون وقوله اياك ان تفتي الناس برأيك او تدين بما لا تعلم الى غير ذلك من الاخبار المستفادة من هذه الروايات وما يفيد مفادها عدم جواز الاجتهاد في الاحكام الشرعية والمنع من العمل بالاستنباطات الظنية قال في الفوائد ان تواتر الاخبار في هذا المعنى قد تجاوز حد التواتر وقد جمعنا منها في مواضع اخر اكثر من [illegible] فيه اما اولا فبان المراد بالآيات والروايات الدالة على وجوب الرجوع الى العلم وعدم جواز الاخذ بالظن هو عدم الاكتفاء في الحكم والافتاء بالظن

من حيث انه ظن واما بعد الاول الى العلم وقيام الدليل القاطع على تعيين العمل بالوجوه المقررة افادت العلم بالواقع او لم تفد فلا ريب ان الفتوى والعمل انما يكون حينئذ بالعلم دون غيره فلا تندرج الصورة المفروضة في شيء من الآيات والروايات المذكورة لعلم المفتي والعامل بكون ذلك هو المقصود منه في الشريعة والمكلف به في حكم الشرع وان لم يعلم بكون ذلك هو الحكم الاولي وقد اشار الى ذلك الشيخ في العدة كما مر والاخبار المانعة عن الفتوى بالرأي انما يراد بها ما تداوله العامة او ما بمعناه من الاستحسان ونحوه واما الرجوع الى الكتاب والسنة وسائر الاصول المقررة في الشريعة فليس من الرجوع الى الرأي اصلا وان لم يستفد منها العلم بالواقع سيما بعد قيام الدليل القاطع على وجوب الاخذ بها كما هو المدعى واما ثانيا فبان تلك الروايات وان سلم كونها متواترة لكون دلالتها على ما ذكر ليست قطعية فلو لم نقل بان الظاهر منها النهي عن الاخذ بما لا يعلم تجويز الشارع الاخذ به فلا اقل من احتمال ذلك ولو احتمالا مرجوحا وكذا يحتمل ورود التقييد على تلك الاطلاقات فلا يزيد مفادها على الظن فهي الاستناد على المدعى ابطال الاصل المدعى واما ثالثا فبانه لو سلم دلالتها على ذلك وجواز الاستناد اليها فيما ذكر فلا مانع من ورود التقييد عليها بعد ثبوت المقيد ومن البين ان القائل بحجية الظنون الخاصة ومطلق الظن حين انسداد سبيل العلم انما يقول بذلك بدليل قطعي لما عرفت من عدم حجية الظن من حيث انه ظن من غير خلاف فيه فظاهر انه بعد ثبوته بالدليل لا وجه للاستناد الى الاطلاقات ومنها ما دل عليه الاخبار المتواترة بل ضرورة الدين الاسلام من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة فان ذلك ينافي جواز الاخذ بالادلة الظنية ضرورة ان الظن مما يتغير ويتبدل وحرام الله وحلاله مما لا يتغير ولا يتبدل وقد قرر بعضهم هذا الوجه بعبارة اخرى وهي ان كل حكم اجتهادي قابل للتغير وكل حكم قابل للتغير مخالف للشريعة الاسلامية بالبديهة فينتج ان كل حكم اجتهادي مخالف للشريعة الاسلامية وهذا واضح اما اولا فبانه منقوض بما يحكم به الاخباريون لجواز الرجوع عن الحكم بالنسبة اليهم ايضا كما اذا عملوا بالعموم ثم عثروا بعد ذلك على خبر مخصص او فهموا اولا من الخبر حكما ثم عدلوا عن فهمهم وانكار امكان ذلك في شأنهم مكابرة ظاهرة وح فنقول ان حكم الاخباري قابل للتغير الى اخر ما ذكر واما ثانيا فبانه لو تم فانما يتم لو قلنا بكون ما يفيده الظن هو حكم الله الواقعي ليكون الاخذ بالظنون هو المطلوب الاول واما اذا قلنا بكون الاخذ به مطلوبا من حيث كشفه عن الواقع وكونه طريقا اليه ليكون حكما ظاهريا كما هو المذهب عندنا فلا اذ تغير الاحكام الظاهرية غير عزيز في الشريعة وقد اتفق عليه الفريقان كما اذا وجد شيئا في اسواق المسلمين فحكم بحله ثم علم بعد ذلك كونه حراما او اخذ لحما من يد مسلم ثم علم كونه لحم خنزير او ميتة فان حكمه بالحل اولا حكم ظاهري قد انكشف بعد ذلك خلافه ولو جعل كل من الحل والحرمة المتعلقين بالموضوع الواحد حكما واقعيا في المقام نمنع وضوح فساد جريان الدليل المذكور بالنسبة اليهم فلا بد من الالتزام بفساده والقول بعدم جواز الاخذ باحد الحكمين المذكورين وهو واضح الفساد فظهر انه لا دلالة لتأبيد الاحكام على عدم جواز الاخذ بالاجتهاد القابل للتغير اذ لا يتوهم احد نسخ الحكم بعد رجوع المجتهد عنه حتى يلزم انقطاع الحكم وخروجه عن التأبيد بل ليس اختلاف الحكم من جهة الاختلاف في الاجتهاد والرجوع عن الحكم الاول الا ظاهرا كالاختلاف الحاصل في الحكم المتعلق بالموضوع الواحد من جهة انكشاف خلاف ما ثبت اولا كما عرفت في المثال المذكور فكما يحكم هناك بالحل في وقت وبالحرمة في وقت اخر مع كون الحكم الواقعي المتعلق بذلك الموضوع المعين شيئا واحدا لا يختلف بحسب اختلاف العلم والجهل به فكذا في المقام وكان ذلك لا يقضي بانقطاع حكم الشريعة وخروجه عن التأبيد فكذا الحال في محل الكلام واما ثالثا فبانه ان اراد بقوله كل حكم اجتهادي قابل للتغير انه قابل للتغير بالنسبة الى الموضوع المفروض مع جميع خصوصياته فممنوع ضرورة انه ما دام المجتهد باقيا على حالته الاولى لا يمكن تغير تلك الحكم في شأنه اصلا وان اراد انه قابل للتغير في الجملة ولو بسبب تغير حاله كان يصير ظانا بخلاف ما ظنه اولا فمسلم ولا مانع منه ضرورة ان ابدية الاحكام لا تقضي بعدم اختلافها بحسب اختلاف احوال المكلفين كيف واختلاف صلوة الحاضر والمسافر والصحيح والمريض والقادر والعاجز من الضروريات ولا منافاة فيه لابدية الاحكام الثابتة بالضرورة اصلا فكذا الحال في المقام واما رابعا فبانه ان اراد بكون كل حكم اجتهادي قابلا للتغير ان ما يحكم به المجتهد من الاحكام قابل للتغير فهو مم بل فاسد لان ما يدركه من الاحكام غير قابل للتغير عما هو عليه فانه ان كان ما ادركه مطابقا للواقع لم يكن قابلا للتغير عما هو عليه وانما ادرك بعد ذلك خلافه غاية الامر ان يكون معذورا في خطائه فيه ثانيا وان كان غير مطابق للواقع فكذلك ايضا غاية الامر ان يكون معذورا في خطائه فيه اولا وان اراد به ان نفس حكمه وادراكه قابل للتغير بان يدرك ثانيا خلاف ما ادركه اولا فيزول ادراكه الاول ويخلفه الثاني فمسلم ولا يلزم من ذلك ان يكون ادراكه مخالفا للشريعة الابدية كما هو قضية الكلية المدعاة اذ قبول الادراك للتغير انما يقضي بعدم الملازمة بينه وبين اصابة الواقع لانه لا يكون مصيبا للواقع مطلقا وح فقضيته ما يلزم من الدليل المذكور ان ظنون المجتهد قد يصيب الواقع وقد تخطيه وهذا مما اتفق عليه اصحابنا واتفقوا مع ذلك على وجوب العمل بظنه اذ لا منافاة بين عدم اصابة الظن للواقع ووجوب العمل به كما هو الحال في سائر الطرق المقررة في الشريعة فلا تغفل ومنها ان الدليل الدال على وجوب عصمة الامام ع قاض بعدم جواز الرجوع الى الظن فانهم قالوا انما اعتبرنا العصمة في الامام من جهة حصول الاعتماد بقوله والوثوق بما يؤديه فقضية ذلك انه لا يجب اتباع ما لا يقطع معه للواقع ويحتمل فيه انتفاء الاصابة نظرا الى العلة المذكورة فكما ان جعل الامام حجة يقضي بعصمته ليكون كلامه مفيدا للقطع وحجة قاطعة للعذر في الكشف عن الواقع كذا كون سائر الوجوه والادلة حجة على المكلف يتوقف على كونها مفيدة للقطع كاشفة عن الواقع ليكون قاطعة لعذر المكلف ومن البين ان رأي المجتهد مما لا وثوق بكشفه عن الواقع بالنسبة الى المجتهد نفسه فكيف لغيره وفيه اولا ان ذلك منقوض بما يذهب اليه الاخبارية من جواز رجوع الجاهل الى العالم البصير بالاخبار وكذا اعتماد العالم بقول الثقة ومن البين ان قول الواحد لا يفيد العلم بالواقع ولو فرضنا حصول العلم بوثاقته بالمعاشرة الباطنة الموصلة الى درجة اليقين بالعدالة مع انه في كمال الندرة لعدم بلوغه بذلك الى درجة العصمة كيف ولو كان كذلك لاكتفى بذلك في الامام ايضا فكيف مع الاكتفاء فيها بحسن الظاهر كما هو المذهب لا يقطع معه بحصول العدالة فضلا عن القطع بمطابقة اخباره للواقع فلو تم ما ذكره لقضى باعتبار العصمة في الوسائط التي بين المكلف وبين الامام في زمان الحضور وفي ازمنة الغيبة مضافا الى ان القواعد المقررة في الشريعة لاستكشاف احكام الموضوعات كاصالة طهارة الماء واصالة صحة فعل المسلم وقبول اخبار ذي اليد ونحوها لا يفيد قطعا بالواقع مع ان الشارع حكم بجواز الرجوع اليها اتفاقا من الفريقين

بل اجماع من المسلمين وكذا الحال في استصحاب حكم العموم الى ان يأتي المخصص واستصحاب الحكم الثابت الى ان يثبت نسخه ولو قيل بحصول القطع هناك بحجية
الشرع فهو بعينه جار في المقام اذ القائلون بحجية الظن انما يقولون به لقيام الدليل القاطع عليه لا بمجرد كونه ظنا وثانيا بالفرق الظاهر بين الامام والمجتهد
فان الامام امين الله على كافة الانام وله الرياسة العامة ووجوب الطاعة على الخاص والعام وهو مرجع الجميع في استفادة الاحكام ومع ذلك لا يستند الا
الى الاسباب الظاهرة ومن البين ان مجرد العدالة غير كاف في اطمينان النفس بمثل ذلك اذ لا تطمئن بقول العدل اذا ادعى شيئا خارجا عن المعتاد فالعادة
الجارية بين الناس بل يتسارع الظنون اليه بالتهمة نعم لو دل الدليل على عصمته كان نحو الرجوع اليه قاطعا لا مجال لانكاره فالفرق بينه وبين المجتهد من وجوه
شتى فاعتبار العصمة فيه لا يقضي باعتبارها في المجتهد الذي هو بمنزلة الرعية ولا يكون السبيل الذي يستنبط منه المجتهد قطعيا بعد القطع بوجوب
العمل به وأ ومنها ان فتح سبيل العلم على المكلفين وتكليفهم بالعلم بالاحكام من اللطف فيجب ان يكون حاصلا لوجوب اللطف على الله تعالى اما الصغرى
فلما فيه من تقريب العبد الى الطاعة وتبعيده عن المعصية ما ليس في الظن لوضوح ان اليقين ادعى الى تحصيل الامتثال من الظن واما الكبرى فظاهرة و
الجواب عنه اما اولا فبان العلم والظن مشتركان فيما ذكر اذا كان الظن منتهيا الى اليقين كما هو المفروض في المقام فهو كون المكلف في مقام العمل عالما
بالتكليف قطعا به نعم لو قيل باثبات التكليف على الظن من حيث انه ظن لربما امكن التمسك في دفعه بما ذكر فظهر بذلك ما فيما ذكر من انه مع كون المسئلة
ظنية لا يكون على ترتب الثواب والعقاب يكون ذلك داعيا الى الاقدام والاحجام نظرا الى وضوح ترتب الثواب والعقاب على مخالفة الاحكام القائم بها
مقام الواقعية بل قد يقال بان المدار في الثواب والعقاب مدار التكليف الظاهري سواء طابق الواقع اولا وان امكن القول باختلاف الثواب والعقاب مع المطابقة وعدمها
وذلك لا يستلزم التصويب كما لا يخفى واما ثانيا فبالمنع من كلية الكبرى اذ ليس كل لطف واجبا عليه تعالى كيف وظهور الامام من اللطف على الوجه المذكور قطعا
ورفع اهل الفساد المانعين من تمكنه من اللطف كذلك فيكون واجبا عليه تعالى مع ان المعلوم خلافه فلا مانع من ان يكون البناء على الظن في ازمنة الغيبة و
انقطاع اليد عن الرجوع الى الائمة من قبيل ذلك بل يمكن ان يكون ذلك من فروعه حيث ان انسداد سبيل العلم انما جاء من جهة غيبة الامام وخفاء
طرق الاحكام فيكون الامران من قبيل واحد مضافا الى ان كون التكليف بالعلم لطفا محل منع بل قد يقال بان عدم الزام المكلفين بتحصيل اليقين في
خصوصيات التكاليف هو اللطف لما في ناطة التكليف بحصول العلم بالاحكام من الحرج التام ولذا اكتفى الشارع في زمانه عن المكلفين بالاخذ
بغيره من الطرق الظنية مع انفتاح سبيل العلم كما اشرنا اليه في محله ومنها ان الظن مداركه مختلفة غير جارية على وجوه منضبطة فلا يكون الاحكام
المبتنية عليها جارية على قانون واحد بل يختلف جدا بحسب اختلاف الآراء ومثل ذلك لا يصلح ان يكون مدارا للتكليف سيما بالنسبة الى عامة الانام الى
قيام القيام وجوابه ان ذلك لو تم فانما يتم لو قلنا بكون المرجع هو مطلق الظن من اي طريق واما اذا قلنا بكون المناط هو الطرق الخاصة والتمسك
بقواعد مخصوصة منضبطة كما هو المختار فلا مفسدة الى ان ذلك وجه استحساني لا يصلح حجة لتاسيس حكم شرعي اي مانع من اختلاف التكاليف
في الشريعة على حسب اختلاف الظنون وان كان الحكم الواقعي امرا واحدا ومنها انه يتفرع على بناء التكاليف على الظنون وجوه من الفساد من اثارة الفتن و
اقامة الحروب وسفك الدماء ونحوها فلا يقع التكليف به من الحكيم كيف وذلك من شبهات العامة في الاعتذار عما صدر من سلفهم من وجوه الفساد في الاسلام
من اثارة الحروب وسفك الدماء وهتك الاعراض ونهب الاموال وغيرها ويدفعه ان الاخذ بالطرق الظنية الشرعية على الوجه المعتبر في الشريعة لا يفضي
الى شيء من ذلك بل نقول انه ينافي الانضباط الثابت في وجوب العلمية وجعل الاجتهاد الشرعي عند الاقدام اولئك على الفساد لا يقضي بفساد الرجوع الى
الاجتهاد مع وضوح فساد دعويهم في تلك الاستناكيف وربما يعتذرون لهم بقطع كل منهم بشرعية ما يأتي به من الفساد مضافا الى اتفاق الفريقين على جواز العمل
بالظن في الجملة بالنظر الى الموضوعات واثارة الفتن واقامة الحروب ونحوها انما يتفرع في الغالب على ذلك دون نفس الاحكام الشرعية واعتذار العامة عن
سلفهم انما هو بالنسبة الى ذلك غالبا فلو تم ذلك لقضى بعدم جواز الرجوع الى الظن في ذلك ولا قائل به ومنها ان الاجتهاد امر خفي لابتنائه على الاستنباط
حكم المسئلة وهي ايضا من الامور الخفية النفسية فلا يمكن ان يكون مناطا للاحكام الشرعية سيما بالنسبة الى جميع الامة وهو واضح اذ لا خفاء في شيء من ذلك
عند المجتهد والعامي ليس وظيفته الرجوع الى الادلة فلا ربط لخفاء وجوه الاستنباط لذلك وعلمه يكون من يقلده بالتعادة الاجتهاد يحصل بالرجوع الى
اهل الخبرة او بغيره مما يجيء الاشارة اليه في فصل الملكة وان لم تكن ظاهرة الا ان الطريق ظاهر كما هو الحال في العدالة وغيرها من الملكات مضافا الى جريان
ذلك على طريقة الاخباريين ايضا اذ لا بد عند المحققين منهم في الرجوع الى الادلة الشرعية من الاقتدار على فهم الاخبار والجمع بينها والتمكن من رد
الفروع الى الاصول وذلك ايضا من الامور النفسية الغير الظاهرة فلو كان ذلك مانعا لجرى في كل من الطريقين المسئلة الثانية انهم اختلفوا في وجوب
تجديد النظر على المجتهد عند تجدد الواقعة التي اجتهد في حكمها وجواز بقائه على مقتضى اجتهاده الاول الى ان ينسى او يتغير رأيه عن غير فيجوز له الافتاء بحكمه
السابق في الوقايع المتاخرة من غير حاجة الى اجتهاد آخر على اقوال ثالثها التفصيل بين نسيان دليل المسئلة وعدمه فيجب عليه تجديد الاجتهاد في الاول
دون الثاني ذهب اليه المحقق والسيد العميدي وحكى القول به عن الامام والآمدي وعزاه في النهاية الى قوم وقال العلامة في قواعده انه تفصيل حسن يقرب
من قواعدهم الفقهية رابعها التفصيل بين ما اذا قويت قوته في الاستنباط لكثرة الممارسة او الاطلاع على وجوه الادلة وعدمها فيجب على الاول دون الثاني
وقد نفى عنه البعد الوالد ومال اليه الفاضل الجواد في شرحها والمحكي عليه الشهرة بين الاصوليين من اصحابنا والعامة هو القول بعدم وجوب تجديد النظر مطلقا
وقد احتجوا عليه بوجوه احدها استصحاب الحكم الثابت بالاجتهاد الاول ثانيها حصول ما وجب عليه من الاجتهاد بالمرة الاولى نظرا الى تعلق الوجوب
بالطبيعة وحصول الطبيعة بالمرة ووجوب الاتيان به مرة اخرى يحتاج الى دليل عليه عدا ما دل على وجوب اصل الاجتهاد حيث لم يقم دليل آخر عليه مضى
ذلك بالاجتزاء بالمرة الاولى وغاية ما يتخيل الاحتمال وجوب التجديد لامكان الاطلاع على ما لم يطلع عليه في الاجتهاد السابق وهو مع عدم قيام دليل على المنع
من الحكم مدفوع بالاصل على انه لو كان مانعا لسرى الحكم بالنسبة الى الواقعة الاولى مع انه لا يجب تكرار النظر فيها بالاتفاق ثالثها ان القول بوجوب تجديد

العظيم
موجب للعسر والحرج لشدة البلوى في الشريعة نظرا الى شيوع تكرر الوقايع سيما فيما يعم به البلوى فوجوب تكرر الاجتهاد بحسبها باعث على ما ذكرناه رابعها
جريان السيرة المستمرة على عدم وجوب التكرار ولذا لو سئل مجتهد عن المسئلة التي اجتهد فيها مرات عديدة لم يتوقف عن الافتاء في غير المرة الاولى
بل يفتي اخرا بما رآه اولا من غير تأمل اصلا وربما يستدل له ايضا باطلاق ما دل على حجية كل من الادلة الشرعية فان قضية ما دل على ذلك هو
جواز الرجوع الى كل منها والاخذ بما يدل عليه من غير حاجة الى البحث عما يعارضه خرج عن ذلك ما اذا كان الرجوع اليه قبل البحث عن الادلة والاجتهاد في تحصيل
حكم المسئلة نظرا الى ما دل على وجوب استفراغ الوسع في ملاحظة الادلة فيبقى غير تلك الصورة مندرجا تحت الادلة المذكورة فلا يجب الاجتهاد ثانيا ولهذا ذات
القوة او نسي ما لاحظه من تفصيل الادلة وانت خبير بوهن ذلك لعدم انطباقه على المدعى فان اقصى ما يدل عليه الاكتفاء في الاستناد الى مجرد الرجوع الى احد
الادلة المذكورة من غير حاجة الى البحث عما يعارضها واين ذلك عن المدعى على انا لو لم نقل بقيام الاجماع على وجوب البحث عن المعارض على فرض الاستناد الى تلك
الادلة والاخذ بها وعلى القول بعدم وجوب تجديد النظر لا حاجة الى الرجوع الى احد الادلة المذكورة ايضا مضافا الى ان ذلك لا يوافق القول بحجية الظنون
الخاصة حيث تقام الدليل على حجية كل واحد منها واما على القول بحجية مطلق الظن فانما قام الدليل على الرجوع الى الظن بعد بذل الوسع في الاجتهاد
في تحصيل الادلة فيبقى الكلام في اعتبار الاتيان بالاجتهاد المذكور بالنسبة الى كل واقعة او يكتفي باجتهاد واحد للجميع ليس هناك ما يدل على الثاني ولو
نقل باقتضائه الوجه الاول ثم هذا ويرد على الاول ان الاستصحاب انما يكون حجة عند عدم قيام دليل شرعي ولو ظاهرا من عموم او اطلاق على خلافه فلا
لا يقاوم الاستصحاب شيئا من الظواهر والاطلاقات وح فنقول ان قضية العمومات والاطلاقات الدالة على عدم جواز الاخذ بالظن هو عدم جواز الرجوع
اليه والعمل به في شيء من الاحوال والازمان خرج عن ذلك الظن المجتهد المطلق بالنسبة الى الافتاء الحاصل عقيب الاجتهاد واما العمل به بعد الحكم الاول فمما
لا اجماع عليه فقضية تلك الاطلاقات هو المنع من الاخذ به والحكم ثانيا بمقتضاه فلا يصح الخروج عن مقتضاها بما ذكر من الاستصحاب ويمكن دفعه بان
قضية تلك الاطلاقات عدم حجية الظن من حيث هو مع عدم قيام دليل شرعي قاطع على جواز الرجوع اليه لوضوح انه مع قيام الدليل عليه يكون اتكالا
على العلم دون الظن كما مرت الاشارة اليه فاذا اقتضى الاستصحاب جواز الرجوع اليه كفى في المقام اذ لا معارضة اذن بينه وبين تلك الاطلاقات لا دلالة
لتلك الا على عدم جواز الرجوع الى كل ظن لم يقم دليل على حجيته فبعد قضاء الدليل بحجية الاستصحاب وقضاء الاستصحاب بحجية الظن المذكور لا يكون الاتكال
في المقام على الظن بل على الدليل القاطع الذي ينتهي اليه الظن المذكور فهذا غاية ما يوجه به التمسك بالاستصحاب في المقام وفيه تأمل وعلى الثاني ان
جواز الحكم والافتاء بمجرد الظن على خلاف الاصل خرج عنه ما اذا وقع ذلك عقيب الاجتهاد لقيام الاجماع عليه فيبقى غيره تحت قاعدة المنع اذ لا دليل على
جواز الحكم عند تجدد الواقعة من غير تجدد النظر وعلى الثاني انه ان سلم فانما ينفي وجوب تجديد النظر مطلقا دون القول بالتفصيل ومثله يرد على الرابع
ايضا لعدم وضوح قيام السيرة مع نسيان دليل المسئلة او زيادة القوة وزيادة ظاهره يحتمل بسببها عثوره على دليل آخر واستدل الاول وجه آخر الاستنباط حجة
القول بوجوب تجديد النظر مطلقا انه يحتمل تغير اجتهاده بعد تجديد نظره كما يتفق في كثير من المسائل الظنية ومع الاحتمال المذكور لا يبقى الظن فلا بد ثانيا
من استكشاف الحال لدفع هذا الاحتمال ويدفعه اولا النقض بقيام الاحتمال المذكور قبل الافتاء في الواقعة الاولى ايضا فلو صح ما ذكر لزم تكرر النظر
بالنسبة اليها ايضا وهو باطل اتفاقا كما نص عليه البعض وهو الظاهر من ملاحظة كلماتهم وثانيا بالمنع من كون قيام الاحتمال المذكور مانعا من حصول
الظن وهو ظاهر جدا قلت ويمكن الاحتجاج للقول المذكور بالاطلاقات المانعة عن العمل بالظن حسبما عرفت بيانه وح يتوقف في غير على اثبات الجواز
بالدليل فالقاعدة اذن قاضية بوجوب تجديد النظر الى ان يثبت خلافه حجة القول الثالث العمومات الدالة على المنع من الاخذ بالظن خرج عنه صورة
تذكر الدليل الدال على حجية ذلك الدليل ووجوب الاخذ بمقتضاه فيبقى الباقي تحت دليل المنع وايضا من لم يذكر دليل المسئلة لم يكن حكمه فيها
مستندا الى الدليل فيكون محظورا لوضوح حرمة الحكم من غير دليل ويرد على الاول انه ان سلم قيام الدليل على حجية الادلة التي استند اليها في الحكم
للواقعة الاولى بالنسبة الى سائر الوقايع ايضا كان ذلك الاجتهاد كافيا في الحكم للجميع من غير حاجة الى تجديد الاجتهاد ولا فرق بين نسيان الدليل و
تذكره اذ المفروض نسيان خصوصية الدليل واما كون الحكم مستندا الى الحجة الشرعية فالمفروض علمه به وهو كاف في جواز الاخذ به وان قلنا بان القدر الثابت
حجية تلك الادلة نظرا الى تلك الملاحظة بالنسبة الى حكم الواقعة الاولى دون غيرها فلا فرق ايضا في عدم جواز الاستناد اليه بين تذكر الدليل على سبيل التفصيل
وعدمه وعلى الثاني انه انما يتم اذا لم يذكر استناد الحكم الى الدليل بان احتمل عدم استناده الى الدليل راسا واما اذا علم استناده الى الدليل اجمالا لكن لم يذكر
تفصيل الدليل على ما هو المفروض في المقام فليس الحكم به حكما بغير دليل لوضوح كونه حاصلا عن الدليل مستندا اليه وان لم يذكر حين الحكم تفصيله كيف
ولو كان ذلك مانعا عن الحكم لكان نسيان تفصيل الدليل قبل حكمه في الواقعة الاولى مانعا عن الافتاء عليه بالنسبة اليها ايضا ولا قائل به ظاهرا حجة القول
الرابع ان مزيد القوة بكثرة الاطلاع والممارسة الاقتدار على الاستنباط ووجوه الدلالة قاض بقوة احتمال الاطلاع على ما لم يطلع عليه في المرة الاولى فلا يبقى له ظن
بصحة ما حكم به اولا ويمكن ان يستدل له ايضا بان ظن صاحب القوة القوية اقرب الى اصابة الواقع من غيره ولذا قدم تقليد الافضل على تقليد المفضول فيكون الحكم
من ظن الاجتهاد الثاني هو المتبع بالنسبة اليه دون ظنه الاول فلا بد لتحصيله من تجديد الاجتهاد ويرد على الاول ان مجرد مزيد القوة لا يقضي بذلك كيف
ومن البين عدم اختلاف الحال في الحكم في كثير من المسائل بين زيادة القوة ونقصها بل ربما يقطع المجتهد مع زيادة القوة بعدم اختلاف فهمه للحكم سيما
اذا تذكر تفصيل الادلة فلا حاجة الى المراجعة الجديدة ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لاختلاف المسائل في ذلك فلا يتم الاطلاق في القول بوجوب تجديد النظر
مع زيادة القوة والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان الافتاء الثاني اما ان يكون عقيب الاول من غير تراخ عنه او مع التراخي مع استحضار الدليل المسئلة
واستقصائه فيه بحيث يعلم عدم تغير رأيه مع تجديد النظر كما يتفق في كثير من المسائل او عدمه بان يكون ناسيا للدليل او يحتمل تجدد رأيه بتجدد النظر فان
كان الافتاء الثاني عقيب الاول الحاصل عقيب الاجتهاد في المسئلة فالظاهر انه لا حاجة الى عدم توقفه على النظر الجديد المفروض وقوع الافتاء المذكور عقيب

النظر والاجتهاد وان ثبت عدم الانشاء الاول اذ لا يعقل مانع من تعاقب فتاوى عديدة لاجتهاد واحد وكذا لو كان مستحضرا للدليل على سبيل التفصيل قاطعا
بعدم انقلاب رايه بالنظر الجديد كما انه لا ينبغي الخلاف فيه ولا يبعد جريان ذلك فيما اذا قطع بعدم انقلاب رايه بتجديد الاجتهاد ولو لم يكن مستحضرا
للدليل وان عثر على معارض للدليل الذي اعتمد عليه او له عن بعض الوجوه الدافعة لاستدلاله ونحو ذلك فالظاهر انه لا تامل في وجوب تجديد النظر وملاحظة الراجح
سيما اذا تراخى انشاء عن الاجتهاد ولو بالنسبة الى الوقائع الاولى لوجوب بذل الوسع على المجتهد وعدم عثوره اولا على المعارض انما يصحح حكمه في تلك الحال
دون الحالة الثانية فلا يصح له الحكم قبل امعان النظر فيه ثانيا وقد نبه عليه بعض الافاضل وكانه مما لا خلاف فيه ثم وان تراخى انشاؤه عن النظر الاول
من غير ان يعرض له ما يعارض دليله على المسئلة واحتمل عدوله عن الحكم بعد تجديد النظر ففي وجوبه للوقائع الثانية الوجوه المذكورة اجودها القول
بعدم الوجوب ويدل عليه بعد الاستصحاب التقريب المذكور المعتضد بالشهرة كما نص عليه بعضهم انه لا كلام ظاهرا في جواز ان المقلد على تقليد المجتهد
ما لم يعلم رجوعه عن الحكم ولا يتم الا مع حجية ظنه بالنسبة الى الوقائع المتاخرة من غير اختصاصها بالوقائع الاولى والازمنة المقاربة لزمان اجتهاده
اذ لو كان طول المدة باعثا على عدم اعتماد المجتهد على ظنه الاول ولزم تجديد النظر والاجتهاد ثانيا للوقائع المتاخرة كان عدم اعتماد المقلد على فتواه اولى لظهور
كونه دونه رجوعا الى ظن المجتهد فلو لم يجز له البناء على ظنه السابق ولم يكن ذلك الظن حجة في شانه فوجب عليه تجديد النظر لم يجز للمقلد البناء على فتواه السابق
ووجب عليه الرجوع ثانيا للاستعلام ما يؤدي اليه نظره الثاني ولم نقف الى الان على من اوجب عليه ذلك قال بعدم مضي الاجتهاد الاول في شانه
بعد طول المدة بالنسبة الى الوقائع المتاخرة بل ظاهر كلامهم الاطباق على جواز الجري على ذلك الى ان يعلم رجوع المجتهد عنه نعم فرق بعض العامة في المقام
فرجح وجوب تجديد السؤال عند تجدد الواقعة اذا علم استناد المجيب الى الراي والقياس وشك فيه وكان المقلد حيا وقطع بعدما لوجوب في غيره وهو
وجه ضعيف مبني على اصولهم وايضا الظاهر اطباقهم على جواز حكاية المقلد فتاوى المجتهد لسائر المقلدين وجواز اخذهم بذلك مع تاخر الواسطة
ولو بعد طول المدة ولا يتم ذلك الا مع حجية ظنه بالنسبة الى الوقائع المتاخرة ويؤيده ما فيه من لزوم العسر والحرج والقول بالفرق بين نسيان دليل المسئلة
وتذكره لما انه لا يظهر له وجه بعتد عليه كما عرفت وكذا القول في التفصيل الاخر نعم لو كان الامر بحيث ينفع معه وثوق المجتهد بما افتى به اولا وجبت له
في المسئلة فلا يبعد القول بوجوب تكرار النظر ليحصل الوثوق والاطمينان والظاهر ان ذلك بالنسبة الى فتواه الاولى ايضا اذا تخلل الفصل بينه وبين
زمان الاجتهاد مع خروجه عن محل البحث على ما هو ظاهر عناوينهم والحاصل انه مع بقاء اطمينان المجتهد بما ظنه ووثوقه بكونه مقتضى الادلة الشرعية
لا ينبغي الاشكال في عدم وجوب تجديد النظر واما مع انتفاء وثوقه اما لعدم اعتماده على نظره السابق او لاحتمال عثوره على ما لم يعثر عليه اولا من المدارك
بحيث يضطرب بذلك في كون ما ادركه هو مقتضى الادلة فلا يبعد حج وجوب التجديد سيما اذا لم يبق له ظن بالحكم فان قلنا بخروج هذه الصورة عن محل
البحث على ان النزاع فيما اذا بقي ظن المجتهد على الصفة التي يطلب حين الاجتهاد بان يطمئن كون ذلك مقتضى الادلة ويحسن من نفسه الخروج عن تحصيل
غيره لو فرض كونه حكم الله بحسب الواقع كان ذلك اختيارا لما هو المشهور والا كان تفصيلا اخر ولا مانع من عدم العثور على من ذهب اليه اذ لا اجماع
على خلافه هذا ومما يتخرج على هذه المسئلة الاجتهاد المتعلق بالموضوعات فهل يجب تكراره هناك بتكرر الحاجة اولا كما اذا اجتهد في طلب القبلة لصلوة
فحضرت اخرى او طلب الماء للتيمم مرة فاحدث ثم اراد ان يتيمم اخرى او زكى الشاهد عند الحاكم لقبول شهادته في واقعة اخرى ونحو ذلك فقد يقال بوجوب التكرار
هنا بناء على وجوبه لتكراره في الاجتهاد المتعلق بالاحكام وعدمه بناء على عدم وجوبه هناك والاظهر انتفاء الملازمة بين الامرين والمتبع هو ما يقتضيه الدليل
في خصوص كل من تلك المقامات المسئلة الثالثة اذا حكم المفتي بشيء ثم عدل عنه وجب عليه الاخذ بمقتضى اجتهاده الثاني سواء كان قاطعا اولا بالحكم
ثم ظن خلافه او بالعكس او كان الحكمان ظنيين مختلفين في القوة او متفقين سواء كان اقوى نظرا واوسع باعا حال اجتهاده الاول او بالعكس او تساويا حالا
في الحالين وكذا الحال بالنسبة الى من قلده فيه فانه يجب عليه العدول عن فتواه الاول مطلقا بلا خلاف ظاهر في شيء من المقامين بل قد يحكى الاجماع على الامرين
ففي شرح المبادي اذا اجتهد في مسئلة فادى اجتهاده الى حكم ثم اجتهد في تلك المسئلة فادى اجتهاده الى غير ذلك الحكم فانه يجب عليه الرجوع الى ما ادى اجتهاده ثانيا
اليه اجماعا ويجب على المستفتي العمل بما اداه اليه اجتهاده ثانيا والرجوع عن الاول اجماعا انتهى وظاهره دعوى الاجماع على تعين اخذ المقلد بفتواه الثاني وهو غير
ظاهر اذ بعد رجوعه عن تقليده في حكمه الاول لا دليل على تعين اخذه بالحكم الثاني لجواز رجوعه الى مجتهد اخر كما هو قضية الاصل وقد ينزل الاجماع على تعين
اخذه بالفتوى الثاني ان اراد الرجوع اليه والغرض بيان عدم جواز اخذه بفتواه الاول وحمل الوجوب على التخييري وكيف كان فالمتعين رجوع المقلد عن حكمه
الاول ويتخير بين الاخذ بفتواه الثاني والرجوع الى غيره على ما كان تكليفه في ذلك قبل تقليده غيره ويظهر من الفقيه الاستاذ قدس سره احتمال الفرق بين
ما اذا كان عدول المجتهد عن فتواه الاول على سبيل القطع او الظن فقد قطع في الاول بعدول المقلد عن الاول واخذه بالثاني وجعل ذلك في الثاني هو
الاقوى قال قدس سره وان علم عدوله عن حكم مخصوص بطريق علمي عدل كما كان يعدل الى ما صار اليه اخيرا وان كان ظنيا كان الاقوى ذلك ايضا وان
لم يوجب منافيا لما عمل اولا ولا اعادة وكان على عدل كما كان عليه الوجه فيه ان كلا من فتواه الاول والاخير ظني فلا وجه لترجيح الثاني وفيه انه بعد
عدوله عنه يكون حاكما بفساد ظنه الاول فقضية الرجوع اليه ترك الاخذ بحكمه الاول مضافا الى الاتفاق عليه ظاهرا وقد عرفت الحكاية ما حكي من الاجماع
فالاول من المقابل بلا تقوى ضعيف جدا وهل يجب على المفتي اعلام من قلده برجوعه عنه بل لو كان نظاهرته في غير واحد من كتبه وجوب ذلك فالمحقق عنه
حيث يحمل للغير تقليدا وهو الظاهر من السيد العميدي حيث جعله اليه واحتج للاول بان المقلد انما عمل في المسئلة بقول المفتي والمفروض رجوعه عنه فلو
استمر المقلد على العمل عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت وانه روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فذاكرهم
فكرهوا فرجع ابن مسعود الى من افتاه بذلك قال شرط ذلك حكاه ونقل واستخير بان ما حكي عن ابن مسعود على فرض صحته لا دلالة على رجوعه على كونه للاعلام
على سبيل الوجوب لا حجة فيه وما ذكر من لزوم كونه عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت مدفوع بان المفروض كونه اخذا بالحكم عن فتوى المفتي بانيا على

استمراره من جهة الاستصحاب المقطوع حجيته في مثل المقام فلا يكون اخذه بالحكم خاليا عن المستند لنا يحكم بصحة اعماله جميعا القول الثاني الاصل
السالم عن المعارض لبطلان حجة القائل بالوجوب ولزوم الضيق والحرج الشديد بناء على وجوب الاعلام سيما مع تشتت المقلدين في البلدان وظاهر السيرة
المستمرة الجارية بين العلماء الاعلام لشيوع تجدد الاراء مع عدم تعرضهم للاعلام مضافا الى ما في ذلك من سقوط اعتماد العامة على اجتهاد المجتهد وتنفر
طباعهم عما يفتون به من احكام الدين اقول وتوضيح الكلام في المرام مع خروج من خصوص المقام ان يقال ان الرجوع عن الحكم اما ان يكون في الاحكام
او في الموضوعات وعلى كل حال فاما ان يكون من المجتهد او من المقلد كما اذا حكى لغيره فتوى المجتهد ثم تبين له فساد حكايته او شهد في خصوص واقعة ثم تبين له خلافه
ثم الرجوع اما ان يكون بقطعه بخلاف ما حكم به او بظنه ذلك او بتردده فيه ثم ان ذلك اما ان يكون في المسائل القطعية التي لا تكون مورد الاجتهاد او غيرها من
المسائل الاجتهادية وعلى كل حال فاما ان يعلم باخذ الغير بقوله ووجوبه عليه بعد ذلك ويعلم بعدمه ولا يعلم شيئا منهما فنقول ان الذي يقتضيه الاصل في جميع
ذلك في صورة علمه بعمل الغير به هو وجوب الاعلام مع الامكان نظرا الى ان ايقاع المكلف فيما يخالف الواقع علما او ظنا انما كان من جهته فلا بد من تنبيهه
وارجاعه عن ذلك وجواز عمله به قبل علمه بالحال لا يقضي بجواز ابقائه على حاله اذ المفروض كون جواز الجري عليه من جهة جهله بالحال وكونه معذورا من
جهته لا لكونه هو المكلف به بحسب الواقع الا ترى انه لا تامل لاحد في وجوب الاعلام في كثير من صور المسئلة كما اذا شهد الشاهد عند الحاكم ثم تفطن ان الامر على
خلاف ما شهد به وكذا الحال فيما اذا علم باشتباهه في حكاية قول المجتهد وكذا لو علم المجتهد بفساد حكمه الاول فيما يتعلق باموال الناس ولو تم ما ذكر لجرى
الاعلام في شيء من الصور المذكورة مع وضوح خلافه نعم لو قلنا بان كلا من حكى المجتهد حكم ظاهري تكليفي يجوز الجري عليه في حكم الشرع الا ان يعلم عدله
عنه خلافه فلا يكون العدول باعثا على رجوع المقلد عن الاول في حكم الشرع الا بعد بلوغه اليه فيكون عدله كعدمه بالنسبة اليه امكن القول بعدم وجوب الاعلام
الا ان الظاهر خلافه اذ المكلف به بحسب الواقع امر واحد والطريق اليه في ظاهر الشرع هو ما ظنه المجتهد المفروض صيرورته لمنة الاول ومما قام حاجته على كونه مظنونا
لوجب على المجتهد ومن يقلده الاخذ بالثاني وجواز اخذ المقلد بالاول قبل علمه به انما هو لحكم بقاء الظن وبعده ربما هو بجهالة به بذلك على نحو نظائره من موارد
الجهل حسب ما اشرنا اليه فوجوب علمه بذلك فعلا لكونه هو المظنون عند المجتهد فعلا لا يجعل الاخذ به حكما شرعيا من حيث تعلق ظن المجتهد به في الزمان السابق
وجهله بعدوله عنه وبون بين الاعتبارين وعدم وجوب الاعلام انما يتفرع على الثاني فلا تغفل هذا وان علم عدم الاخذ به فالظاهر عدم وجوب الاعلام مطلقا لانتفاء
الباعث عليه ومجرد اعتقاده بما يخالف الواقع لا يقضي بوجوب الاعلام واما مع جهله بالحال ففي وجوب الاعلام وجهان من الاصل ومن ان الاحتياط الاحتمال
اخذه به فلا بد من اعلامه لئلا يقع في الخطاء من جهته اذا عرفت ذلك تبين لك ما يرد على الادلة المذكورة للقول بعدم وجوب الاعلام اما الاصل فبما عرفت
اما لزوم الضيق والحرج فانما يتم لو قلنا بوجوب ذلك ولو مع جهله بعمله به واما اذا قلنا باختصاصه بما اذا علم بذلك فلا لتوقفه على العلم بتجدد المقلد في
تلك المسئلة وبنائه في العمل على مجرد الفتوى دون الرجوع الى الاحتياط والعلم بذلك ليس غالبيا حتى يلزم العسر والحرج منه يظهر ما في دعوى السيرة اذ
قيامها في صورة العلم بالامر غير واضح فاقصى ما يلزم من ملاحظة السيرة عدم وجوب الاعلام مطلقا لا عدم وجوبه مع علمه بعمل المقلد بفتواه السابق فغاية
ما يسلم من لزوم الحرج ودعوى السيرة هو عدم وجوب الاعلام مع الشك في عمل المقلد بفتواه وهو لا يستلزم المدعى فظهر بما قررناه ان الحكم بعدم
وجوب الاعلام مطلقا كما يظهر من بعض الافاضل ليس على ما ينبغي بل الظاهر فيما اذا قطع ببطلان فتواه السابق وعلم عمل المقلد به سيما اذا كانت المسئلة
قطعية واما اذا ظن بخلافه او تردد في المسئلة مع قضاء اصل الفقاهة عنده بخلاف ما افتى به اولا فالحكم بعدم وجوب الاعلام مع العلم بعمل المقلد به لولا اعلامه
بالحال لا يخلو عن الاشكال سيما بالنسبة الى مسائل المعاملات مع تصريح جماعة هناك بعدم مضي ما وقع بفتوى المجتهد حال العمل بالحكم بعد رجوعه عنه
اذا لم يتصل اليه حكم الحاكم كما سيجيء الاشارة اليه ثم لو سلم قيام السيرة في المقام او لزوم الضيق والحرج التام فانما هو في هذه الصورة دون غيرها
فلا بد من الاقتصار عليها في الخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة ثم بقي الكلام في المقام في الاعمال الواقعة على مقتضى فتواه الاول قبل رجوعه عنه
فهل يحكم بمضيها بعد العدول عنه او لا وتفصيل القول في ذلك ان الاخذ بالفتوى الاول اما ان يكون في العبادات والطاعات او في العقود والايقاعات
او في الاحكام وعلى كل حال فاما ان يقطع المفتي بفساد فتواه السابق او يظنه او يتردد فيه وعلى كل حال فاما ان تكون المسئلة قطعية او اجتهادية ثم انه اما ان
يراد معرفة حال العمل الواقع عن المفتي او الاعمال الواقعة عن مقلديه فنقول ان كانت المسئلة قطعية وقد قطع المفتي بذلك فالظاهر فساد ما اتى به من
الافعال الواقعة على مقتضى فتواه الاول لعلمه بوقوعه على خلاف ما قرره الشارع من غير فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات والحق انتفاء الاثم
عنه مع عدم تقصيره في استنباط الحكم كما مرت الاشارة اليه وكذا الحال بالنسبة الى مقلده اذا رجع اليه او الى غيره ممن يعتقد كون المسئلة قطعية واما اذا رجع
الى من يعتقد كونها اجتهادية فيحكم بصحة ما فعله اجتهاديه ولا يلزمه الرجوع الى المفتي الاول الا ان يكون قد تعين عليه تقليده من جهة اخرى ووقوع عبادته
على مقتضى الامر لا يقضي بصحتها لكون الامر ظاهريا صرفا وهو لا يقضي بالاجزاء بعد انكشاف الخلاف وان ظن خلاف ما افتى به او تردد فيه مع قضاء اصول
الفقاهة عنده بخلاف فتواه السابق جرى حكم العدول في المسائل الاجتهادية بالنسبة اليه لاندراج المسئلة في جملتها بحسب اعتقاده وكذا الحال فيمن قلده
ان رجع اليه في ذلك او الى من يوافقه في ذلك وان رجع الى من يعتقد كون المسئلة قطعية جرى عليها حكمها المتقدم من البناء على الفساد كما انه يحكم بعدم ترتب
الاثار على العقود والايقاعات المفروضة الواقعة عن المجتهد المفروض ومن قلده في ذلك اذ اقصى ما يترتب على الاجتهاد ارتفاع الاثم واما الصحة فلا كما عرفت وان كانت المسئلة اجتهادية لكن بلغ اجتهاده الثاني الى حد القطع بفساد الاول فالذي نص عليه بعضهم هو الحكم بفساد ما اتى به من العبادات
الواقعة على النحو المذكور فيجب عليه الاعادة والقضاء فيما يثبت فيه القضاء بالفوات ويدل عليه ما اشرنا اليه في الصورة المتقدمة وهو الاظهر وظاهر بعض افاضل
العصر عدم وجوب الاعادة والقضاء في المقام وفي المسئلة المتقدمة ايضا نظرا الى قضاء الامر بالاجزاء وعدم تكليفه بغير ما ادى اليه الاجتهاد اذ المفروض بذل
وسعه في فهم المسئلة وهو ضعيف لما عرفت من كون تكليفه بما ادى اليه ظنه ظاهرا فلا يراد منه الاخذ بالظن الا من حيث كونه كاشفا عن الواقع موصلا

اليه الفعل المفروض مطلوبيته ما من حيث انه واقع لا من حيث ذاته ولو مع مخالفته للواقع فلما كان ذلك قبل انكشاف الخلاف محكوما في الشرع بانه الواقع كان مجزيا بعد انكشاف المخالفة لا يمكن الحكم بان الواجب يجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه فيما ثبت وجوب قضائه بعد فواته وسيأتي انشاء الله توضيح القول في ذلك في مباحث التقليد هذا بالنسبة الى العبادات واما بالنظر الى غيرها من العقود والايقاعات والاحكام فلا بد من حكمه بالنقض الا فيما اذا انضم الى الفتوى حكم الحاكم فيجري فيه الكلام الآتي والوجه فيه ظاهر بعد القول بالتخطئة وعدم كون فتوى المجتهد باعثا على تغير الحكم بحسب الواقع والظاهر انه مما لا كلام فيه عندنا ولا فرق فيه بين الاعمال الصادرة عن المجتهد او عن مقلديه ان رجعوا في ذلك اليه واما ان رجعوا الى غيره ممن لا قطع له بالحكم بحكم بصحة الافعال الواقعة منهم جروا عليه ان بلغ اجتهاد الثاني الى حد الظن او تردد في المسألة وقضى اصل الفقاهة عنده بخلاف ما افتى به اولا فظاهر المذهب عدم وجوب الاعادة والقضاء للعبادات الواقعة منه ومن مقلديه ويدل عليه بعد لزوم العسر والحرج في القول بوجوب القضاء ان غاية ما يفيده الدليل الدال على وجوب الاخذ بالظن الاخير هو بالنسبة الى حال حصوله واما بالنظر الى ما قبل حصوله فلا دليل على وجوب الاخذ به وقد وقع الفعل المفروض على مقتضى حكم الشرع وما دل عليه الدليل الشرعي فيكون مجزيا والظن المذكور القاضي بفساده لم يقم دليل على وجوب الاخذ به بالنسبة الى الفعل المتقدم وح فلا داعي الى الخروج عن مقتضى الظن الاول بعد وقوع الفعل حال حصوله وكونه باقيا على ذلك الوجه مطلوبا بالشرع ومنه يعلم الحال بالنسبة الى من قلده نعم لو سئل عن الواقعة المفروضة عن من قلده وكانت المسألة ظنية عند من استفتاه فيثبت وجوب الاعادة والقضاء لو تم ذلك فان قلت انه كما قضى الظن الاول بصحة الفعل الواقع على مقتضاه فقد قضى الظن الثاني باشتغال الذمة بالفعل المطابق لمقتضاه فغاية الامر عدم وجوب القضاء لما تحقق صدق الفوات واما الاعادة فلا وجه لسقوطه عنه اذ مع بقاء الوقت وقضاء الظن الثاني باشتغال الذمة بذلك الفعل على الوجه الذي اقتضاه الظن المفروض لا بد من الاتيان به على ذلك الوجه فلا يفتقر الحكم بالاشتغال ح الى تعلق امر آخر حتى يمكن دفعه بالاصل قلت بعد الحكم شرعا بحصول البراءة باداء الفعل على مقتضى الظن الاول لا يبقى مجال للحكم بالاشتغال به ثانيا على الوجه الثاني لوضوح انه ليس هناك الا تكليف واحد فاذا كان الوجه الاول طريقا الى تفريغ الذمة شرعا ولم يقم دليل على فساد ذلك الطريق وعدم جواز الاخذ به صح الحكم بالبراءة وح فلا وجه للحكم بالاشتغال من جهة الظن الثاني نعم لو اراد الاتيان بالفعل على الوجه الاول تعين الاتيان به على نحو ما يقتضيه الظن الثاني فان قلت كما قضى الظن الاول بحصول البراءة باتيان الفعل على الوجه الاول فقد قضى الظن الثاني بعدم حصول البراءة الا باتيانه على الوجه الثاني وكما ان الاول طريق شرعي فكذا الثاني فاي وجه للترجيح قلت لا ريب انه بعد تعارض الظنين المفروضين لا وجه للحكم بترجيح الاول بل يتعين الاخذ بالثاني كما اذا اراد الاتيان به على الوجه الاول حسبما ذكرناه واما في الصورة المفروضة فلا تعارض بين الظنين المفروضين اذ بعد الحكم بحصول البراءة بالفعل الاول لا اشتغال في الشرع حتى تكون قضية الظن الثاني توقف البراءة عنه باتيانه على الوجه الثاني نعم لو قضى الظن الثاني بعد حصوله بعدم حصول البراءة بما اتى به اولا تم الكلام المذكور الا انك قد عرفت انه لا دليل على حجية الظن الثاني الا بالنسبة الى ما بعد حصوله واما بالنظر الى الفعل الواقع قبل حصوله فلا وح فمع عدم حجية الظن المفروض لا بد لك الوجه المخصوص لا يبقى مجال للمعارضة بين الظنين حسبما قررناه واما العقود والايقاعات الواقعة على مقتضى الاجتهاد الاول فاما ان تكون صادرة عن المجتهد المفروض او عن مقلديه فان كانت صادرة عن المجتهد فاما ان ينضم اليها حكم الحاكم اولا اما على الاول فقد نص جماعة بعدم نقضه ويعلل ذلك بوجهين احدهما انه قد اعتضد الفتوى بالحكم وتقوى به فلا يجوز نقضه بمجرد الفتوى الثاني واورد عليه بمنع ... ان حكم الحاكم تابع لحكم الشيء في نفسه لا متبوع له اذ حكم الشيء عندنا لا يتغير من جهة حكم القاضي وعدمه فلا يجعل حكم القاضي ما ليس حلالا حلالا او بالعكس وح فاي فائدة في انضمام حكم القاضي وعدمه ثانيهما ان جواز نقض الحكم بمجرد تغير الاجتهاد مخالف للمصلحة التي تنصب القضاة لاجلها فان المقصد في هذا ... تلم المصلحة قد عرفت ان الناس في زمان الغيبة صنفان مجتهد ومقلد وعرفت الحال في الواسطة بينهما من المخاطبين وقد مر تفصيل القول فيهم وكذا عرفت الحال في غير القادر على الاجتهاد او الوصول الى فتوى المجتهد الحي واما من يكون قادرا عليه او على سائر المراتب المتأخرة فمع جاهلا بالحكم غير آخذ به على الوجه المقرر على ما هو الحال في كثير من عوام المسلمين فقد وقع الخلاف في حاله انه هل يعذر لجهالته اولا والمقصود في المقام توضيح الحال فيه وتفصيل الكلام في صحة عمله وفساده ولنحرر الكلام في مطلق الجاهل فنقول ان الجاهل اما ان يكون جاهلا بالحكم او بموضوعه وعلى التقديرين فاما ان يكون جاهلا صرفا او مترددا وعلى كل حال فاما ان يأتي بالفعل على وفق الواقع من جهة الموافقة الاتفاقية او لاجل الاحتياط او لا يأتي به على ما هو الواقع وما يحصل به الاحتياط اما ان يكون في الحقيقة موردا للاحتياط او يكون الاحتياط فيه من جهة جهله بالحال مع وضوح الامر بعد الرجوع الى العالم وعلى كل حال فاما ان يلحظ ذلك في العبادات وفي العقود والايقاعات وغيرهما من الافعال ثم ان الملحوظ في المقام اما معذوريته من جهة ترتب العصيان واستحقاق العقاب او من جهة الصحة او من جهة ترتب سائر الآثار اما الجاهل بالحكم فالكلام فيه اما من جهة ترتب الاثم والعقوبة فنقول انه ان كان جاهلا صرفا وغافلا محضا فلا اشكال ح في عدم ترتب الاثم عليه سواء كان غافلا عن التكليف مط او عن ذلك التكليف الخاص او كان ملتفتا اليه معتقدا لحصوله على وجه خاص لا يشتبه في ان التكليف به يجري على وفق معتقده لوضوح توقف التكليف على العلم والغافل عن الشيء لا يتعلق به تكليف بالفعل او الترك حين جهله وغفلته وكذا لا يجب عليه السؤال عنه فان وجوب السؤال موقوف على تصور الشيء وقيام الاحتمال عنده ليبعثه النفس الى السؤال لما انه كان غافلا عن الشيء بالمرة او كان معتقدا لحكمه على وجه لا يحتمل خلافه من جهة غفلته عن الطريق المقرر لم يمكن في شأنه التردد الباعث على السؤال هذا اذا كان جهله كذلك بدون تقصير منه في معرفة الحكم كما اذا كان غافلا محضا عن تعلق التكليف او تفحص عن الاحكام المتعلقة به على حسب معرفته وغفل عن ذلك واما اذا كان مع التقصير في الرجوع واستعلام الاحكام فاتفق غفلته عن حكم المسألة لاجل ذلك ففي تحقق الاثم والعصيان بالنسبة اليه وجهان من حصول الغفلة الباعثة على سقوط التكليف ومن كون الغفلة ناشئة عن تقصيره في الاستعلام فلو لم يقصر في الاستعلام لتفطن لذلك ولم يتمم غفلته عنه وكان الاظهر هو الثاني وتحقق السؤال حينئذ للغفلة وان كان ممتنعا الا انه امتناع مستند الى الاختيار وان كان متفطنا مترددا في الحكم سواء كان

ظانا

ظانا على وجه لا يعلم جواز الركون اليه والاخذ به او شاكا جرى عليه حكم العصيان مع امكان الاستعلام والتسامح فيه ومع عدم التمكن منه كان عليه الاحتياط في القدر الامكان ثم الاخذ بمقتضى الظن على ما مر تفصيل القول فيه فان اخذ به فلا اشكال في ارتفاع الاثم عنه ولو قصر في الاستعلام ثم عرض الضيق المانع منه او غيره مما يتعذر معه ذلك فيحتمل الوجهان المذكوران ويحتمل وجه ثالث وهو انه ان تاب من ذلك جرى عليه الحكم المتقدم ومع عدم توبته يحكم عليه بالعصيان لاستناده الى تقصيره وهذا الوجه لا يخلو عن قرب واما من جهة الصحة وترتب الآثار فاما ان يكون البحث في العبادات والصحة المترتبة عليها او في المعاملات ونحوها مما يترتب عليه الآثار اما بالنسبة الى العبادات فان كان الغافل غافلا عن المسألة غير ملتفت اليها وكان معتقدا للصحة من دون تردد فيها من جهة الالتفات اذا وجد العمل مطابقا لما اخذ عن المجتهد جرى عليه حكم الصحة لاداء المأمور به على ما امر به الشارع سواء كان ما اتى به موافقا للواقع كما في المسألة الاجماعية او لفتوى جميع الاحياء او خصوص من اخذ الحكم عنه فعلى الاول ظاهر وكذا على الثاني اذ تكليفه الاخذ بقول الاحياء اما على الثالث فلكون فتواه طريقا له الى الوصول الى الواقع فيجري عليه ذلك الحكم بالنسبة الى السابق واللاحق ويشكل ذلك بان ما دل على توقف العمل على العلم واشتراطه به قاض ببطلان العمل الحاصل منه دونه لعلم مط مقتضى الحق الشرطية ويدفع ذلك ان اشتراط العمل بالعلم مط لم يدل ... يقتضيه الاصل وهو المستفاد من الاخبار الآمرة بالتفقه والعلم لاجل العمل وذم العامل من غير بصيرة توقف العمل على العلم في الجملة اما بالنسبة الى غير العبادات فللزوم كون التصرف الحاصل منه على وفق ما يقتضيه الاسباب الشرعية الحاصلة فلا بد من العلم بتلك الاسباب وما تقتضيه ليجري على مقتضاها وذلك قاض بالمنع من التصرف فيما يحتمل المنع من التصرف فيه قبل استعلام الحال دون ايقاع نفس العقود والايقاعات وغيرها واما في العبادات فلان الاقدام على الطاعة والاتيان بالفعل على وجه القربة لا يتم الا بعد معرفة المأمور به والتميز بينه وبين غيره ليأتي به على ذلك الوجه وذلك انما يتم بالنسبة الى المتفطن واما الجاهل الغافل فلا يتعلق به الامر هناك التميز حسبما عرفت في الصورة الاولى ولا عصيانا بالنسبة اليه في التلبس بتلك الافعال اذا وافقت الواقع او لا فلا باعث على فسادها مع توافقها وتحقق قصد التقرب بها فان قلت ان وافق عباداته ما هو المعلوم من الواقع كان الحال على ما ذكرت وكذا الحال لو وافق ما وافق جميع الاحياء واما اذا وافق خصوص فتوى المجتهد الذي قلده فيه فمن اين يثبت صحته اذ غاية الامر ثبوت الحكم عليه من حين اخذه بقوله وبناء عمله على فتواه وذلك لا يصحح عمله الواقع قبل ذلك قلت ان قول المجتهد حجة شرعية بالنسبة اليه وطريق شرعي له في استكشاف الواقع والوصول اليه فهو بمنزلة الظن الحاصل من الادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا ثبت ان ذلك هو حكم الله في شأنه جرى عليه بالنسبة الى المتقدم والمتأخر قلت ان غاية ما ثبت من الادلة حجيته عليه بعد الاخذ به دون ما قبله اذ هو القدر الثابت من الاجماع وغيره فلا وجه للحكم بصحة العمل الواقع قبل الاخذ به من جهة التقليد اللاحق قلت ان مناط صحة العمل وحكاية التقليد انما يفيد الحكم بها دون نفس الصحة فان الصحة الواقعية تتبع الامر الواقعي والحكم ان ثبت بالتقليد والاجتهاد انما يفيد الحكم الظاهري غاية الامر ان حكمه بالصحة انما يكون بعد تقليده وذلك الحكم كما يتعلق بالحال او الاستقبال كذا يتعلق بالماضي ايضا فالحكم وان ثبت في الحال الا ان المحكوم به هو ما وقع منه في الماضي وهو المط والقول بتخصيصه بالاول لا دليل عليه خلاف المستفاد من الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في لزوم اخذ العامي به فانه لا تفصيل فيه بين الوجوه المذكورة اصلا هذا وان وجدها مخالفا للفتوى اقتضى ذلك بعدم تحقق الامتثال وبقاء الشغل على حاله فان كان الوقت باقيا او لم يكن الواجب موقتا وجب عليه الاعادة لبقاء الاشتغال وعدم الاتيان بالمكلف به وان كان فائتا توقف وجوب القضاء على ثبوت الامر الجديد فان ثبت وجوب قضائه مع الفوات جرى في المقام لصدق الفوات عند عدم المطابقة وان لم يكن مكلفا بالاداء من جهة الجهل والغفلة فان انتفاء التكليف من جهة الغفلة ونحوها لا ينافي صدق الفوات كما في النائم والناسي وتوهم توقف صدق الفوات على تحقق التكليف بالفعل الفائت في الوقت كما يظهر من بعض الافاضل فالحكم بوجوب القضاء في النائم والناسي لقيام الدليل عليه لا لصدق الفوات ضعيف جدا لوضوح صدق اسم الفوات فيهما في المقام ونظائره مما يفوت بسببها فعل مشتمل على مصلحة المكلف فيصح ان يقال فات عنه بسبب نومه الفعل الفلاني من غير تجوز اصلا واعتقاده حال العمل كونه مكلفا بما اتى به لا يقتضي بصحة العمل اذ هو فرع الامر ولا امر في المقام اذ اقصى الامر ح عدم ترتب الاثم عليه من جهة الغفلة وتعلق الامر به في الظاهر فانه ممنوع وان كان تركه بالمرة عصيانا في معتقده فان ذلك تجرء على العصيان لا انه عصيان كما هو الحال في الطاعات المقررة في سائر الاديان اذا كان العامل بها قاطعا بصحتها غير محتمل لفسادها اصلا فان ذلك لا يقضي بتعلق الامر بها من الشارع حتى تكون تلك الاعمال امورا مقررة من الشارع مطلوبة له على نحو ما نقوله في فتاوى المجتهد اذا لم يطابق ظنه الواقع ومع الغض عن ذلك وتسليم تعلق الامر به في الظاهر فهو مغيا بظهور خلافه وبعد انكشاف الخلاف يتبين انه لا امر به فلا صحة حسبما قررناه في مسألة دلالة الامر على الاجزاء وانت خبير بان ما ذكر انما يتم فيما اذا كان الحكم المذكور مخالفا للامر القطعي واما اذا كانت المخالفة في امر اجتهادي اشكل جريان الوجه المذكور بالنسبة اليه لكون الثاني ايضا تكليفا ظاهريا فلا بد اذن من الاخذ بكل من الحكمين في محله على نحو ما قررناه في مسألة رجوع المجتهد عن رأيه فلا يتم الجواب المذكور على اطلاقه وان كان مترددا في الحكم فان لاحظ فيه جانب الاحتياط اتى به كذلك كان ما اتى به صحيحا لما عرفت من كون الاحتياط ايضا طريقا وان كان ذلك بتكرار العمل ولو بنى على التكرار ثم علم بعد الاتيان باحد وجهين او الوجوه انه هو الصحيح فلا حاجة الى الاتيان بالاخر والاتيان به اولا على وجه احتمال مصادفته الواقع لا ينافي الحكم بصحته بعد العلم بالحال وان حصل عنده غفلة في معرفة الاحتياط فقطع بكونه احتياطا ثم ظهر له بعد العمل خلافه جرى فيه ما ذكر من التفصيل في الحكم بصحته على الغافل وعدمه اذ هو ايضا من موارد القطع بالصحة مع ظهور فساده هذا اذا علم كونه موردا للاحتياط بحيث لو رجع فيه الى الفقيه حكم فيه بالاحتياط واما اذا اراد بالاحتياط احراز الواقع من غير علم بكونه من موارد الاشكال والاحتياط فهناك وجوه اربعة احدها ان يتعين عنده نفس العمل تفصيلا من واجباته ومندوباته لكن يتعلق الجهل بنوعه وما يقضي بفساده ح لا اشكال ظاهرا في الصحة بعد ترك جميع ما يحتمل كونه مانعا فقطع ح باداء مطلوب الشارع وعدم تعين المانع في نظره

تفصيلا لا يمنع من التقرب بعد العلم اجمالا بخلو ما اتى به من العبادة عن جميع الموانع قطعا واتيانه بما امر به يقينا والظاهر يجرى ذلك بالنسبة الى
الشرائط ايضا اذا اتى بكل ما يحتمل انه شرط صحيح كان كافيا فى الحكم بالصحة الا ان يكون هناك مانع اخر ثانيهما ان يتبين عنده اجزاء العبادة تفصيلا
ويتميز له من غيرها لكنه لا يتميز عنده الواجب من الاجزاء عن ندبها فان اعتبرنا نية الوجه ثم اعتبرناها بالنسبة الى الاجزاء ايضا تعين عليه التمييز
ولم يصح الاتيان بها من دونها مع امكانها فى شانه الا ان القول باعتبار نية الوجه ضعيف واضعف منه اعتبارها فى الاجزاء فلا مانع اذن من الصحة
مع الجهل المذكور وايضا اذا اتى بالجميع لعلمه بحصول الواجب نعم اذا اراد ترك شىء منها لم يجز له ذلك الا بعد الرجوع والاستعلام ثالثها ان لا يتميز
عنده اجزاء العبادة من غيرها الا انه يحتمل عنده فى جملة امور يعلم عدم خروجها منها ويدور اجزاء الفعل بينها اما بان يعلم وجود ما هو خارج
عن العمل فى جملتها لكن لا يتعين عنده بالخصوص او لا يعلم ذلك ولكن يحتمله وعلى كل حال فهو يعلم عدم نقيصة شىء منها لتلك العبادة وح
فالظاهر صحة العمل الواقع منه على الوجه المذكور من غير حاجة الى التمييز بان ينوى التقرب بالاتيان بذلك الفعل اجمالا الحاصل باتيانه ما يؤديه من
الاجزاء فهو ينوى اداء الفعل المطلوب فى الشريعة ويقطع بحصوله بما ياتى به من الافعال فالمقصود الذى ياتى به من مصاديق ذلك المفهوم قطعا وهو ينوى
القربة بالمفهوم الحاصل بحصوله وان لم يتميز عنده خصوص المأخوذ فى ذلك المفهوم من تلك الاجزاء فان ذلك مما لا دليل على اعتبار العلم به فى اداء التكليف
اذ القدر اللازم من العلم هو ما يحصل منه العلم باداء الواجب وهو حاصل بذلك قطعا فيتم الشان فى هذه الصورة كما هو صريح البعض
اما من جهة انتفاء العلم بالحقيقة التفصيلية فيكون مما دل من الاخبار وغيرها على اشتراط العمل بالعلم قاضيا بفساده وهو فاسد لعدم قيام الدليل
عليه كما وقضى ما يستفاد من الادلة اعتبار العلم به على وجه يحصل العلم باداء ما هو مطلوب للشارع به وهو حاصل بما ذكرناه قطعا او من جهة ابهام المنوى
وعدم تعينه عند العامل فلا يكون قصده قابلا لترتب الامتثال لامتناع الابهام للزوم تعين المقصود عنده وهو ايضا ظاهر الفساد لانه ان اراد به تعينه فى الجملة ولو بوجه
ما فهو حاصل فى المقام قطعا وان اراد به تعينه بالكنه ليتميز حقيقة الفعل على وجه التفصيل فهو مما لا دليل عليه واورد فى المقام ان ذلك مما يجوز عند
عدم التمكن من الاستعلام وقيام الضرورة فيصح من جهة التقرب بمجموع امور مشتملة على المطلوب لتحصيل اليقين بالفراغ انما يصح بعد عجز المكلف
عن التمييز واما مع ذلك كما فى الصلوة فى الثوبين المشتبهين والى الجوانب الاربع عند اشتباه القبلة ولا يجوز ذلك مع امكان تعيين الجهة
او تمييز الطاهر من النجس قطعا وبذلك نقول انه انما ينوى التقرب فى المقام بخصوص ما يتعلق به الامر الحاصل فى ضمن المجموع مثلا ينوى التقرب بالصوم
المأمور به شرعا الحاصل فى ضمن التروك الخمسين ولا ينوى الصوم بمجموع التروك الخمسين حتى يندرج فى البدعة ولا مانع من عدم تعيين الاجزاء
وتمييزها عنده كلا او بعضا اذ لا دليل على لزوم تعيينها بعد قصد الفعل المعين والشرع المعلوم حصوله بذلك والحاصل ان نحو الفعل بوجه
خاص تعيينها لكل كاف فى قصده وتعيينه والعلم بحصوله فى ضمن تلك الجملة كاف فى ادائه وتفريغ الذمة منه فلا بدعة من جهة النية حيث انه لم ينو التقرب الا
بنفس المأمور به ولا محذور فى ادائه فى ضمن الجملة لحصول العلم بالاتيان به بذلك من غير لزوم مفسدة غاية الامر عدم تعيين الاجزاء على وجه التفصيل
ولا مانع منه لا باعث فى اعتباره فى اداء المأمور به وهذا بخلاف الصلوة فى الثوبين المشتبهين ونحوهما لقصده هناك التقرب بما ليس بمقرب فى الواقع
فان قلت انه ان كان الداعى له على التلبس بجميع تلك الافعال هو القربة فقد نوى التقرب بما ليس بمقرب وبغير ما يعلم انه يندرج فى المقرب فيندرج
فى البدعة الا فى حال الضرورة لتوقف الواجب عليه وان لم يكن الداعى على بعضها القربة لم يمكن الحكم بالصحة لاحتمال اندراجه فى المطلوب فلا يحصل
التقرب بالمجموع مع ايقاع بعضه لا على وجه القربة قلت ان قصد التقرب بالفعل الشرعى على جهة كالصوم والصلوة مثلا مع العلم بحصوله ومصداقه
بالفعل المفروض كاف فى اداء المأمور به على وجه القربة وان لم ينو التقرب بالمجموع وهو مستمر فعلا او حكما حين الاتيان بتلك الاجزاء ولا يعتبر فيه التقرب
بخصوص كل من الاجزاء بل لا بد من مقارنتها لتلك النية فعلا او حكما وهو حاصل فى المقام نعم لو نوى الاتيان بها على انها اجزاء للفعل لما كان ذلك
مدعما لكنه غير معتبر فى الاتيان بالعبادة واعتبار نية الجزئية فى الجملة فالاتيان بكل منها من جهة احتمال اندراجه فى المطلوب كاف فى ذلك من غير اندراجه بشائبة
البدعة نعم اذ بها ان يردد الواجب بين فعلين وافعال عديدة فلا بد له من تكرار العمل حتى يحصل له اليقين بالفراغ كان يردد الامر بين كون
بعض الافعال جزءا منه او شرطا او مانعا فلا يحصل له اليقين الا بالتكرار وح فلا يصح له الاخذ بالاحتياط مع امكان الاستعلام اذ قصد التقرب
بغير المقرب من باب الاحتياط انما يتم عند الضرورة وعدم التمكن من الوصول الى الواقع نعم يصح ذلك فى الصورة السابقة حيث يعلم
كون التكرار محلا للاحتياط بخلاف هذه الصورة هذا بالنسبة الى العبادات المتوقفة على قصد القربة واما بالنسبة الى غيرها من سائر الواجبات مما يمكن
احراز الواقع فيها بالتكرار فلا اشكال مع عدم قيام احتمال التحريم وكذا الحال بالنسبة الى المعاملات فلا مانع من تكرار العقود والايقاعات عند
الشك فى صحة كل منها والعلم بحصول الصحيح فى جملتها وكذا الحال فى الصور المتعلقة من غير اشكال فى الجميع وقد يستشكل فى قصد الانشاء فى المقام
مع التردد فى حصول المنشأ بكل من الصيغ ويدفعه ما مر من الفرق بين حصول ذلك فى حكم الشرع وايقاع مدلوله العرفى ولا ريب فى حصول الثانى
بمجرد قصد الانشاء بالصيغة سواء ترتب عليه الاول او لا وهو الذى يقصد بانشاء العقود والايقاعات واما الاول فلا ربط له بالانشاء وانما هو
حكم شرعى يتفرع عليه فى فرض استجماعه لشرائطه هذا وان لم يمكن احراز الواقع بمراعاة الاحتياط على احد الوجوه المذكورة واتى بالفعل مترددا فى صحتها
فلو كان من العبادات كان فاسدا لعدم امكان قصد التقرب بالفعل والاتيان به على وجه الامتثال مع التردد فى كونه مطلوبا للامر الا اذا جاء عنده ولو من
باب الاحتياط بل يكون الاتيان به كذلك بدعة محرمة لا يجامع كونه واجبا مطلوبا فى الشريعة ولو فرض مصادفة العمل للواقع فانها مصادفة صورية والامر مع
نحو القربة لا يعقل مصادفة العمل للواقع لوضوح كونها شرطا ماخوذا فى صحتها لعبادة هذا اذا كان المكلف عالما بذلك واما اذا كان جاهلا به زاعما
امكان حصول القربة مع الاحتمال لتوهمه جواز التعبد من جهة احتمال كون ذلك مطلوبا للمولى محصلا لرضاه على نحو ما ذكر فى بيان التسامح فى ادلة

السنن فاعتقد

السنن فاعتقد صحة التقرب فى المقام وان لم يكن كذلك قوى القول بصحته مع المطابقة للواقع لعين ما ذكرناه من عدم امكان قصد التقرب فى
مثله انما هو بالنسبة الى العارف المتفطن لذلك واما غيره فيمكن حصول القصد المذكور من جهة غفلته عما ذكرنا وح فلا مانع من صحته على نحو ما ذكره بعض
الافاضل من عدم امكان قصد التقرب مع التقصير فى الاستعلام والتردد فى المطابقة ليس على الاطلاق هذا فى العبادات واما فى غيرها من الواجبات
فلا اشكال فى حصولها بمجرد المصادفة للواقع دونها اذ لم يعتبر فيها اذ المناط هناك حصول نفس العمل وعدمه وكذا الحال فى المعاملات فلا اشكال
اذن فى فسادها مع عدم المطابقة وصحتها مع استجماعها للشرائط ولو وقعت فى حال التردد فى صحتها نظرا الى حصول المقتضى وانتفاء المانع وقد
عرفت عدم منافاة التردد لقصد الانشاء الا انه لا يمكن اجراء احكام الصحة عليها الا بعد الرجوع الى الفقيه ولا يجوز له البناء على استصحاب
عدم ترتب الاثار اذ لا حجة فى المقام بالنسبة الى العوام فظهر من ذلك عدم جواز التصرف فى المبيع والثمن من البايع او المشترى قبل الرجوع بل
لا بد من الرجوع الى النية ثم التصرف على حسب ما يفتيه ثم ان جميع ما ذكرناه انما هو فى الجاهل بالحكم واما الجاهل بالموضوع فان كان جهله متفرعا
عن الجهل بالحكم سواء كان جهلا باصل الحكم كما اذا تصرف فى المبيع او الثمن معتقدا للتملك مع انتفائه بحسب الواقع وجهله بالحال وكان جاهلا
بالطريق المقرر كما اذا شهد عنده عدل بنجاسة الثوب فلبسه فى الصلوة بجهله بكونه طريقا فى الشرع الى ثبوت الحكم فالحكم فيه هو ما ذكر من التفصيل
فى جاهل الحكم فلو كان الفساد متفرعا على التحريم لم يحكم به فى محل يحكم فيه بنفى التكليف ولا يجرى عليه فى تلك الصورة الحكم الوضعى من العصيان والفساد و
يمكن ان يقول بالصحة فيما اذا كان جاهلا محضا بالطريق واتفق تخلف ذلك الطريق عن الواقع فكان العمل مصادفا لما هو الواقع كما اذا شهد عنده عدلان
بنجاسة الثوب وكان جاهلا بذلك باعتبار قولهما فى الشرع فلبسه فى الصلوة ثم تبين سهوهما او بعيد القول بالصحة وان كان مخالفا للطريق المقرر وكذا
الحال فى نظائره لانتفاء التكليف عنه مع الغفلة ومصادفة العمل للواقع كما انه لو كان بالعكس كان عليه الاعادة والقضاء لو فرض ثبوته مع فوات الاداء
الا ان قام الدليل على خلافه او كان الفساد فيه ناشيا عن التحريم وان كان جهله بالموضوع من غير جهة الجهل بالحكم فان كان غافلا بالمرة فلا تكليف
بالنسبة اليه قطعا ولا اثم عليه لكن لا يتم ذلك فى صحة العمل لكونه حكما وضعيا الا فيما ترتب الفساد فيه على التحريم كالساتر المغصوب والثوب المغصوب
بخلاف الصلوة فى جلد ما لا يؤكل لحمه او شعره ونحوهما وان كان مترددا كان عليه الاخذ بالطريق المقرر شرعا فى تعيين ذلك الموضوع ويتفرع عليه
الاحكام على طبق ذلك ومع تخلف الطريق عن الواقع كان عليه مناط الاثم وعدمه دون الواقع ويدور الحكم بالصحة والفساد مدار الواقع بالنسبة
الى غير العبادات وكذا فيها بالنسبة الى الحكم بالفساد ولو انكشف الموافقة لم يحكم فيها بالصحة من جهة النهى نعم ما تفرع فيه الفساد على العصيان
لم يحكم به مع انتفائه ولو لم يكن هناك طريق معين للتعيين وامكن الاحتياط تعين عليه ذلك كالصلوة فى الثوبين المشتبهين والى الجهات الاربع
اذا اتى بواحد منها فانكشف موافقتها للواقع سقط عنه الاتيان بالباقى وتبين صحة ما اتى به لموافقته لما امر به القاضى باجزائه فلا حاجة الى اعادته وقد
يتوهم ان ما اتى به من بعضها امر به فلا يقضى بالبراءة وقد سقط عنه ذلك التكليف بعد العلم بالتعيين فيرجع الى ما كلف به اولا من الصلوة
الواقعة فى ثوب معلوم الطهارة او الجهة المعينة للعلم بحصول الاشتغال وعدم اداء المكلف به وهو مدفوع اذ كونه مكلفا بتكرار العمل ليس تكليفا
واقعيا لوضوح كون الصلوة الواجبة متحدة وانما وجوب ذلك من جهة المقدمة العلمية وتحصيل اليقين بتفريغ الذمة فاذا تيقن بعد الاتيان
بالفعل باداء الواجب على ما هو عليه حصل له العلم فقد حصل له ما هو المطلوب من التكرار وسقط التكليف به وسقط عنه اصل الواجب لادائه صحيحا
لتمام انطباقه وكونه ما اداه بعضا من المكلف به ظاهر انطباقه الجهة المذكورة لا يقضى بعدم تفريغ ذمته بعد القطع باداء الواجب هنا ما يتنوع النظر فى
اعمال الجاهل الذى لم يأخذ الاحكام او الموضوعات على الوجه المقرر فى الشريعة وللقوم فى مسئلة عبادات الجاهل اقوال عديدة احدها ما حكى الشهرة
عليه بين الاصحاب وهو الحكم بفساد عباداته جميعا سواء اتفقت مطابقته للواقع او لا وسواء كان قاصرا عن معرفة الاحكام او مقصرا فى معرفتها
ثانيها الحكم بالصحة مع المطابقة الاتفاقية سواء كان مقصرا فى استعلام الاحكام او قاصرا غافلا عنه وهو مختار المحقق الاردبيلى ثالثها ان المسئلة
ان كانت من ضروريات الدين او المذهب والاجماعيات وخالف فيها الواقع كانت فاسدة وان لم تكن كذلك كانت صحيحة سواء كان قاصرا او مقصرا
وافق الواقع او خالفه وهو الذى ذهب اليه السيد الفاضل صدر الشريعة على ما يظهر من كلامه فى منبع الحيوة وشرحه على تهذيب الحديث تابعا للحكم بصحة عبادته لو
منه حال قصده لها وغفلته وزعم صحتها من جهة جهالته سواء طابقت الواقع او خالفته ولو كانت المخالفة فى المسائل الفرعية وبعد فسادها باتى به
بعد التفطن لوجوب الاستعلام وتقصيره فيه سواء طابقت الواقع صورة او خالفته هذا كله فى العبادات الواقعة منه واما بالنسبة الى المعاملات
الصادرة عنه فالظاهر عدم التامل فى صحتها مع الموافقة وفسادها مع عدمها حسبما قررنا ولم نعلم من هؤلاء خلافا فى ذلك حجة القول الاول بعد
الاعتضاد بالشهرة المدعاة والاحتياط فى الدين امران احدهما الاصل فان اقصى ما دل الدليل على حجيته وحصول البراءة به هو ظن المجتهد بالنسبة
اليه والى من يأخذ عنه واما ظن غيره ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد ولم يأخذ الاحكام عن الادلة الشرعية فلا دليل على حجية قوله بالنسبة اليه والى من
يأخذ عنه ولو كان من الجهال الغافلين اذ اقصى ما يقتضيه غفلته سقوط الاثم لا صحة العبادة فان قلت ان ذلك انما يتم بالنسبة الى الظن
الحاصل من ذلك وما دون الظن واما اذا كان قاطعا بذلك متيقنا به فلا مجال للريب فى حجيته عليه اذ لا يمكن ان يطلب من المكلف ما دون اليقين
فاذا كان مكلفا بالاخذ على مقتضى يقينه مأمورا بالعمل به مؤديا له على الوجه المذكور كان قضية الامر الاجزاء قلت لا ريب ان اليقين الحاصل له
ليس من الطرق المفيدة للعلم وانما حصل له ذلك من جهة الجهل والغفلة وقلة الادراك وعدم الفطنة واليقين الحاصل على الوجه المذكور ليس
طريقا موصلا الى الواقع وان كان قاضيا بسقوط تكليفه بالواقع بحسب حاله لاستحالة تكليف الغافل فغاية الامر ان يكون ذلك عذرا له ما دام
الجهالة باقية واما بعد انكشاف الخلاف والعلم بعدم كون ما اخذ به طريقا شرعيا فلا يصح الحكم بمقتضاه والحاصل ان مجرد حصول اليقين

دو من الطرق الفاسدة مما لا يمكن تحصيل العلم بل الظن منه بحسب الواقع ليس طريقا الى الواقع عقلا فان اصابة الحق فى مثله انما يكون على وجه الاتفاق ومثل ذلك لا يمكن ان يكون طريقا اليه نعم لو قام فى الشريعة على كونه طريقا اليه كان طريقا شرعيا الى ذلك وفى الحقيقة يكون ح طريقا عقليا الى حكم الشرع بل لا يمكن الانفكاك بينهما بعد جعله وتعويله بمجرد اليقين بالشئ من دون ان يكون مستندا الى برهان على ليس طريقا عقليا الى الوصول الى الشئ ولو يقم دليل شرعى ايضا على كونه طريقا كيف ولو كان طريقا اليه لم تعويل كثر اهل الاديان الباطلة والشرايع الفاسدة لحصول اليقين بكثير من اربابها من الطرق الفاسدة فغاية الامر ان يكون اليقين الحاصل من غير الطريق عذرا للناجر مع عدم اصابته وعدم تقصيره فى تحصيل الحق واين ذلك من كونه مكلفا به مطلوبا منه العمل به ولو سلم كون مجرد اليقين من اى وجه حصل طريقا موصلا الى المكلف به فغاية ما يقتضيه ذلك اداء الواجب مادام باقيا واما بعد انكشاف الخلاف فلا وجه للجرى على مقتضاه فان قضية كونه طريقا ان يكون ذلك مكلفا به من حيث انه الواقع لا من حيث ذاته وان لم يوافق الواقع فلا يتم ذلك مع انكشاف المخالفة ثانيهما الاخبار الامرة بتعلم الاحكام والتفقه فى الدين والرجوع الى العلماء الدالة على توقف العمل على العلم انا لمنه بدان العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده كثرة السير الا بعدا ونحو ذلك مما ورد فى الروايات فيكون عبادات الجاهل المفروض فاسدة من جهة انتفاء الشرط المذكور فلو فرض انه ادى عين ما هو الواقع على سبيل الاتفاق لم يكن مؤديا له على ما هو عليه عند الشرع لانتفاء الشرط المذكور اعنى العلم بالاحكام بالرجوع الى الادلة الشرعية او الرجوع الى الثقات من العلماء الاخذين بها فانه ايضا من شرايط صحة العبادة كما يستفاد من تلك الادلة واورد على الاول ان ما ذكر انما يتم بالنسبة الى العارف المنفطن لذلك الذى لم يقصر فهمه عن ادراك ما ذكره ولا ريب فى كونه مكلفا بالاخذ من الطرق المقررة ومنعه عن الرجوع الى غيرها من الطرق المذكورة واما الغافل القاصر عن ادراك ذلك لدى غاية مبلغ فهمه ان ما يعلمه ابواه ويعلمه هو الحق الصريح الذى لا يحتمل الخلاف ولا يختلج بباله ريب فى ذلك فلا يعقل القول بكونه مكلفا مع ما ذكر بالرجوع الى المجتهد الجامع لشرايط الافتاء وكيف يمكن القول بتكليفه بما يرتبه على مرتبة فهمه وكيف ذلك الامن قبيل التكليف بما لا يطاق وبنحو ذلك يجاب عن الثانى فان تلك الاوامر الواردة كلها خطابات شرعية متعلقة بمن يفهم تلك ويتفطن بها ويطلع عليها واما الجاهلون بها الغافلون عنها بالمرة ممن لا يتفطن لازيد مما وصل اليه من جهة ابيه وامه ومن بمنزلتهما فلا يحتمل ان يكون تكليفه ما عدا ذلك فلا وكيف يعقل القول بتكليفهم بذلك وتوجه تلك الخطابات اليهم مع وضوح بطلان تكليف الغافل تكليف ما لا يطاق فلا يتم الحكم بالبطلان مط والجواب عنه ان ما ذكر من لزوم التكليف بالغافلين ولا يقتضى ذلك تكليفهم بالاخذ بقول ابائهم وامهاتهم فانه ايضا مما لا دليل عليه وكونهم مكلفين بالاباطيل والاعمال الفاسدة التى فرضوها لهم مما لم يقم عليه اجماع ولا ضرورة فغاية الامر انهم يكونوا معذورين فى ترك التكاليف لشرعية واما تكليفهم بتلك الاعمال المخالفة للشريعة ليقوم تلك الاعمال مقام الواقع فيكون تكليفا واقعيا ثانويا على نحو فتاوى المجتهد عند عدم اصابته فيحصل بها التقرب المطلوب بحصوله فيحكم بحصول البراءة من التكاليف الواقعية من جهة الاتيان بها حتى انه لو علم بالحال فى الوقت او خارجه سقط عنه تداركها فمما لا يقضى به الوجه المذكور اصلا وقضية الاصل كما عرفت عدم حصول الفراغ من جهة الاتيان بها وسقوط التكليف من جهة المعذورية لا يقضى بحصول البراءة بالمرة حتى انه لو انكشف له الحال فى الوقت او خارجه لم يلزمه تداركه على ان وجوب قضائه عند فواته وكذا الاتيان بها بما يعتقده مامورا به لا يقوم مقام الواقع لما عرفت من انتفاء التكليف به فدفع الاحتجاج المذكور بذلك مما لا وجه له جف قلمه الشريف وبالبيت امتد فى الليالى والايام شكر الله سعيه وحشره مع سيد الانام ونفعنا الله بعلومهم كلما نشر وعلماء الاعلام وانا العبد ما الذليل اقل الطلاب جرما واكثرهم جرما محمد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله فى الاول والاخر والباطن والظاهر والصلوة والسلام على محمد واهل بيته اولى المناقب والمفاخر وبعد فيقول احوج المحتاجين الى عفو ربه الغنى محمد بن محمد على سقاهما الله كاس الغفران وهداهما باصل الرضوان ان هذا الكتاب المستطاب الموسوم بهداية المسترشدين المعلق على اصول معالم الدين للفاضل المحقق الشيخ حسن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين من مصنفات الامام الهمام والمولى القمقام العالم العامل والفاضل الكامل بحر الفواضل والفضايل وفخر الاواخر والاوائل قدوة المحققين ونخبة المدققين واسوة العلماء الراسخين ورئيس الفقهاء والمجتهدين خاتم اهل الفضل والحجى ومحط رحال ارباب العلم والنهى قطب رحى المجد الاثيل ومحيط دائرة الفعل الجميل منبع العدل وسباغ ايات الفضل ملاذ الشيعة وموضح احكام الشريعة كاشف اسرار الاثار ورافع منار الاخبار مبدع ابكار الافكار وابو عذرتها الزكى الذكى والنقى التقى والمهذب الصفى والحبر الالمعى مولاى وعمادى وخالى واستادى الشيخ محمد تقى اسكنه الله فراديس الجنان وافاض على تربته السنية شابيب الرحمة والغفران فانه كتاب لعزيز الشى بل الدر البهى والنور الجلى كانه كوكب درى كتاب لو ان الليل يجى بمثله لقلت بدا من جرتيه ذكاء من اجل الكتب واعلاها وانفسها واغلاها قد تضمن مطالب شريفة ومباحث لطيفة لم يتنبه لها احد من علمائنا المتجرين من المتقدمين والمتاخرين واشتمل على تنبيهات فايقة واشارات رايقة خلت عنها كتب السابقين وزبر السالفين واحتوى من التحقيقات الرشيقة والتدقيقات الانيقة ما لم يسمح بها خواطر اولى الافكار العميقة ولم يعثر عليها بصاير ذوى الانظار الدقيقة لله دره صنيفة هذا الوردى للمدى ومسالك الارشاد لو شاهده صحف لفضائل فضلها شهد بتحقيق الائمة كالمسائل غير ان ذراها نارا تذيب جوانح الحساد ذوت بامطار الفضائل بعدما شرفت برشحات نامل الاستاد ولعمرى انه لحرى بان يوضع فوق العينين ويقام مقام اليدين وينيط على تمم البدر ويعلق على ترائب الحور فجزاه الله عن العلم واهله خيرا واعطاه بكل حرف منه يوم القيمة نورا ثم ان هذا المصنف الشريف والمؤلف المنيف على ما هو عليه من علو الشان وسمو المحل والمكان قد طراه الفتور لامرين وتطرق اليه الخلل من وجهين احدهما خلوه عن جملة من المباحث ونقصان جملة اخرى مما اشتمل عليه من المسائل والسبب فيه ان الدهر لم يحى المصنف طاب مرقده من هذا التاليف وافرغه فى قالب التنقيد والتصنيف كما هو الذى نادته جمعه وترتيبه ونظمه وتهذيبه مجلدات انتهى الاول منهما الى اول مسئلة المرة والتكرار وبلغ من الثانى الى مسئلة مفهوم الوصف فبينا كتب

المسئلة المذكورة وهو يومئذ محروس اصحابها والطلبة مجتمعون عنده من كل مكان يقتبسون منه انوار العلوم اليقينية ويروون من رحيق المعارف اليقينية اذ اشار الله مرابينا بالبنان واصابتنا عين الزمان فاختفى بعد ان كان ظاهرا مشهورا واصبح لفقد العلم كان لم يكن شيئا مذكورا ثم انى عثرت له اعلى الله مقامه على اوراق متشتتة ومسودات متفرقة قد كتبها فى سالف الزمان من مسئلة الامر بالشئ مع علم الامر بانتفاء شرطه الى مباحث الاجتهاد فدهر فنبرهته من الزمان فى جمع شتاتها وترتيب متفرقاتها ولم اقتصر على ايراد المسائل التامة بل نقلت من المباحث كل ما وجدت منه جملة وافية بتحقيق مقام كافية فى توضيح مرام وان كان المبحث غير تام واسقطت كل مسئلة لم اجد منها الا قليلا لا يروى غليلا فبلغ المجلد الذى جمعته قريبا من عشرين الف بيت فبلغ الكتاب الذى باجمعه ما يقرب من خمسة واربعين الف بيت وكان المصنف قدس سره يقول ان الكتاب لو تم يكون نحوا من ثمانين الف بيت فيكون الناقص منه اذن نحوا من خمسة وثلثين الف بيت وثانيهما ان اكثر نسخ الكتاب قد كثر فيها تحريف النساخ وتصحيف الكتاب حتى كاد ان لا ينتفع بالنسخ المذكورة لاجلها وتحصل المباينة الكلية بين الفروع واصلها ولا سيما المجلد الثالث فقد كان اسوء حالا واشد اختلالا من المجلد الاولين بل لم يوجد منه نسخة صحيحة فى البين وعلى ذلك جرت النسخ المطبوعة وان كانت اصح من جملة من النسخ المكتوبة فاضحت نسخ هذا الكتاب المستطاب الذى قرت به عيون اولى الالباب غير صالحة لكامل الانتفاع ولا مقبولة لدى الطباع اذ كانت لا تشفى العليل ولا تروى الغليل بل لا ينتفع بها الا اقل قليل لكثرة ما فيها من السقط والتغيير والتبديل فعظم علينا ذلك على الراغبين وصناديد الطالبين وحيث تصدى لتجديد طبعه فى هذا الزمان بعض اهل الصلاح التمس منى جماعة من الاخوان ان اجيل فيه قلم الاصلاح فلم ار بدا من اسعاف مسئولهم وانجاح مامولهم فشمرت عن ساق الجد وبلغت اقصى درجة المجد واخذت فى ملاحظة الكتاب ومطالعته وتصحيحه فمتى عثرت على لفظ غلط او كلام فى البين سقط وضعت الصحيح موضع السقيم واتيت عن الساقط بما يستقيم بكانه بين اصله او شئ كمثله ونبهت على جملة مما كان من هذا الباب فى حواشى الكتاب وهناك مواضع يسيرة ومواقع غير كثيرة ومنها بعض اخبار مرتبة وعبارات حكية بقيت على حالها وطويت على اختلالها حيث لم يحضرنى النسخة ولم تساعد الفرصة وربما زاغ البصر واخطأ النظر فحصل الذهول عن بعض ما يجب ان يغير فان الانسان محل الخطا والنسيان الا ان ما كان من هذا القبيل قليل ومع ذلك فليس بحيث يخل بالفهم او يوقع الناظر فى الوهم وانى لمن الله الكريم الا ان ينفع بتصحيحه كما نفع بتصنيفه وان يكون هذا انما لنيل النعمة والاكمال الهائلة المنزة وان يجعله خالصا لوجهه الكريم فانه البر الرؤوف الرحيم وقد وافق الفراغ عنه يوم العيد سنة اثنين وسبعين بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية على مهاجرها الف الف سلام وتحية

في حجية المظنة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله الذي شرح صدور العلماء العاملين باشراق انوار اليقين وفضلهم على جميع العالمين بما مدحهم في كتابه المبين وذم اخرين على اتباع الظن والتحرز
وحرم العمل به في الدين حتى قرنه مع الفواحش والاثم والبغي على المؤمنين فقال وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ونبه على وضوح حجته بقوله اتقولون
على الله ما لا تعلمون وكشف عن ظهور حال الفريقين بقوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والصلوة والسلام على من ارسله بالهدى ودين الحق الى
العالمين بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله تعالى باذنه وسراجا منيرا فجاهد في الله سبحانه حق جهاده وجهد نفسه الشريفة في ارشاد عباده حتى محى من الجاهلية آثارها ورفع
للحنيفية منارها واطلع شموسها واقمارها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يبقى للناس على الله حجة وذلك بعد ان اكمل الدين واتم النعمة على
العالمين بنصب الائمة الهادين والحجج المعصومين واحدا بعد احد الى يوم الدين فازاح بهم العلة في التكليف وسوى في ذلك بين الاقوياء والضعفاء ولئن قضت الحكمة البالغة امنه
المدة بغيبته بالاحتجاب لكان كالشمس اذا سترها السحاب فلم يزل ولا تزال انواره مشرقة على قلوب العارفين علومه وذاته مشتبه في صدور العالمين فهم ينفون عن هذا الدين
تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين ولولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل ولا التبس الامر على اللبيب العاقل فصلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ولعنة الله على
منكريهم وشانئيهم ومخالفيهم الى يوم الدين **اما بعد** فيقول العبد المفتاق الى الاخفض على الاطلاق الخاسر العاثر محمد باقر اصلح الله سبحانه امر داريه وغفر له ولوالديه
وعامله بفضله واحسانه واذاقه حلاوة عفوه وغفرانه اني لما رايت الرسالة الشريفة بل الجوهرة النفيسة التي درجت في كتاب هداية المسترشدين في شرح اصول معالم
الدين التي صنفها وهذبها والدي الامام عماد الاسلام فقيه اهل البيت عليهم السلام مشكوة مصابيح الظلام ومربي الفضلاء الكرام بل استاذ العلماء
الاعلام وفخر الفقهاء العظام كشاف غوامض عويصات العلوم بفهمه الثاقب وحلال مشكلاتها بفكره الصائب محيي ما درس من سنن المرسلين ومحقق حقايق الشريعة
طود العلم الشريف عماد الدين الحنيف مالك ازمة التصنيف في التاليف الذي جمع من انواع الفنون فانعقد عليه الاجماع وتفرد باصناف الفضائل فبهر النواظر والا
سماع فما من فن الا وله فيه قدح المعلى والمورد العذب المحلى ان قال لم يدع قولا لقائل او طال لم يات غيره بطائل او صنف في اشتات الفنون كالدر المكنون و
ان جلس مبتديا في صدر ناديه جنيت بين يديه طرائف فوائده واياديه ملأ اصداف الاسماع من الدر الفاخر وبهر الابصار والبصائر باسنى مفاخر فهو علامة البشر و
مجدد المذهب في القرن الثالث عشر قدس الله سبحانه نفسه الزكية وافاض على تربته المراحم الرحمانية ورفع مقامه في بحبوحة جنته وجمع بينه وبين ائمته وجدتها مشتملة
على تحقيقات انيقة تفرد بها عن السابقين وتدقيقات رائقة لم يسبقه اليها احد من الاولين والاخرين فقد عملها في ابطال القول باصل مطلق واثبات المذهب الحق
كشف فيها عن مشكلات هذه المسألة نقابها وذلل صعابها وملك رقابها وحلل المعقول عقالها واوضح سبيلها فالها فوائد هذه في سماء الافادة نجوم لمنكود
الشبهات رجوم غير انها قد استصعبت على علماء هذا العصر حتى اختفت عليهم دقائقها وانطوت عنهم حقائقها فجعلوها غرضا لسهام النقض والابرام وليس ذلك الا
لقلة الاهتمام وحيث وجدت الامر بهذه المثابة مع كون المسألة من اعظم المسائل التي تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة بل يبتني عليها اساس استنباط الاحكام الشرعية
رايت ان اكتب عليها شرحا وافيا بايضاح مبهماتها كافيا في بيان مشكلاتها متكفلا بدفع الشكوك والشبهات عنها وتنقيح مطالبها وتهذيب مقاصدها وانا باسط
كف السؤال الى من لا يخيب لديه الامال ان يعصمني من الخطاء والزلل في المقال بل في كل حال وان يجعله خالصا لوجهه الكريم موجبا لثوابه الجسيم وذاكر جميع ما افاده في
هذه المسألة على الترتيب وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال وجملة ما نريد بعون الله وغفرانه ثم ان الادلة عندنا منحصرة في الكتاب والسنة والاجماع
ودليل العقل اقول هذا هو المعروف بل المتفق عليه بين علمائنا عدا شرذمة من متاخري الفرقة الاخبارية حصروا الحجة في السنة وانكروا التعويل على الثلاثة الباقية
والملفق القول بحجية الاخبار المروية في الكتب المعتبرة وهو بالاعراض عنه جدير اذ فساده ظاهر للوجدان غني عن البيان وقد اشبعنا القول في ابطال الحصر الاول كا
الاطلاق الثاني في مواضعهما وانعقد الاجماع سابقا ولاحقا على خلافهما وقد ذكر جماعة من افاضل المتاخرين في وجه الحصر في الادلة الاربعة ان الدليل على الحكم الشرعي اما
وحي او لا والاول اما نوع لفظه معجز او لا الاول الكتاب والثاني السنة وغير الوحي اما كاشف عن تحقق وحي او لا الاول الاجماع والثاني دليل العقل وفيه اولا ان اطلاق الوحي
على السنة التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره خروج عن معناها المعروف الا ان يريد كشفه عن الوحي فيشمل الاجماع ايضا على ما ذكره او يبنى على اختصاص السنة بالحديث
القدسي فيخرج عن معناها المعروف على انه يخرج معظم الادلة وهي السنة عن الحصر المذكور وثانيا ان العقل القاطع ايضا كاشف عن تحقق الوحي لورود جميع الاحكام في
الشريعة امتناع خلو الفريقين بشمول الشرع نظرا الى تحقق الملازمة بين الحكمين والا لم يكن من ادلة الشرع فلم يحصل التفرقة بين الاجماع والعقل بما ذكر اذ لا حجة في
غير العقل القاطع وثالثا ان معظم الادلة عندنا هو الاخبار الماثورة والقطعي منها انما يكشف عن السنة وان اطلقت عليه توسعا فينبغي ان يندرج على ما ذكر في الاجماع
وهو كما ترى في الاحاد منها خارج عن الحصر المذكور اذ لا علم بكون مدلولها وحيا وانما ثبت التعبد بالعمل بها ورابعا ان من الادلة فعل المعصوم وتقريره وهما ليسا
من الالفاظ فلا يندرج في شيء من قسميها انما يندرج في الكاشف عن الوحي فلا يختص بالاجماع وقد يجاب عن الاول بانه لا فرق بين السنة والكتاب في كونهما من الوحي لاشتراكهما
في القصد ودعوى المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى بل كلما يعمل عليه ان هو الا وحي يوحى انما الصادر عنه مطابق للوحي الذي نزل عليه غاية ما في الباب ان موافقة
الكتاب والحديث القدسي له من حيث اللفظ وموافقة السنة من حيث المعنى فاطلاق الوحي على مطلق الصادر عن المعصوم عليه السلام توسعا وعن الثاني بان الكشف
عن الوحي ملحوظ في معنى الاجماع عندنا فهو انما يعتبر من حيث دلالته على الوحي بطريق التضمن والالتزام بل هو ماخوذ من الوحي مستند اليه بخلاف دليل العقل
وان ثبتت المطابقة بينه وبين الوحي من باب الملازمة فانها انما تثبت بدليل من خارج بل ان كان هو المناط في حجيته ولعل عليه الا انه غير ماخوذ عن الوحي والكشف عنه
ملحوظ في مفهومه ... بها لدلالته على الوحي بنفسه ... بدليل خارجي هذا القدر هو المقصود من التفرقة بينهما في الكلام المذكور نعم الاجماع على طريقة العامة

كالعقل

كالعقل انما يطابق حكم الوحي نظرا الى ما دل على كونهم مقابل الحق من مذهبهم انه لا يلزم ورود الحكم في جميع الوقائع بطريق الوحي في الواقع فلا يلزم كشفه عن الوحي عنده
اصلا وعن الثالث بان الحجة بحسب الاصل انما هي السنة الواقعية الا انها قد تثبت بما يوجب العلم كالمتواتر والمحفوف بالقرائن وقد تثبت بالطرق المعتبرة في الشرع كما
ان الفاظ الكتاب والسنة في الاصل انما تعتبر بحسب المراد الواقعي غير انه قد يثبت بما يوجب القطع به وقد يثبت بما لا يوجب القطع به وقد يثبت بالطرق المعتبرة وانما يرجع
الامر في ثبوت اعتبار تلك الطرق في المقامين ايضا الى احد الادلة الاربعة المذكورة وذلك لا يوجب خروجها عنها وافرادها بالذكر وعن الثاني ان المثبت للسنة غير السنة وانما يندرج
في القسم الكاشف عن السنة فلا يختص بالاجماع الا انهم لما توسعوا في اطلاق السنة على الاخبار المروية اخرجوها عن القسم المذكور فهو اذن توسع في توسع لا بطريق
سبك المجاز عن المجاز لاطلاق الوحي على السنة والسنة على الاخبار الماثورة وعن الرابع بان الفعل والتقرير وان لم يندرجا في الالفاظ الا انهما من حيث ورودهما
في الاخبار الماثورة وعن الرابع بان الفعل والتقرير وان لم يندرجا في الالفاظ الا انهما من جملة الالفاظ وذلك ان الموجود في ايدي الاصحاب ليس الا هذه الاخبار
الحاكية عن السنة وانما المقصود من الادلة في المقام الامور الموجودة التي يرجع اليها بالفعل ويكفي بذلك فرقا بين التوسع المذكور على انهم لم يشترطوا في الوحي كونه
من جنس الالفاظ انما عنى من القسمة المذكورة انه حيث يكون لفظا ينقسم الى القسمين المذكورين انما شرط في الاول منهما ان يكون لفظه معجزا لا ان الخبر قد
يكون معجزا من حيث معناه فلا يعم مثله وقد يقال ان الدليل اما ان يكون نقليا او لا والاول اما ان يكون نوع لفظه معجزا او لا الاول الكتاب والثاني الاخبار
والثاني اما ان يكون كاشفا عن الدليل النقلي او لا والاول الاجماع القولي والعملي والثاني حكم العقل ويقال الدليل اما وحي او لا والاول اما ان يكون من
جنس ما يتلى ومن غيره والاول الكتاب والثاني الحديث القدسي وغير الوحي اما ان يكون كاشفا عن تحققه او لا والثاني دليل العقل والاول اما ان يكون كاشفا
عن تحققه من جنس الخبر او الفتوى الاول السنة والثاني الاجماع او يقال ان الدليل على الحكم الشرعي الذي هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بحسب
الواقع في الصادر عن الله سبحانه والصادر عن احد المعصومين عليهم السلام والكاشف عن احدهما اعني الدال عليه المطابق المستلزم له بدليل
من خارج فالاول الكتاب والحديث القدسي والثاني السنة الواقعية والثالث ان كان من جنس الخبر فحديث والفتوى فاجماع او العمل فسيرة والرابع حكم العقل
وانت خبير بان الحصر المذكور في الاخيرين على كل من الوجوه المذكورة محل منع بل قد يقال ان حصر الادلة في الاربعة من اصله ليس على ما ينبغي وذلك انه ان اريد
من حصر الادلة في الاربعة المذكورة ان اصولها وامهاتها التي لا يرجع بعضها الى بعض منحصرة فيما ذكر ففيه ان هذه الاربعة ايضا يرجع بعضها الى بعض الاخر
انهم انما احتجوا على حجية الكتاب بالاجماع والاخبار وعلى حجية الاخبار بالكتاب والاجماع وبعض الاخبار المتواترة وعلى حجية الاجماع بالكتاب والسنة والعقل وكان
الاصل في الجميع هو العقل وان استدلوا عليه ايضا بالكتاب والسنة الا انه في نفسه مستغن عن ذلك لانتهاء جميع الادلة الى ادراك العقل فلو توقف على ذلك
لزم الدور وانما احتاجوا في حجية العقل الى اثبات الملازمة بين الحكمين من حيث ان المقصود من ذلك اثبات الحكم الشرعي به وهو موقوف على ثبوت
الملازمة فكان الصواب ان يحصر الدليل في العقل لرجوع الجميع اليه او الاصل في الاجماع هو السنة لكشفه عنها والكاشف هو العقل على طريقة اللطف العقلي
او النقل ان استند فيه الى الاخبار او العادة على طريقة الحدس وان اريد حصر مطلق الادلة فيما ذكر توجه ان الاستصحاب واصلي البرائة والاشتغال واصل العدم
واصل العدم واصل الصحة والظن المطلق عند القائل به والظنون المخصوصة عند غيره وسائر الاصول اللفظية والعملية والقواعد العقلية الشرعية والمرجحات
المعتبرة في الادلة المتعارضة كلها حجج شرعية وان كانت ماخوذة من غيرها كما ان بعض الاربعة المذكورة ماخوذ من بعض على حسب ما ذكر فلا وجه لحصر الادلة فيها
ثم ان كثيرا من الاحكام مستفادة من الاستقراء وتنقيح المناط والفحوى والاولوية والعلة المنصوصة وهي القياسات المعمول عليها عند الخاصة وكان القياس
حيث كان معتبرا عند العامة عدوه دليلا خامسا كما اشار اليه اثنه نعم فكذا القياسات المعتبرة عندنا ينبغي ان تعد دليلا برأسها وكذا الكاشف عن السنة
ليس منحصرا في الاجماع فان السيرة الفعلية والقرائن العلمية ايضا كاشفة عن الوحي والقواعد الرجالية المعتبرة في تمييز المشتركات واحوال الرواة وتعيين الطبقات
مستندة غالبا الى القرائن والامارات والاستناد الى عدم الدليل في الامور التي تعم بها البلوى وما اشبه ذلك راجع الى الحدس لعله من باب فلا ينحصر في الاجماع
كما ان دلالة الامتناع عن النكير في موارد التقرير على صحة الحكم راجع الى ادراك العقل والجواب ان هذه الادلة الاربعة لها اصول لا يرجع بعضها الى بعض فان كلا
من الكتاب والسنة بحسب المراد الواقعي حجة في نفسه بعد ثبوت الشرع من غير ان يتوقف على اقامة الدليل عليه من غيره وانما الموقوف على الدليل حجية الظنون
المستندة الى الاصول اللفظية والقواعد المقررة في مباحث الالفاظ وحجية المنقول من السنة بطريق الاحاد وكذا الاجماع الكاشف قطعا عن الواقع حجة
مستغن في ذلك عن اقامة الدليل عليه وانما الكلام في طريق كشفه عن ذلك وفي المنقول منه بطريق الاحاد وهكذا العقل المستقل بادراك الحكم من غير توسط
الشرع دليل برأسه غير متفرع على غيره فاصول هذه الادلة امور مستقلة في نفسها لا رجوع لبعضها الى البعض وانما يرجع الى ذلك المباحث المتعلقة بها و
رجوع الجميع الى حكم العقل غير ما هو المقصود من دليل العقل الذي عد من الاربعة فان المعدود منها هو العقل المستقل بادراك الحكم من غير توسط النقل فلا
يرجع اليه وان اثبتنا الملازمة بين الحكمين بدليل اخر فان العقل ان استقل بادراك حكم الشرع ابتداء فلا توقف له على امر زائد الا توقف ادراكه على ادراك
الملازمة فهو من مقدمات ادراكه لحكم الشرع وجزء من اجزاء ادراكه فلا سبيل الى ارجاعه الى دليل اخر اذ ليس وراء ذلك شيء الا الدور او التسلسل واما سائر
ما ذكر من الادلة ونحوها فهي راجعة لا محالة الى احد الادلة الاربعة المذكورة وما لا رجوع له الى شيء منها ليس بحجة فان القائل بالظن المطلق انما يستند في قوله الى
ادراك العقل بحكم به والقائل بالظنون المخصوصة انما يرجع فيها الى ادلة مخصوصة راجعة الى ادراك العقل وحكم النقل والاجماع فلا يخرج عنها واما الاصول
العملية فهي معدودة من الادلة العقلية وان استند في اثباتها الى النقل ايضا وعد الاستصحاب من بينها دليلا خامسا برأسه كما عن المعارج وغيره
ليس على ما ينبغي واما الفحوى والاولوية والمفاهيم المعتبرة ونحوها فان تعلقت بالنص الحقت به لاندراجها في المدلول التضمني والالتزامي بالفحوى وان تعلقت
بالحكم المدلول عليه بالاجماع او العقل الحقت بهما والسيرة الفعلية راجعة الى الاجماع الكاشف فانهم لا يتفقون على العمل الا بعد الاتفاق على الحكم وعدم الدليل
في الامور العامة راجع الى ادراك العقل وكذلك سائر القرائن العلمية واما الوجوه الظنية فلا بد في الحكم بحجيتها من الرجوع الى غيرها من احد الاربعة فحصر ...

لاعبار عليه اولى منان ان الدليل اما ان يكون عقليا او عاديا او سمعيا من جنس ما يتلى وغيره وهي الاربعة المذكورة عن انه يدخل في الثاني المتواتر والمحفوف
بالقرائن العلمية وتراكم الظنون وعدم الدليل في الامور العامة والسيرة ونحوهما واما الاجماع فهو من الدليل العقلي على طريقة الشيخ والعادي على طريقة المتاخرين
فان العادة هي التي تحيل اتفاق الجمع الكثير على الخطاء في موارده ومن النقلي عند من يتمسك في اثباته بالاخبار فتامل ثم ان المصنف ره اشار بقوله عندنا الى
خلاف العامة حيث ان القياس وغيره عندهم من جملة الادلة وذلك غير الاربعة والفرق بينه وبين القياس المعتبر عندنا ان الثاني انما يستند الى مقالة الحجة
على وجه القطع والظن المعتبر كالفحوى والاولوية والعلة المنصوصة بخلاف القياس المطلق فانه اعتبار محض لكن يبقى فيه شيء وهو ان القوم قد استندوا في غير ما
الى نص او اجماع او عقل يرجع الى احد الاربعة ولا معنى ان لعدم بلا خفا ... قال شيخنا البهائي بعد ذكر وجه الحصر كما مر قال يحتمل ان الوحي اما متلو
وهو الكتاب او لا وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فاجماع ومشاركة فرع لاصل في علة فقياس والا فاستدلال وبناء السنة عند اكثر الموالين هو
في الوحي الغير المتلو بل ولا كاشف عنه لزعمهم ان النبي متعبد بالاجتهاد في الاحكام قاتلهم الله انى يؤفكون ولعله لذلك قال الامدي الدليل الشرعي اما
ان يكون واردا من جهة الرسول او لا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون من قبيل ما يتلى فهو الكتاب وان كان من قبيل ما يتلى فهو الكتاب وان كان
من قبيل ما لا يتلى فهو السنة وان لم يكن واردا من جهة الرسول فلا يخلو اما ان يشترط فيه عصمة من صدر عنه او لا يشترط فان كان الاول فهو الاجماع وان كان
الثاني فلا يخلو اما ان يكون صورة حمل معلوم على معلوم او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو القياس وان كان الثاني فهو الاستدلال قال الاصل فيها
انما هو الكتاب لانه راجع الى قول الله المشرع للاحكام والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ومستند الاجماع واما القياس والاستدلال فحاصلهما يرجع الى
معقول النص والاجماع فالنص والاجماع اصل القياس والاستدلال فرع تابع لهما انتهى وفيه اولا ان الدليل عندهم وعند جماعة منهم لا ينحصر فيما ذكر
كالاستحسان والمصالح المرسلة ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا وعدم الدليل والاخذ بالمتيقن واصل الاباحة في المنافع والحرمة في المضار والاستقراء الظني
والاستصحاب وغيرهما لكن لما تم الحصر في كلامهم ادراج الكل في الاستدلال وهو كما ترى وثانيا ان ارجاع الجميع الى الكتاب مما يحسن على مذهبنا العدلية
عندهم الا على جملة من الاحكام غاية الامر انه جملة اخرى منها ترجع الى قول الله تعالى وحكمه والباقي لا رجوع له الى قوله سبحانه اصلا نعم الكتاب لا يصلح عندنا لاشتماله
على جميع الاحكام وكونه تبيانا لكل شيء وان اختص الامام عليه السلام بالعلم به دون غيره وثالثا ان ارجاع القياس والاستحسان الى معقول النص والاجماع ابهم
ليس على ما ينبغي كما لا يخفى والامر في هذا الباب سهل قال قدس سره ولنذكر قبل الشروع فيها مطالب الاول في بيان الدليل تفسيره على حسب ما يتبنون
اقول قد اهمل المصنف ره بيان هذا المطلب لقلة فائدته ولا باس بالاشارة اليها اما ما قصده من بيان مفهوم الدليل في اللغة هو الدال او المرشد فهو فعيل
بمعنى الفاعل يقال دله على الطريق دلالة بالفتح وبالكسر وقيل هي مثلث الدال ودلولة بالضم وفي الصحاح انه لفظ على فعيل ويطلق على من نصب شيئا ليدل على امر
وعلى الذاكر له وعلى نفس ذلك الشيء كالصانع فانه نصب علامة دالة على وجوده والعالم بها فانه يذكر المستدلين كونها دليلا عليه ونفس تلك العلامة التي يستدل
بها والاولان راجعان الى المعنى المذكور الا ان الفرق بينهما هو الفرق بين ما بالقوة والفعل وظاهر اللفظ يعطي كونه بمعنى الدال بالفعل فينبغي ان يكون اطلاقه
على غيره مجازا وكذا المعنى الثالث يحتمل ان يكون معنى مجازيا وان ذكره جماعة من اهل اللغة في معانيه بل بما قدموه على الاول فقالوا الدليل ما يستدل به
الدال كما في الصحاح والجمع لجريان العادة بضم المعاني المجازية الى الحقائق والا فليس الدلالة فانه بتلك العلامة على وجه الحقيقة وانما الحاصل هناك معنى
القوة والشانية ولذا نسب جماعة من الاصوليين الى اصطلاحهم واصطلاح الفقهاء فدل على مغايرة المعنى المصطلح عليه للمعنى اللغوي الا ان يقال ان المغايرة
بين المعنيين بالعموم والخصوص واعتبار انحصار المعنى فيه عندهم والا فتخصيص المعنى المذكور باصطلاح الفقهاء والاصوليين مع قطع النظر عن العرف العام
لتبادره في عرف سائر ارباب الفنون وشيوع استعماله في ذلك في العرف العام فيمكن كونه من المجاز المشهور او بلوغه من كثرة الاستعمال حد الحقيقة وكيف كان
فقد ذكروا في تعريفه حدودا نسبوا بعضها الى اصطلاح الاصحاب وبعضها الى اصطلاح علماء الميزان منها ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري ذكره
جماعة من الاصوليين ويبدلون بقولهم الى العلم بمطلوب خبري ذكره العلامة في النهاية وشيخنا البهائي وغيرهما وفرق الامدي في الاحكام بين ذلك بين عرف
الفقهاء والاصوليين فزعم ان الاول انما هو بالنظر الى اصطلاح الفقهاء حيث انه عام للقاطع والظني بخلاف الثاني فانه انما يعتبر بالنظر الى اصطلاح عرف الاصوليين
لمقابلتهم له بالامارة التي يتوصل بها الى الظن بمطلوب خبري وفيه نظر لعدم شمول الدليل للامارة في شيء من العرفين كما يدل عليه ما ذكروه في تعريف الادلة
لاخذ العلم فيه وهو الذي يقتضيه النظر في الملائمة اذ لا يطلق الدليل عندهم الا على ما يثبت به الحكم وكانه حيث نظر الى استدلال الفقهاء غالبا بالوجوه الظنية
زعم شمول الدليل عندهم للامارة وفيه انهم لا يستدلون بها الا بعد اثبات اعتبارها ولزوم العمل عليها فانما يطلق الدليل عليها بهذا الاعتبار فيرجع الى العلم اما
ما يفيد الظن الغير المعتبر فلا يطلق عليه الدليل قطعا ولو اطلق عليه فانما هو من باب التجوز الا ان غرضه من ذلك عمل الفقهاء الجمهور لكنهم ايضا لا يستدلون بذلك
الا بعد الاكتفاء به على ان الظاهر اتحاد الحدين في المعنى لعدم صدق التوصل الى العلم بمجرد الظن بل انما هو الظن والتوصل والتوصل الى الظن وهو ظاهر في كلام الحد
مقيد العلم في الثاني مستدلك ويمكن الفرق بين الحدين بشمول الاول لما يفيد الظن المعتبر لامكان التوصل به في الشرع الى المطلوب الغير المعلوم بخلاف الثاني فانه
انما يشمل ما اذا كان المطلوب الخبري جواز العمل اما اذا كان نفس الواقع فلا الا ان العلم بجواز العمل لا يوجب العلم بنفس الحكم فهذا هو المراد من الفرق بين العرفين لان غرض
الفقيه ليس الا العمل بخلاف الاصولي فان المطلوب فيه العلم الا ان الاول يشمل مطلق الادلة ان لم يجز الرجوع اليها في الشرع وبناء تجويز العمل لا يصح صدق التوصل
الى الشيء بمجرد الظن به لانه يجوز العمل مع عدم الظن بل الظن بالعدم ايضا ولو كان مجرد الظن بالشيء موجبا لصدق التوصل اليه يفرق فيه بين جواز العمل به و
عدمه مما يفرق بينهما حيث يكون العمل ماخوذا في المطلوب فتامل وانما اعتبر الامكان في الحد ليدخل الدليل المغفول عنه فانه دليل في الواقع كما يشير اليه تعريف الدلالة
ايضا واحترز بالصحيح عن النظر الفاسد ليخرج الدليل الباطل فانه يمكن التوصل بفاسد النظر فيه الى المطلوب اذ المراد بالتوصل اليه تحصيل العلم به فيمكن حصوله
منه ولا يسمى دليلا انما يسمى شبهة لمشابهته للدليل واشتباهه به ولا يتم الاحتراز عنه بقيد العلم بناء على اعتبار المطابقة للواقع في مفهومه لامكان فساد الدليل

ومطابقة

ومطابقة المدلول للواقع والنظر ترتيب امور معلومة ليتوصل بها الى العلم وظاهره الاختصاص بالمطلوب الخبري فيمكن الاستغناء عن القيد الاخير ويمكن الاستغناء
عنه بقيد العلم ايضا لظهوره في التصديق بل هو التامل المعقول لكسب مجهول وهو اعم من ذلك يخرج بقيد النظر المعلوم بالضرورة لعدم تعلق النظر به قبل
حصول الضرورة فيه ولا مانع من صدق الدليل فيه والمراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وفي احواله وصفاته فيشمل المفرد والمركب لصدق الدليل بحسب اصطلاح
القوم على المفرد وهو الوسط كما في الادلة الاربعة كما يصدق على المركب من المقدمتين كما يقال الدليل على حدوث العالم انه متغير وكل متغير حادث كذا يقال التغير
دليل على حدوث العالم فيكون ذلك فارقا بين هذا الاصطلاح واصطلاح المنطقيين لاختصاصه عندهم بالمركب وقد يقال ان ظاهر النظر تعلق النظر في نفسه انما
يتحقق في مجموع المقدمات التي اذا رتبت ادت الى المطلوب وحمله على النظر في احواله بعيد واحترز بالقيد الاخير عن القول الشارح والحد الموصل الى العلم التصوري
مع امكان الاستغناء عنه بما عرفت فانه لا يطلق على ذلك لفظ الدليل حقيقة بخلاف لفظ الدلالة فانهم عرفوها بانها كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم
بشيء اخر فتشمل الدلالة اللفظية مفرداتها ومركباتها مع انه ليس من شانها من حيث كونها دلالات لفظية الا افادة تصور مدلولها ولعلهما بالتامل ويكون
العلم الماخوذ في تعريف الدلالة بمعنى مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق هذا بالنسبة الى دلالة اللفظ على نفس المعنى واما بالنظر الى دلالتها على
ارادة اللافظ مدلولها فهو تصديقي لا ينفك الامر من اللفظ الى التصديق بارادة اللافظ ذلك وتصديقها عليه بناء على ثبوتها ولا فرق في ذلك بين المفردات و
المركبات لكون الدلالة لا تزال في المقامين تصديقية كما ينبغي ان يكون المراد بالعلم الماخوذ في تعريفها ما يعم الظن لان الدلالة الا افادة لمعانيها ظنية غالبا فيعد ذلك
اندراج الظن الحاصل من الامارة في الدلالة وهو ممنوع لظهور الفرق بين الظن المعتبر بحسب الشرع او العرف والعادة كالحاصل من الالفاظ والخطابات وغيرها
وانما يندرج الاول في الدلالة نظرا الى ثبوت اعتبارها بخلاف الظن الحاصل من الامارة الغير المعتبرة وح فاما ان يفسر العلم بما يعم الظن المعتبر ويحمل على معناه
الظاهر لحصول العلم بالمطلوب منه نظرا الى ما دل على اعتباره وعلى كل حال فلا بد من القول باختلاف الاصطلاح في لفظي الدليل والدلالة وان كانا من مادة
واحدة لوضوح ان دلالة الالفاظ على المعاني والنقوش على الالفاظ تصورية غالبا ولو اخذ العلم في تعريفها بالمعنى الاعم من الظن كان هذا هو الوجه للفرق وهنا
وجه ثالث للفرق وهو ان تعريف الدلالة لا يصدق في الامور التصديقية الا على المقدمات المترتبة فلا يشمل المفرد ولا المقدمات الغير المترتبة لعدم لزوم العلم
العلم بالمطلوب بخلاف تعريف الدليل ويمكن الايراد على التعريف المذكور بوجوه منها ان الامكان بمعنى القوة المقابلة للفعلية فلا يصدق على الدليل بعد حصول
التوصل به الى المطلوب فعلا مع القطع بانه لا يخرج بذلك عن كونه دليلا كما لا يخرج بذلك عن تعريف الدلالة بل المقدمات المترتبة بالفعل اظهر في اطلاق الدليل
لكثرة الملازمة عليها حقيقة وعدم صحة سلبه عنها بل يختص الدليل بها على بعض الحدود الاتية فكيف يصح اخراجها عنه ويمكن الجواب عنه بان المراد بالامكان
الامكان الذاتي الذي لا ينافي الفعلية لا مجرد القوة المحضة على ان الفعلية بالنسبة الى المستدل لا ينافي بقاء القوة بالنظر الى غيره فرضا فيصدق الامكان بالمعنى
المذكور في الجملة ومنها ان المقدمات المترتبة بالفعل لو لم يخرج بقيد الامكان لخرجت بقيد النظر فانها انما يتوصل بنفسها لا بالنظر فيها لان النظر فيها نفس ترتيب
المستجمعة للشرائط الصورية والمادية تحصيل لامر حاصل اذ النظر كما عرفت ترتيب امور ذهنية او تامل امر معقول فبعد حصوله لا معنى لتحصيله ثانيا فيخرج
جميع الادلة بعد ترتيبها او بيانها عن كونها ادلة ويختص الدليل بالمفرد والمركب من المقدمات التي اذا رتبت ادت الى المطلوب ويمكن الجواب عنه بان تحقق صفة النظر
من واحد لا ينافي بقاء الامكان والقوة بالنسبة الى غير الناظر المرتب ولو على سبيل الفرض والتقدير فيصدق على تلك القضايا المؤلفة انه يمكن التوصل بالنظر
فيها من غير مؤلفها الى المطلوب ومنها ان الحد بظاهره لا يشمل المفرد مع صدق الدليل عليه في اصطلاحهم وشيوع استعماله فيه عندهم وجوابه ما مر فان الاشمول للكل
الثلاثة لكن يظهر من بعضهم تخصيص الدليل بالمفرد الذي من شانه ان يتوصل بالنظر الصحيح في احواله الى المطلوب كان منهم من خصه بغير القضايا المؤلفة وما يبدل
من اصطلاحهم بل قد يقطع بخلافه لصدقه على الادلة الاربعة وعلى الامثلة المرتبة ومنها ان كثيرا من الادلة الشرعية امور ظنية بل الظواهر المطلقة مما لا يفيد الا الظن بمناط...
من الحد المذكور مع القطع بصدق الدليل عليها في اصطلاحهم والجواب ان التوصل يعم العقلي والعرفي والعادي والشرعي كل على حسبه فان كانت الظواهر اللفظية
معتبرة في الشريعة امكن التوصل بها الى الحكم الشرعي وكذا الحال في اعتبارها في المخاطبات العرفية والمحاورات العادية على حسب العادات الجارية فيكفي في صدق
التوصل بها الى المطلوب بخلاف ما اذا لم يكن الظاهر معتبرا في العرف والعادة ولا حجة في الشريعة فانه ح لا يطلق عليه الدليل في عرفهم وانما يعبر عنه بالامارة و
يتناولونها الدليل لكاشفيتها نعم من اعتبر في الحد التوصل الى العلم يرد عليه النقض بما يوصل الى الظن المعتبر الا ان يقال ان اطلاق الدليل عليه من حيث حصول العلم
بالحكم الظاهري الذي هو المطلوب منه لا من حيث التوصل به الى الظن بالحكم الواقعي وان جاز العمل عليه فان جواز العمل لا يجعل الظن علما ومنها ان المطلوب كما
يشمل لكل مطلوب عقليا كان او عرفيا او شرعيا مع ان مرادهم من الدليل الاخير هو خلاف فان الملازمة عليه في كلامهم من حيث تعلق الغرض كيف يقتضي اعتباره في
مفهومه وحقيقته ومنها انه لا يشمل الدليل الذي لا يمكن الوصول اليه مع كونه دليلا وفيه انه لا ينافي الامكان الذاتي هو الماخوذ في الحد مع امكان الوصول اليه و
لو بالنسبة الى بعض الافراد كما في ذلك ومنها انه لا يشمل الدليل المسبوق بدليل اخر لحصول التوصل الى المطلوب به فعلا فلا يمكن التوصل الى المطلوب بهذا
الدليل ثانيا لكونه تحصيلا للحاصل بل لا يشمل الادلة المتعددة لامتناع تعدد العلة مع اتحاد المعلول وجوابه ما عرفت من ان المراد بالامكان الامكان الذاتي فلا
ينافيه الامتناع الغيري مع ان الامكان حاصل بالنسبة الى غير العالم بذلك المطلوب ومنها ان الامكان الذاتي يجتمع مع الضرورة فلا يتم الاحتراز عنها الا ان يراد بالامكان ترتيب
النظر فيه معها ومنها ان قيد النظر يشعر باختصاص المطلوب بالنظري على ان صدق الدليل عليها لا يستبعد مما لا يصدق على شيء للضرورة دون ضروريها بقيد النظر
فاسد ومنها انه يخرج عن الحد ما يفيد العلم بالخطابات الشرعية فانها انشاءات وليس بمطلوب خبري وفيه ان كون الخطاب انشائيا لا ينافي كون المطلوب من الدليل
خبريا اذ المطلوب صدور هذا الانشاء عن الشارع وهو مطلوب خبري كما لا يخفى ومن جملة الحدود ما حكاه العلامة ره من ان الدليل ما يفيد معرفته العلم بشيء
امرا ايجابا او سلبا وكان القيد الاخير لاخراج المعرف بناء على ان المراد بالعلم مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق وهو خلاف ظاهره فيمكن الاستغناء عنه
كما مر نظيره ويرد عليه ان الدلالة انما يتحقق على القضايا المترتبة المستجمعة للشرائط الصورية والمادية فانها التي يستلزم معرفتها العلم اما معرفة المفرد بمجرده فلا يفيد

علما وقد عرفت ان الدليل لا يختص بهاتين الطائفتين الا ترى ان موضوع الاصول هو الادلة المفردة التي يبحث فيها عن عوارضها ويعرف منه جملة من طرق النظر فيها
وثانيا انه يشمل الدليل الفاسد لامكان حصول العلم منه من باب الاتفاق وليس بدليل بما هو شبهة كما مر واعتبار المطابقة للواقع في مفهوم العلم غير ثابت على
تقدير ونفس الدليل لا يقتضي بطلان الاول فيمكن حصول الجزم بالامر الثابت من الدليل الفاسد فيندرج في الحد وثالثا انه لا يشمل الدليل المسبوق بالعلم
بمدلوله من غيره لا يترتب عليه علما آخر وحمله على ما له شأنية الافادة تكلف في الحد ومنها انه قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر حكاه العلامة
ره في النهاية قولا في تعريف الدليل كانه عنى بذلك مصطلح اهل الميزان اذ هو بعيد عن عرف المتشرعة جدا اختصاصا بانه ... المترتبة بالفعل وشموله للصحيح
والفاسد ما خارجا عن الاصطلاح وانما ذكره كذلك علماء الميزان في تعريف القياس اذ لا يشترط مسلمية المقدمات في صدق القياس من حيث هو ومنها انه قول
ضاعد يكون عنه قول آخر ويستلزم لذاته قول آخر ويستلزم قول مؤلف من قضايا بالتلازم لذاته قول آخر وفي افراد ... اشعارا بان الهيئة التركيبية هي المفيدة
للقول الآخر وعلى قواعد الاول والاخير يشمل الامارة وعدمه كما في قول ابن الحد بين الاولين ايضا وقد عرفت ما فيه بل الدليل يقابل الامارة
عندهم حتى على مذهب الاشعري لجريان العادة عنده بالعلم بالنتيجة عقيب الدليل دون الامارة فالقول بان الاشعري لا يفرق بينهما في عدم الاستلزام كما ترى
وقد يفرق بين الحدين ايضا بشمول الاول للصنائع الخمس من البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات واختصاص الاخيرين بالبرهان و
فيه ان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وقد اشتهر تعريف القياس بنحو ما ذكر في المنطق فكانه مرادف للدليل عندهم وتمام الكلام فيه موكول
اليه ومنها ما ذكره السيد الطباطبائي المحقق في فوائده حيث قال الدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي ونعني بالموصل ما لا يتوقف في الايصال على شيء آخر وان
توقف التصديق بكونه موصلا او فهم المراد منه على امر آخر فالكتاب موصل بمعنى انه لا يتوقف في كونه موصلا الى ان يوصل الى موصل آخر والحاصل انه لا واسطة
بينه وبين المقصود من جهة الايصال بان يكون الموصل بالذات الى المطلوب شيئا آخر دل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقفه على المقدمات العقلية الدالة على كونه كلام الله تعالى
وانه صادق وكذا لا ينافي توقفه على فهم الخطابات الواقعة فيه المتوقف على معرفة من اللغة والنحو والصرف قال ومثله الحديث المتوقف ايصاله على دليل حجيته وانطباقه
على حكم الله تعالى لكن لا يتوقف في نفس الايصال على امر آخر بان يكون الخبر موصلا الى دليل آخر يدل على المطلوب كما ينقل الحجة كلام امام غير ... فالموصل هو الكلام الذي نقله
الحجة عن غيره لا نفس كلام الحجة وهكذا الكلام في الاجماع فانه لا يتوقف في الايصال الى المقصود نفسه على شيء آخر ودليل بمعنى انه لا يحتاج في كونه موصلا الى واسطة
بينه وبين المطلوب يتحقق بها الايصال ابتداء ويكون الاجماع موصلا الى الموصل الى المطلوب وان توقف التصديق بكونه موصلا على كشفه عن قول الحجة عندنا و
الادلة الدالة على كونه حجة بحصول الوفاق عند العامة فانا نستدل على المطالب الفرعية بالاجماع وعلى حجية الاجماع بكونه كاشفا مثلا كما نستدل عليها بالكتاب على المطلوب وعلى كونه
حجة بما دل عليه لا نحتج بالاجماع على الخبر ولا بالخبر على المطلوب هذا ملخص كلامه ... وفيه ما لا يخفى قال طاب ثراه ثانيهما ان الدليل ينقسم الى ما يكون حجة في نفسه مطلقا كظاهر
الكتاب وخبر الواحد وما يكون حجة عند عدم قيام الحجة على خلافه ويكون حجة في نفسه مقيدة مشروطة بما ذكر لا مطلقة فاذا كان تعارض في القسم الاول من الادلة لزم
الرجوع الى حكم الترجيح والتعادل بخلاف ما اذا وقعت المعارضة بينه وبين القسم الثاني من الادلة فان الدليل على الوجه الثاني غير قابل لمزاحمة شيء من الادلة على
الاول اذ المفروض كونه دليلا حيث لا دليل فلو قام هناك دليل من القسم الاول ولو من اضعف الادلة قدم عليه لعدم اندراجه في الدليل مع وجوده فان قلت ان حجية
القسم الاول ايضا ليست مطلقة فانه انما يكون حجة مع عدم حصول معارض اقوى منه واما مع حصوله فلا ريب في سقوطه عن الحجية قلت المراد باطلاقه في الحجية كونه
حجة في نفسه مطلقة غير مقيدة بشيء كما في القسم الثاني لا وجوب العمل به مطلقا اذ من البين كون المعمول به هو اقوى الحجتين ولا ملازمة بين الحجية على الوجه المذكور
ووجوب العمل به بالفعل فهناك فرق بين ترك حجية الموجود لحجة اقوى منها وعدم حجية شيء من اصله فالفرق بين القسمين ان الاول انما يدل على ثبوت الحكم للموضوع
بحسب الواقع من دون تقييده بالجهل بحكم ذلك الموضوع وان كانت حجيته لذلك الدليل بمعنى لزوم العمل عليه منوطة بعدم قيام الدليل على خلافه او باستداد
باب العلم به والثاني انما يدل على طريق عمل المكلف في المقام الذي لا يعلم حكمه من حيث جهله بذلك فالقسمان المذكوران في تخصيص الموضوع ايضا فان من الطرق
ما يفيد تخصيص الموضوع الواقعي والحكم به ولو في الظن كالبينة ومنها ما يدل على طريق العمل عند الجهل به كالاصول الجارية في الموضوعات ويسمى الاول بالدليل الاجتهادي
والثاني بالاصل العملي ومن المعلوم انه لا يعقل المعارضة بين الدليلين المذكورين فان المعارضة انما يعقل مع اتحاد موردهما واختلاف مقتضاهما فاذا دل الاول
على حكم الشيء في نفس الامر ارتفع به الجهل المأخوذ في موضوع الثاني فان قلت ان كان الاول مفيدا للقطع بالواقع كان الحال على ما ذكر والا فالمعارضة على حالها قلت ان الاول
وان لم يفد اليقين الا ان الدليل القاطع قد قام على حجيته فثبت به حكم الواقع وحصول اليقين بلزوم البناء عليه فلا يبقى هناك شك يرجع فيه الى الاصل فان قلت ان
الدليل على الحجية لا يزيل الشك المتعلق بحكم المسألة في نفس الامر بل الواقع باق على المجهولية غاية الامر لزوم البناء في مقام العمل على احد الوجهين نظرا الى الدليل الاول عند سلامته
عن المعارض فاذا كان مقتضى الدليل الثاني بناء على الوجه الآخر حصلت المعارضة قلت ان الجهل المأخوذ في موضوع الاصل العملي انما يراد به عدم العلم بشيء من
الوجهين مثلا اذا ثبت باصل البراءة ان التكليف المجهول مرفوع عن هذه الامة فاي فرق بين العلم بالوجوب الواقعي والعلم بوجوب البناء عليه في الظاهر لحصول العلم بالتكليف
في كل منهما وان اختلفت الجهة والحيثية فلا مجرى للاصل في شيء من المقامين وكذا اذا ثبت بالاستصحاب عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين كما ينتفي موضوعه مع العلم بزوال
الامر الاول كذا ينتفي مع العلم بلزوم العدول عنه لحصول اليقين على كل منهما نعم بالنظر الى المدقق العقلي لا مجال لانكار المعارضة اذ يحصل في الحقيقة ان بعض التكليف
المجهول غير مرفوع وان ... يعلم ثبوته وشك في زواله لا يحكم عليه بالبقاء نظرا الى الدليل الدال عليهما ومن المعلوم ان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية و
العكس الا ان المدار في الخطابات الشرعية على المفاهيم العرفية الجارية في المحاورات وظاهر ان المفهوم من ادلة اصالة البراءة لزوم البناء عليها عند فقد الدليل بالكلية
وكذا الاستصحاب وسائر الاصول العملية فليس مفادها الا ما يحكم به العقل في موارد حكمه ولا ريب ان حكم العقل بالبراءة والاستصحاب انما هو معلق على فقد كل
من الدليلين وانتفاء اليقين على كل من الوجهين والادلة النقلية الواردة في الاصول العملية انما تجري هذا المجرى بل هي مؤكدة لحكم العقل مقررة له ومع الغض عن ذلك
لا اشكال في ان سائر ادلة حجية الادلة الاجتهادية حاكم على مقتضى الاصل العملي وارد عليه كما فصل في محله فان قلت انا نرى الفقهاء يتمسكون في المسألة الواحدة بكل من

الدليلين فيستدلون على المقصود بالاصول العملية والادلة الاجتهادية واذا كان الاصل مما لا يجري مع وجود الدليل الاجتهادي امتنع الجمع بينهما قلت ان من شأن
المستدلين التمسك بكل ما يوافق مطلوبه وان كان بعض ادلته مبنيا على الاغماض وقطع النظر عن بعض ما يستدل به على حجر التنزل ولذا تراهم يقدمون الاصل
على الدليل غالبا لتحقق مورده من الشك قبل اقامة الدليل وربما يتمسكون بالاصل على معنى ان الدليل ان تم فهو الحجة والا فالاصل بحاله اذا عرفت
ما ذكرنا ظهر لك ان حجية الاصول العملية في موارده غير مقيدة بشيء كما هو الحال في الدليل الاجتهادي وانما التقييد في مورد الاصل لاشتراط الجهل في موضوعه
فلا يقع المعارضة بين الدليلين من رأس كما مر بخلاف ما اذا وقعت المعارضة في الادلة الاجتهادية فانه يرجع فيها الى التعادل والترجيح ففي العبارة نوع مسامحة في تعبير
المقصود مما ذكرناه قال قدس سره ثم ان الادلة الشرعية ينقسم ايضا الى اقسام احدها ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع المحصل ودليل العقل وثانيها ما يفيد الظن بالواقع
ويكون حجيته من حيث حصول الظن منه فالدليل هناك على الحقيقة هو الظن الحاصل من تلك الادلة فلولا حصول الظن منها لم يكن حجة وحصول هذا القسم في الادلة
غير ظاهر عندنا كما سنفصل القول فيه ان شاء الله تعالى ثالثها ما يكون الحجة من حيث كونه ناظرا الى الواقع كاشفا عنه بحسب دلالتها سواء كانت مفيدة للظن بالواقع اولا ومن
ذلك كثير من الادلة الشرعية كظواهر الكتاب والسنة فان حجيتها غير منوطة بافادة الظن بالحكم الواقعي كما مرت الاشارة اليه غير مرة في المباحث المتقدمة ورابعها ان لا يكون
الدلالة على الواقع ملحوظة فيها اصلا لا من حيث افادة المظنة بالواقع ولا من حيث النظر الى الدلالة عليه بل يكون المناط فيه هو بيان حكم المكلف فيما يرد عليه من التكليف
ويراد منه في الحال التي هو عليها كما هو الحال في اصل البراءة والاستصحاب فان الثابت بهما هو الحكم الظاهري من غير دلالة على بيان حكم الواقع وان اتفق حصول الظن
منهما بالواقع في بعض الوقائع وقد عرفت مما قررناه وجود القسم الاول والاخيرين من الاقسام المذكورة واما القسم الثاني فلا يكاد يتحقق حصوله في الادلة الشرعية الا ...
عدمه وان شاع الى كثير من الاوهام كون معظم ادلة الاحكام من ذلك القبيل الا ان التدبر ... التأمل خلافه لعدم اناطة الحجية بحصول الظن بالاحكام الواقعية في شيء
من الادلة الشرعية كما يتبين الحال فيه ان شاء الله تعالى قوله اما القسم الاول فلا ينبغي الكلام فيه ... واما القسم الاخير فهو مورد
الاصول العملية التي تقدمت الاشارة اليها انفا سواء تعلقت بالاحكام كما هو المقصود في المقام او بالموضوعات فالدليل المطلوب منها الدلالة على الواقع انما المقصود منها بيان
حكم المكلف عند جهله به في الاقدام والاحجام فلا يدور مدار الامر فيها مدار الظن بالواقع بل لا يمنع من جريانها الظن بخلافه ما لم يقم على حجيته دليل وقد اغرب من زعم بناء
الامر في الاستصحاب واصل البراءة ونحوهما على افادة الظن فان فساد ذلك مع شذوذه امر مقطوع به لا يكاد يعتريه شائبة ريب وشبهة كما تبين ذلك في محلها
واما القسم الثاني الذي انكر الحضرة عدم اناطة الحجية في شيء من الادلة الاجتهادية الثابتة بالادلة الخاصة بحصول الظن بالحكم الواقعي ليكون الحجة هي نفس الظن
الحاصل منها بالحكم الشرعي لا عدم اناطة الحجية في شيء من المقامات بحصول المظنة لثبوت دوران الامر في اسانيد الاخبار من جهة صدورها واحوال رجالها في
تمييز مشتركاتها وفي معاني الالفاظ بحسب الاوضاع اللغوية والعرفية والاصول اللفظية وفي علاج الاخبار المتعارضة على نوع من المظنة غير ان شيئا من ذلك لا يبدو في
مدار الظن بنفس الحكم الواقعي ليكون هو الحجة بنفسه او مقيدا بحصوله من الطرق المخصوصة وان صادفه في الاغلب نعم لو فرضنا انسداد باب العلم بالواقع والطرق معا
وتعذر الرجوع الى الاصول العملية مع العلم بالتكليف رجعنا الى العمل بالمظنة وكذا لو قلنا بحجية الشهرة والاستقراء الظني ونحو ذلك بحث وان انكرناه ... على
الكلي لكنه يتفق في بعض المقدمات الخاصة كما يمكن فرضه في بعض الامكنة والازمنة ايضا الا انه خارج عما هو المقصود في المقام انما الكلام في ان العمل بالقواعد الفقهية
هل يدور مدار الظن بالمراد الواقعي الذي هو الحكم في نفس الامر اولا وهذه المسألة وان لم تكن معنونة في كتب القوم الا ان استكشاف الحال فيها من النظر الى كلماتهم
والتأمل في سيرتهم والرجوع الى كلماتهم والفحص البالغ في عباراتهم غير متعسر على الفطن اللبيب غير انه اشتبه الامر على بعض من قارب هذا العصر فخلط بين المقامات
المذكورة وزعم اناطة الحجية فيها بحصول الظن بالمراد الواقعي قائلا ان الثابت المحقق لم يثبت دليل على اعتبارها ولو مع انتفاء المظنة لان القدر الثابت هو حجية ما هو ظاهر
مظنون بالنسبة الى العالم بالاصطلاح واما ازيد منه فلم يثبت وكانه اعتبر من لفظ الظاهر الذي يدور الحجية مداره نفس الظن المذكور واكثر ما هو معلوم من ائمة
الامر في المقامات المذكورة ونحوها بالظنون الخاصة وبحثنا الخلاف في مسألة الظنون بين القول بحجية الظنون المطلقة والمخصوصة وقد شاع هذا الوهم بين طلبة
هذا العصر حتى ... عليه ومنشأ ذلك عدم التفرقة بين ظهور اللفظ لغة وعرفا في المعنى المخصوص وحصول الدلالة بحسب العرف في انصرافه اليه في متفاهم
الناس وكونه بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن الحالية والمقالية المكتنفة به وبين الظن بالمراد الواقعي فظن اناطة الحجية به على وجه لا يبنى على حمل اللفظ على
ظاهره الا مع حصول الظن بارادته وانتفاء ما يوجب الشك فيسقط ما يصلح البناء عليه بعد انتفائه ولو من غير حجة شرعية كما اذا عارض القياس والاستحسان ...
او لحن ضعيف على تخصيص العام او تقييد ... وبعد المخصص عليه اذا كان هناك ما يقضي بحصول الشك المذكور ومنشأ احتمال وجوده وعدمه ربما فصل بعضهم
بين ما اذا كان احتمال ارادة خلاف الظاهر ناشيا من امارة غير معتبرة فلا يصح دفع البناء على الظاهر وبين ما اذا لم يحصل الاحتمال من دليل معتبر كما اذا ورد في السنة المتواترة
عام وورد فيها خبر خاص مجمل يمنع من حصول الظن بالواقع من اللفظ العام فلا يعمل بالاصل تعبدا قال لا يمكن دعوى الاجماع على لزوم العمل بالحقيقة
تعبدا لا لتحملها ثم فان اكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح والتحقيق في ذلك ما افاده المصرح في مسألة اصالة الحقيقة من الفرق
بين ما يقترن بحال او مقال يصلح ان يكون مانعا من دلالة اللفظ ... لعرف وباعثا على عدم انصراف اللفظ اليه بحسب المتعارف في المخاطبة وان لم يكن ظاهرا في
خلافه وما لا يكون كذلك ففي الصورة الاولى لا حجة لاستناد الظاهر لوضوح ان الحجة في المخاطبات العرفية انما هو ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة فاذا
قام هناك ما يرجح الحمل على المراد لا بان يرجح على الحقيقة بل بان يجعل ذلك مساويا للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل التفاهم عرفا لتعادل الاحتمالين
ان كان الظهور الحاصل في احدهما وضعيا وفي الاخر عارضيا فيلزم التوقف عن الحكم باحدهما حتى ينهض شاهد للمراد لعدم انفهام المعنى من اللفظ مبنيا على التعبد
وانما هو من جهة حصول الظهور والدلالة العرفية ومن هنا ذهب جماعة الى التوقف في المجاز المشهور وخالف فيه جماعة فرجحوا الحمل على الحقيقة واخرون فحملوه مع الاطلاق
على المجاز والاظهر القول بكل من الاقوال المذكورة بحسب اختلاف مراتب الشهرة فان الشهرة وغيرها من القرائن القائمة في المقام مما ينضم الى ظاهر الكلام قد تقرب
المعنى المجازي الى الفهم من غير ان يبلغ في الظهور الى درجة الحقيقة فيتعين الحمل عليها ان ضعفت ... الظهور الحاصل فيها او يجعل مساويا بالارادة للحقيقة او غالبا

عليها مع توقفه في الاوّل يحمل على المجاز في الثاني وفي الصورة الثانية لا وجه لاعتبار حصول الظن بالفعل بما هو مقصود المتكلم في الواقع بل يصح الاستناد الى كلام
العباد حتى يثبت المخرج ومجرد حصول الشك في المخرج ولو من الدليل المعتبر لاجماله والظن الغير المعتبر لا يكفي فيه ولا يجوز الخروج عن مقتضاه الا بعد قيام الدليل
على الخروج عنه ولا يجوز التوقف في ظاهر خطاب لاجل احتمال الخطاب من معارضته او دفع اليد عن الخطاب المعتبر للشك الحاصل من امر غير معتبر يدل على ذلك
امور الاول اتفاق علماء الامصار في جميع الاعصار خلفا عن سلف على التمسك بالعمومات والمطلقات وساير الظواهر على الوجه المذكور حتى يثبت المخرج عنها
بدليل شرعي اذ من المعلوم ان احدا ممن يعتنى به من علماء الخاصة والعامة على اختلاف فرقهم وتباين ارائهم لا يستجيز رفع اليد عن عمومات الكتاب والسنة و
مطلقاتها بمجرد الشك في تخصيصها او تقييدها الناشي من خبر ضعيف في السند او مجمل في الدلالة فضلا عن غيره من ساير الامور الموجبة للشك في
حكم الفرد المخصوص وتلك طريقة جارية مستمرة بين العقلاء مدى الدهر في جميع التكاليف والخطابات الصادرة في العادات من السيد لعبده والوالد لولده
والحاكم لرعيته وكل مطاع لمطيعه خصوصا الانبياء عليهم السلام لاممهم والعلماء لمقلديهم وساير المقامات كالاوقاف والوصايا والوكالات وساير المعاملات
من العقود والايقاعات وغيرها الا ترى ان العبد لو ترك امتثال امر المولى في بعض الموارد معتذرا بالشك الحاصل من بعض الوجوه الضعيفة عد عاصيا
ولو عاقبه السيد على ذلك لم يكن ملوما عند العقلاء ودعوى ان الشك المذكور انما يحصل ابتداء مع قطع النظر عن مقتضى الخطاب واما بعد ملاحظة ظاهر
اللفظ وعدم الوقوف على امر صارف عنه بعد التتبع البالغ فانما يحصل الظن بالمراد للزوم الاغراء بالجهل بدون اقامة الصارف عن مقتضى الظاهر وبعد
عدم وقوف العلماء مع شدة اهتمامهم في الفحص عن الادلة على الصارف لوجوده مدفوعة بانه معارضة للوجدان وانكار لما يشهد به العيان لان حصول الشك
المذكور مع ذلك كله كما هو المفروض غير عزيز بل يتفق في كثير من المقامات نظرا الى الخلاف الاصحاب في المسئلة او غير ذلك من الخصوصيات المكتنفة بالمقام
الموجبة لعروض الشك والظن الضعيف بالتخصيص وشبهه كثيرا اما بعروض المانع من تعينه او شبهها عن بيان الصارف او منع عوارض هذه الاعصار المتمادية عن
وصوله الينا او عن ثبوته عندنا وبالجملة فانكار حصول الشك والظن الغير المعتبر مكابرة واضحة وجعله مانعا عن التمسك بالنص خروج عن الطريقة الجارية
وكلما دل على التمسك بظاهر مع حصول الظن منه يدل عليه بدون ذلك لشيوع كل منها وجريان السيرة المستمرة على الاخذ من غير فرق بين المقامين بوجه من
الوجوه وهذا هو الثاني ان ضرورة المذهب قائمة على تحريم العمل بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والاخبار الضعيفة والامارات الواهية لكن لا يشك
عاقل في منع الامور المذكورة من حصول الظن بالمراد الواقعي من الخطابات الواردة لان القطع بعدم الحجية لا يستلزم القطع بالواقع بالضرورة فلو كان الظن بالواقع
شرطا في التمسك بالعمومات والظواهر لصح تخصيصها وتقييدها بالامور المذكورة وكان الحال فيها بالنسبة الى ذلك هو الحال في تخصيصها بالادلة المعتبرة
غاية الامر ان يكون الوجه في تخصيصها بالثاني امرا غير اعتبار الدليل انتفاء شرط التمسك بالخطاب في الاول هو الامر الثاني خاصة وهذا الفرق لا يجدي شيئا
مع اشتراكهما في الحاصل الثالث ان حجية استصحاب العموم حتى يثبت التخصيص واستصحاب الاطلاق حتى يثبت التقييد واستصحاب الظاهر حتى يثبت التاويل من جملة
المسلمات التي لم يخالف فيها احد من القائلين بحجية الاستصحاب في الاحكام والمنكرين له وقد حكوا الاجماع عليه من الكل ولا ينبغي الشك في انعقاده على عدم كون
احتمال مقارنتها لما يوجب الصرف عن ظواهرها باعثا على التوقف عن العمل بها وتوهم كون الاستصحاب مفيدا للظن وهم فاحش كما تبين في محله ولو كان الامر
على ما زعموا لكان اللازم اجراء الاستصحاب الى ان يحصل الشك في التخصيص وغيره وهذا مما لا يقول به احد الرابع ان العلماء اطبقوا على الرجوع الى التعادل و
الترجيح عند تعارض الادلة المعتبرة وعلى ما زعمه جماعة لا يتصور التعارض في الادلة الظنية كما لا يتصور حصول المعارضة في الادلة القطعية اذ كما يمتنع حصول
القطع بالشيء وضده كذا يمتنع حصول الظن بالشيء وضده فلو كان المدار في فهم الالفاظ واعتبارها على الظن الفعلي بالواقع امتنع حصول المعارضة بين الكتاب
والسنة او بين الاخبار الصحيحة كما لو كان المدار في ذلك على القطع بل كانت المعارضة اذن بين الحجة وغير الحجة والدليل وغير الدليل وبين غيرها من الادلة من
ساير الوجوه الضعيفة التي لم يحكم بها في الشريعة اذ بعد المعارضة اما ان يبقى الظن او يعود الى الشك فان كان الثاني خرج كل من المتعارضين اذن عن الحجية و
ان كان الاول انحصرت الحجة في احدهما لامتناع الظن بكل منها فلا حاجة اذن الى مسائل التعادل والترجيح حتى عقد القوم لذلك بحثا طويلا واختلفوا في مباحثه
اختلافا شديدا وتوهم ان غرض القوم في ذلك تعيين ما يوجب الظن عند المعارضة وهم فاحش لان مرجع الى الوجدان يختلف باختلاف خصوصيات المقامات ولا
يقف على حد معين ولا يحتاج الامر الراجع الى الوجدان الى عقد هذا المبحث العظيم ولا يحصل اذن للاختلافات الواقعة فيه على ان التخيير بين المتعارضين عند فقدها
كما ورد في النصوص وذهب اليه الاكثر مما لا يعقل فيخرج لعدم حصول الظن اذن من شيء منها فيخرج كل منهما عن الاعتبار وبالجملة فكما لا معنى لعقد المبحث في علاج
المعارضة بين الادلة القطعية كذا لا معنى لعقده في الادلة الظنية بالمعنى المذكور وكذا الحال في كثير من المسائل المعنونة في مباحث الالفاظ بعد اناطة الامر
بمطلق الظن الخامس ان الظن بالحكم بما هو ظن لا تعويل عليه في الشريعة وقد ورد النهي عنه في الكتاب والسنة وليس في شيء من الادلة الدالة على حجية الادلة الشرعية
ما يفيد اناطة الامر فيها بمجرد الظن بالحكم الواقعي وانما الحجة هي الخطابات والنصوص الواردة غاية الامر اناطة الامر في صدورها ودلالتها بالمظنة الموجبة للوثوق
وسكون النفس نظرا الى الادلة الدالة على ذلك وهو امر غير ما ذكره الجماعة كما اوضحه المحقق المصنف طاب ثراه هناك في الجواب عن الاعتراضات المتوقعة في المقام ولا
اوضح من ذلك بحمد الله ولكن حيث يستدل على حجية ظواهر الكتاب والسنة واخبار الاحاد ما يشعر باناطة الامر في ذلك بحصول الظن بنفس الحكم الواقعي كالادلة الدالة
على ذلك بعموم ذلك غيره ومما يدل على اشتراط الوثوق بالسند والدلالة ولا يجوز العمل بها مع الشك في نفس الواقع امرا نادرا ينصرف عنه اطلاقها بل هو الشايع عند
المحقق على ما يظهر من نفس تلك الادلة ما يمنع عن التمسك بغيرها فلا تغفل وبالجملة فلا شك في انا مامورون مكلفون بالعمل بالكتاب والسنة والتمسك بهما في
الاحكام الشرعية كما دلت عليه الايات والروايات المتواترة في المعنى حسبما فصل في محله ولا شك في صدق ذلك مع التمسك بظواهرها اللغوية ومداليلها العرفية حصل
الظن منهما بالواقع او لم يحصل لمانع اخر ولا اقل من حصول الظن من الادلة المذكورة بارادة الاطلاق المذكور من التمسك بهما فلو كان الاعتماد على الظن بالمراد لدلت
الادلة المشار اليها على عدم اناطة الحكم به وكفى به دليلا كما ذكرناه قال طاب ثراه فان قلت ان المدار في حجية الاخبار الاحاد على الظن دون التعبد من حيث الاسناد

من جهة

من جهة الدلالة كما سيجيء تفصيل القول فيه في محله ومع اناطة الحجية بالمظنة لا يعقل المنع من حصول الظن منها مع القول بحجيتها وايضا الوجوه الواردة في الترجيح عند
تعارض الاخبار انما يناط الترجيح بها بالاخذ بالاقوى والرجوع الى ما هو الاحرى فيكون الامر دائرا مدار الظن ومن غير ذلك لا يعقل الترجيح بين الشكوك المتساوية في
الدرجة قلت هنا امران ينبغي الفرق بينهما في المقام ليتبين به حقيقة المرام احدهما كون الخبر مفيدا للظن بما هو الواقع حتى يكون الراجح في نظر المجتهد ان ما يفيده هو
المطابق للواقع ثانيهما كون الخبر محلا للوثوق والاعتماد من حيث الدلالة والاسناد ولو كان له معارض كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من الاخر وبين الفرق
بين الامرين ان الظن الحاصل في الصورة الاولى يقابله الوهم لوضوح كون ما يقابل الظن بالواقع وهما واما الحاصل في الصورة الثانية فيمكن ان يقابله كل من الظن و
الشك والوهم اذ ليس متعلق الظن هناك الا الصدور والدلالة ولا منافاة بين حصول الظن بصدور خبر والظن بصدور معارضه ايضا او الشك فيه وكذا
الحال في الظن بدلالة احدهما على مضمونه والظن بدلالة الاخر ايضا او الشك فيه غاية الامر ان يرجح المظنون منهما او الاقوى ظنا منهما وذلك لا يستدعي الظن
بما هو الواقع في حكم المسئلة حتى يكون ما يقابله وهما اذ من البين ان مجرد ظن الصدور والدلالة لا يقتضي الظن بالواقع اذ قد يحتمل المكلف احتمالا مساويا العدول عنه
ما يعارضه بحسب الواقع بل قد يرى ما يعارضه بسند ضعيف مع وضوح عدم قضاء ضعف الخبر بظن كذبه مع الشك فيه لا يمكن تحصيل الظن بالواقع من الخبر الاخر و
ان كان ذلك حجة وهذا غير حجة فان مقام الظن غير مقام الحجية بل قد يكون ما يعارضه مظنونا ايضا من حيث الاسناد والدلالة اذ لا منافاة بين الظنين غاية الامر
ح ان يؤخذ باقوى الظنين المفروضين وهو ايضا لا يستلزم ظنا بالواقع ومجرد كونه اقوى سندا او دلالة لا يقتضي الظن بكذب الاخر وساير ذلك لا شك مع عدم حصول
الظن به لا يعقل حصول الظن بالحكم الواقعي في المقام فان قلت كون الخبر مفيدا للظن وعدمه انما يلحظ بالنظر الى الواقع فاذا كان احد الخبرين المفروضين مفيدا
للظن بالنظر الى الواقع دون الاخر او كان مفيدا للظن الاقوى والاخر للاضعف فلا محالة يكون الحكم الحاصل من احدهما راجحا على الاخر فيكون ذلك مظنونا والاخر موهوما
وان كان الاضعف مفيدا للظن في نفسه مع قطع النظر عن الاقوى فان ملاحظة الاقوى يمنع من حصول الظن من الاضعف بل يجعله موهوما فكيف يكون مشكوكا في نفسه
فالحاصل للمجتهد هنا ايضا هو الظن بالواقع المقابل للوهم كما فرض في الصورة الاولى قلت ليس الامر على ما ذكر وكشف الحال ان يقال ان كان الخبران المفروضان على وجه لا
يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه وكان احدهما اقوى من الاخر كان الامر على ما ذكر لظن الكذب ح في طرف المرجوح واما لو كان الجمع بينهما ممكنا كالعام والخاص والمطلق والمقيد والمجاز
لكن لم يكن الخاص والخبر المشتمل على قرينة المجاز بالغا الى حد يفيد الظن بالصدور وكان مشكوكا من تلك الجهة لم يجز العمل به ولا يجوز ان يترك الحجة من اجله ومع ذلك لا يعقل
حصول الظن بارادة العموم من العام المفروض بالنظر الى الواقع وكذا ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع الشك في ورود التخصيص عليه في الواقع او قرينة المجاز والحاصل انه
مع استفادة المعنى من اللفظ بحسب فهم العرف لا يصح تركه بمجرد الشك الحاصل في تخصيصه والخروج عن ظاهره بل لا بد من العمل به الى ان يثبت المخرج عنه كما عرفت مما قررنا
في المباحث السالفة ان مداليل الالفاظ انما يبنى حجيتها على كونها مفهومة منها عند اهل اللسان سواء حصل منها الظن بالمراد او لا حسبما فصلنا القول فيه ومن ذلك يعرف
الحال في باقي المعارضات مع عدم بلوغ المعارض الى حد الحجية او بلوغه اليه مع عدم مكافئته في القوة هذا بالنظر الى الدلالة واما بالنسبة الى الاسناد فنقول ان ترجيح احد الخبرين
من جهة القوة بحسب الصدور لا يقتضي الظن بكذب الاخر وعدم صدوره الا في الصورة المنقولة ولا يكاد يوجد ذلك في الاخبار المعروفة واما في غيرها فلا يقضي قوة الظن
بصدق احد الخبرين بعدم صدور الاخر وعدم ثبوته في الواقع اذ المفروض امكان صدق الخبرين وورودهما عن الحجة الا انه لما كان صدق احدهما مظنونا والاخر مشكوكا كان
علينا الاخذ بالمظنون وكذا لو كان احدهما يظن الاقوى والاخر الاضعف تعين الاخذ بالاقوى ولا يلزم من ذلك كون الحكم المدلول عليه بالاقوى مظنونا ليكون خلافه
حسبما يقتضيه الخبر الاخر موهوما اذ لا يجامع ذلك الشك في صدق الخبر الاخر او ظن صدقه بالظن الاضعف مع انه يحصل الظن او الشك المذكور في غالب الاحوال فان قلت
اذا كان احد الخبرين اقوى من الاخر كان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من معارضه وان تساويا في وجه الدلالة اذ لا اضعف اعمالو كانت
دلالته ايضا اقوى فكيف يتوقع بعدم حصول الظن من الاقوى قلت على فرض كون دلالته ايضا اقوى لا يلزم منه كون الحكم مظنونا بالنظر الى الواقع فكيف لو تساويا
وذلك لان غاية ما يقتضيه قوة الاسناد كون الوثوق بصدور تلك الرواية اكثر من الوثوق بصدور الاخر وما يقتضيه قوة الدلالة كون افادته لمضمونه اوضح واقوى من
افادة الاخر ولا يستلزم ذلك الظن بكون الحكم المدلول عليه هو المطابق للواقع اذ قد يحتمل عنده وجود الصارف عنه احتمالا مساويا كما اذا كان الخبر الاخر مشتملا على
دائر بين معنيين يكون حمله على احدهما صارفا لهذه الرواية عن معناها فانه مع تساوي الاحتمالين هناك ولو مع الشك في صدوره عن الامام بعد ملاحظة هذه الرواية
المعارضة لا يعقل حصول الظن من الرواية القوية لوضوح اقتضاء الظن بكون شيء مطابقا للواقع كون ما يقابله موهوما وهو لا يجامع الشك فيه حسبما هو الحال في
الخبر الاخر فان قلت اذا كان الحكم الحاصل من الخبر المظنون الصدور والخبر الاقوى مشكوك المطابقة للواقع كان الحال فيه على نحو غيره من الخبر المشكوك المطابقة كالرواية
الضعيفة والخبر الذي دونه في القوة فكيف يؤخذ به ويطرح الاخر مع تساويهما في ذلك قلت اي مانع من ذلك بعد ما عرفت من كون الحجية غير منوطة بمظنة افادة الواقع
كما هو المدعى فاذا وجد شرايط الحجية في خبر دون اخر اخذ به وان شاركه الاخر في عدم افادة المظنة بالواقع وخصوص الواقعة ودعوى كون الترجيح مبنيا على الظنون دون
التعبد لا يراد به حصول الظن بالواقع بل المقصود كون الخبر المشتمل على الرجحان في حد ذاته اقرب الى مطابقة الواقع فانه اذا كان اقوى من حيث الصدور او من حيث الدلالة كان
بالترجيح احرى وان كان مشاركا لما يترجح عليه في عدم افادة الظن بالواقع الا ان جهات الشك في اصابة الواقع قد يتحد وقد يتعدد والجهات المتعددة قد يكون اقل وقد يكون
اكثر وحصول الترجيح بين الوجوه المفروضة ظاهر مع اشتراك الكل في عدم افادة الظن بالواقع وكون المكلف مع ملاحظتها في مقام الشك في الاصابة نظرا الى حصول الجهة
المشككة متحدة كانت او متكثرة ومن هنا يعلم امكان حصول الترجيح بين الاخبار مع افادتها للظن وسنفصل القول في ذلك ان شاء الله في محله ولعل المقصود مما قررناه المنع
من حصول الظن بالواقع كليا بل المراد عدم استلزامه له وعدم اناطة الحجية بحصول المظنة وان حصل منه الظن بالواقع في بعض الاحيان ويؤيد ما ذكرناه انه قد يقوم في المقام
امارات ظنية كالشهرة او القياس او عدم ظهور الخلاف ونحوها مما يفيد ظنا بالحكم غير معتبر شرعا في مقابلة الخبر الصحيح ونحوه من الادلة المعتبرة ولا شك ح في عدم
حصول الظن من الدليل لاستحالة تعلق الظنين بالمتقابلين في ان واحد مع عدم سقوطه لذلك عن الحجية والقول بان قيام الدليل على عدم حجية تلك الامور
مانع من عدم حصول الظن منها كما يستفاد من بعض الاجلة مما لا يعقل وجهه ولا نشرح هذا الكلام لظاهر لمن تدبره وحصوله انا الظن بالحكم الواقعي من حيث هو

الحجة الشرعية لبعد ورود الامر ع الادلة الشرعية مداره واما الحجة هي مداليل الخطابات الشرعية ومفاهيم النصوص الواردة في الكتاب والسنة وظواهر الاخبار المعتبرة
على حسب ما دلت عليه الادلة الدالة على حجيتها من الايات والروايات المتكاثرة بل المتواترة في المعنى والاجماع المعلوم من طريقة القوم كما فصل في محله ومن المعلوم
ان شيئا من ذلك لا يدل على نائمة الحجية في شيء من ذلك بافادة الظن بالواقع كما هو الحال في الطرق المقررة لمعرفة الموضوعات كالاقارير والبينات وما اشبههما ومع
حصول المعارضة بينها ايرجع الى ما كان بالترجيح احرى على ما تقرر في موضعه فالمتبع هو الدليل دون مجرد المظنة وتوهم انصراف تلك الادلة الى حجية ما افاد المظنة
وهم فاحش لان اسباب الشك غالبة ومع وجودها لا يحصل الظن من الادلة فكيف يسوغ الاعراض عن الدليل لبعض موجبات الشك فليس فرض الشك نادرا
ليمكن دعوى انصراف الاطلاقات الادلة مع ان مجرد ندرة الوجود لا يكفي في دعوى الانصراف كما تقرر في محله وفي امثال النظر في طريقة القوم في موارد الاحتجاج كفاية لمن
نظر فيه وتدبر فانه قدس سره ذاته ان مدار حجية الادلة الشرعية على حصول العلم منها او اليقين دون مجرد الظن والتخمين سواء كانت مفيدة للعلم ابتداء او بواسطة
وسائط فلا عبرة بما اذا حصل منها الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين يدل عليه العقل والنقل اما من البين استقلال العقل في ايجاب دفع الضرر
عن النفس سيما المضار الاخروية لعظمها ودوامها فلا بد من تحصيل الاطمينان بارتفاعها والامن من ترتبها ولا يحصل ذلك بمجرد الظن لقيام الاحتمال الباعث
على الخوف ولان الاخذ بطريق الظن مما يغلب فيه عدم الانطباق ويكثر فيه الخطاء فلا يؤمن الاخذ به من ترتب الضرر اقول [illegible] طاب ثراه تاصيل الاصل الاول
في عدم حجية الظن من حيث هو ظن ان ذلك معلوم بالضرورة من مذهب اهل البيت عليهم السلام غير محتاج الى اقامة الادلة عليه مع ان الادلة الاربعة منطقة
في الدلالة على ذلك اما النقل فاكثر من ان يحصى كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله واما الاجماع فظاهر لمن امعن النظر وكفاك ما ذكره المحقق البهبهاني طاب ثراه مع
ما هو المعروف من طريقته من كون عدم الجواز بديهيا للعوام فضلا عن العلماء واما العقل فقد يستدل منه بوجوه منها ما افاده الوالد المحقق طاب ثراه وقد مر
استدل به على ذلك بما تقرر في العقول من وجوب التحرز عن الضرر المخوف وقد يناقش فيه بان العقل انما يستقل بذلك حيث يظن بالضرر ومن المعلوم ان
الظن بالضرر انما يحصل من ترك العمل بالظنون المتعلقة بالتكاليف الشرعية اذ مع العمل بها انما يحتمل الضرر احتمالا موهوما ولا يستقل العقل بالاحتراز عنه بل
ربما يستقبح في العقول التحرز عن الاحتمالات الموهومة كالفرار عن قرب الجدار لاحتمال سقوطها او عن الاطعمة والاشربة لاحتمال ترتب الضرر عليها فهذه الادلة
بالدلالة على ضد المقصود اولى والجواب ان الخوف الحاصل من ترك العمل بالظنون انما يتم حيث لا يكون هناك طريق عقلي او شرعي يعول عليه في ذلك المقام اما مع
وجود الاصول العملية وسائر الطرق الشرعية الموجبة للامن من ضرر المخالفة فلا يتصور هناك خوف يوجب الاحتياط فيه كما سيجيء بيانه انشاء الله تعالى عند احتجاج الخصم بدليل
على وجوب العمل بالظن اما مع قطع النظر عن ذلك فلا يجوز العقل اقدام المكلف على امر لا يؤمن من ترتب الضرر العظيم عليه من غير فرق بين المظنون والمشكوك و
الموهوم اما اولا فلان الضرر المترتب على العمل بالظنون وان كان موهوما الا ان الضرر المحتمل حيث كان بالغا حد النهاية لشدته وطول مدته ودوام بقائه فلا محالة
يستقبح العقل اقدام المكلف عليه واقتحامه فيه مع عدم وجود طريق يقتضي الامن من ترتبه واما ثانيا فلان جواز العمل بهذا الظن والتعويل عليه امر مشكوك فيه والشك في
ذلك يقتضي الشك في ترتب الضرر عليه وهو سبب الخوف الموجب لحكم العقل بالاحتراز عنه واما ثالثا فلان العمل بالظن في مسئلة واحدة وان كان قاضيا بكون الضرر
المترتب عليه موهوما الا ان بناء العمل على ذلك يؤدي الى الظن بالضرر لابتناء المسائل المتكثرة بل الغير المحصورة على الوجوه التخمينية فلا محالة يحصل الشك
بل الظن بالمخالفة في بعض تلك الوجوه وهذا امر المصير من الوجدان لاحتراز توهم ان الظن الحاصل في كل مسئلة يقتضي الظن باصابة الواقع في المجموع وهم فاحش اذ لا
يجتمع مع القطع بالمخالفة في بعضها الا ترى انك لو قطعت بوجود الحرام الواحد في الاموال المتكثرة واحتمل الواحد في الاواني الغير المحصورة بل المحصورة في العدد الكثير
فلا محالة يحصل الظن بالحلية في كل فرد فرد بانفراده وان كان المجموع مشتملا على الحرام قطعا وكذا الفقيه ربما يقطع بمخالفة بعض الظنون الحاصلة له من اول الفقه
الى اخره للواقع او يظن بذلك او يشك فيه الا انه لا يدري انه بين غير المحصور لا عبرة به فان قلت ان الظن قد يتعلق بغير ما يترتب الضرر على العمل قلت ان تعلق الظن
بالاحكام الوضعية فلا ريب في رجوعها الى التكليفية فالعمل به اقتحام في مضرة المترتب على عدم الاصابة لو الغالب فيه دوران الامر بين المحظور وغيره وان تعلق بما لا محذور
فيه من الاحكام التكليفية فلا ريب ان الفتوى به والعمل عليه تقول على الله بغير العلم والخوف المترتب على ذلك امر عظيم ويستقبح العقل اقتحام المكلف فيه واقدامه عليه
وهذا جار في الاول كما لا يخفى ومنها ان العقل يستقل بادراك اصل البراءة حيث لا يعلم بالتكليف واصل الاشتغال بعد ثبوت التكليف حيث لا يعلم البراءة و
بالاستصحاب حيث لا يعلم بزوال الحالة السابقة وما اشبه ذلك وقد ورد بها الشرع ايضا على وجه التنبيه على حكم العقل والتقرير على ما تقرر في محله فاذا تعلق الظن
بخلاف شيء من ذلك كانت الادلة الدالة على تلك الاصول قاضية بعدم جواز التعويل على الظن الا ان يمنع حكم العقل في مورد الظن في بعض المقامات اما اذا تعلق
الظن بما يوافق تلك الاصول ففي الاصول المذكورة كفاية عنه وبالجملة مورد الظن اما ان يكون موافقا للاصل العملي او مخالفا له وعلى الاول فالعمل على الظن ليس لكونه
دليلا بل لعدم الحاجة فيه الى الدليل وعلى الثاني ففي ادلة الاصول كفاية في المنع من العمل بالظن نعم ليس كل اصل مما يستقل به العقل بل بعضه مما يستفاد من الشرع
ومنها ان العقل قاض بان المظنون بما هو مظنون ليس بامر ثابت يعول عليه ويرجع في الامور الدينية اليه والى ذلك الاشارة في بعض الايات الشريفة الواردة في الاحتجاج
على الكفار باتباع الظن ولولا ان ذلك يدل عليه العقل لما تم الاحتجاج بذلك عليهم ففي حسن الاحتجاج عليهم بذلك دلالة على ظهوره عند العقل والعقلاء
ومنها ان العقل يستقبح التزام العبد قبل مولاه بما لا يعلم وروده عنه على انه منه بخلاف الاتيان به لرجاء كونه منه من دون تعبد بمقتضاه فانه من الاحتياط
المستحسن عقلا وشرعا ما لم يعارضه احتياط اخر ولم يثبت خلافه اما الالتزام والتدين به على انه من سيده مع عدم علمه بذلك فانه تشريع لا يرتضيه العقل والعقلاء
بل هو مع الشك في رضا الشارع بالعمل به تعبد بالشك فلا يصح الاستناد اليه والالتزام بكونه مؤداه حكم الله في حقه اما مجرد العمل على حسب عنوان الالزام
فانما يستقبح عند مخالفته لبعض الاصول والقواعد العقلية كما مرت الاشارة اليه كذا افاده بعض المحققين وفيه نظر ومنها ان الامر في المقام دائر بين الوجوب
والتحريم والعقل في مثله قاض بالتخيير او ترجيح جانب التحريم بناء على تقدم دفع المفسدة على جلب المنفعة على ما تقرر في محله بل قد يقال ان عدم العلم هنا بالوجوب
كاف في ثبوت التحريم فتدبر ومن غريب الكلام ما حصل عن بعض الاعلام من التمسك في المقام باصل الاباحة واين ذلك من الحجية فان معنى الحجية انها ان دلت على

التكليف

التكليف بالفعل او الترك تعين الالتزام به وان دلت على الحكم الوضعي لزم العمل بمقتضاه وهل في اصل الاباحة ما يقتضي شيئا من ذلك غاية الامر انها ان دلت
على الاباحة حكم بها لاجل قيام الحجة عليها بل لان الاصل فيما لم يقم على تحريمه او اباحته الحجة الحكم بالاباحة وليس ذلك من الحجية في شيء ومنها ان الحجية امر حادث والاصل
في كل حادث مشكوك فيه عدمه واصل العدم معدود في الادلة العقلية فتدبر ومنها انه لا شك في وجوب تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي والامر فيه دائر بين وجوب
تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي فيرجع بعد العلم بوجوب تحصيل الاعتقاد الى الشك في المكلف به وهو دائر
بين التعيين والتخيير فيحكم بتعيين تحصيل الاعتقاد القطعي لحصول القطع بالبراءة بعد القطع بالاشتغال وفيه نظر بل الاولى ان يقال ان التكليف بالواجبات والمحرمات
يقيني لا يعلم كفاية مطلق الاعتقاد الراجح منها فالقطع بالبراءة يقتضي تحصيل اليقين فتدبر ومنها ما احتج به ابن قبة في المنع من التعبد بخبر الواحد عقلا من ان العمل به موجب
لتحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراما وبالعكس وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن واجيب عنه تارة بالنقض بمثل الفتوى والبينة
واليد وما اشبه ذلك من الامور التي لا تفيد العلم بل والقطع ايضا اذ قد يكون جهلا مركبا واخرى بانه ان اريد بتحريم الحلال الظاهري وبالعكس فالملازمة ممنوعة
وان اريد تحريم الحلال الواقعي في الظاهر وبالعكس فبطلان اللازم في محل المنع والتحقيق انه ان اريد المنع من العمل بغير العلم ما لم ينته الى اليقين فالدليل لا غبار
عليه ومرجعه الى ما ذكره المحقق المصنف طاب ثراه من لزوم التحرز عن الضرر المخوف المترتب على المخالفة ولا يرد النقض بما ذكر لثبوت اعتباره وتحقق انتهائه الى
اليقين وبه يحصل الامن من الضرر وان اريد عدم جواز نصب الشارع مثل الغير العلم طريقا الى الحكم الشرعي فالامر هان وارد ان عليه غاية ما يمكن في تصوير
الاحتجاج على ذلك ان يقال انه على تقدير المخالفة اما ان يبقى الواقع على حاله او يكون مشروطا بالعلم فينتفي بانتفاء شرطه والاول يستلزم اجتماع الحكمين المتضادين
في محل واحد والثاني يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه للقطع بان الفاقد لشرائط التكليف كالاستطاعة للحج والنصاب للزكوة وغير ذلك مصيب لحكم الواقع
فيلزم اصابة كل من المجتهدين المتخالفين لما هو الواقع في حق كل منهما لان الحكم الواقعي في حق المصيب منهما غير الحكم الظاهري في حق الاخر عين الواقع اذ ليس في
الواقع اذن حكم اخر اذ المشروط عدم عند عدم شرطه والجواب ان التصويب انما يلزم لو فرض في قيام الامارة المفروضة حدوث مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية
التي تفوت عند المخالفة ويكون تلك المصلحة هي الباعثة على نصب تلك الامارة كان يحدث في صلوة الجمعة بسبب حصول الظن بوجوبها مصلحة راجحة على
المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها في الواقع فيختلف حالها في نفس الامر بحسب اختلاف المكلفين في الاعتقاد وهذا وان كان قد يستفاد من بعض عبارات
القوم كما قال في النهاية تبعا للشيخ في العدة ان الفعل انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان يكون لنا مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين بصدق
الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة الا ان في بطلان القول بالتصويب المجمع عليه بهذا المعنى كما عرفت
من العلامة في النهاية وغيره غنية عن اطالة القول في بيان وجوه فساده نعم يتجه نحو ذلك في الشرائط العلمية الراجعة الى شرائط الحكم بنفس العلم والجهل دون
الواقع فالشرط اذن هو العلم وهو واقع دون المعلوم مع قطع النظر عن العلم به وهو امر لا ربط له بما نحن فيه بل الوجه ان الطريق الشرعي انما يجب العمل به
لكونه طريقا الى الواقع موصلا اليه ولو في الجملة والوجه في تشريعه عند تعذر العلم بالواقع ظاهر وكذا مع تعسره ولو نوعا لان الحكمة انما تقتضي بناء التكليف
على غاية السهولة لاشتراك في العمل عموم المكلفين الذين يغلب عليهم الضعف والمستضعفين فتفويت المصالح الواقعية في المقامات التي يتفق فيها المخالفة
للواقع خير من تفويتها على اكثرهم في جميع المقامات مع ملاحظة ما يقتضيه الحكمة البالغة من اشتراك الجميع في التكليف والتسوية بين القوي والضعيف فينبغي
بناء الشرع على ما يقتضيه حال الاضعف على الوجه الكلي ثم يستثنى مع ذلك بعضا ما به موضع من المعاذير القاضية بتعذر الامتثال وتعسره [illegible]
الاتفاقية لا تقف على حد معين واما نصب الطريق الظني مع تيسر الوصول الى الواقع لعموم المكلفين فلا يمتنع ان يكون لمصلحة وحكمة تقتضي ذلك على وجه لا تزاحم
مصلحة الواقع بحيث يكون نفس الفعل المفروض من حيث كونه مدلول ذلك الطريق بحسب الواقع ذا مصلحة راجحة على مصلحة الواقع على تقدير المخالفة للواقع على ما
لا يتغير بذلك عن وجهه وانما الحكمة في تشريع الحكم المقتضي على عدم الزام المكلف بتحصيله على جميع الاحوال والاكتفاء بتحصيله من الطريق المفروض المؤدي اليه
ولو في الجملة فيكون معذورا عند المخالفة في حكم الشرع لا اتيانا بما عليه في الواقع وتوضيح الحال ان نصب الطريق الذي لا يفيد العلم يتصور على وجوه عديدة منها ان
يكون الملحوظ فيه مجرد الكشف عن الواقع والوصول اليه من غير ان يكون هناك مصلحة وحكمة سوى ذلك وانما يكون ذلك حيث لا يكون هناك طريق اقرب الى الواقع
واكثر ايصالا اليه منه او يكون ذلك ولكن يشتمل على مفسدة او علة تأبى في الحكمة من تشريعه فيشترك في الحجية كل طريق يوافقه في الكشف عن الواقع وانتفاء المانع ليتحقق
مناط الحكم فيه ويتصور ذلك غالبا عند انسداد باب العلم بالواقع اذ الطريق العلمي اقرب الى الواقع من غيره ويتصور مع انفتاحه ايضا اذ قد يكون في تحصيل الطريق
القطعي من المفسدة ما تأبى عنه الحكمة وربما يتصور ان يكون الطريق المفروض اكثر ايصالا الى الواقع من القطع او مساويا له في ذلك نظرا الى كثرة وقوع جهل مركب
وان كان القاطع حين قطعه لا يحتمل ذلك الا انه انما يقتضي اعتبار القطع كائنا ما كان ولا يمنع من نصب الطريق على الوجه المذكور ومن هنا يعلم انه لا يلزم ان يكون
على الوجه المذكور ظنيا فقد ينسد باب الظن ايضا وقد يكون الطريق الغير الظني في علم الله سبحانه اقرب الى الواقع واكثر ايصالا اليه من الظني وقد يكون في الظن
من المفسدة ما تأبى في الحكمة عن نصبه طريقا فيتعين بعده الاقرب الى الواقع فالاقرب ومنها ان يكون الملحوظ فيه الكشف عن الواقع مع تسهيل الامر على العباد في طرق
الاطاعة والانقياد وانما يكون ذلك حيث لا يكون المصالح الواقعية على وجه يقتضي تحتم ادراكها مع التعسر والصعوبة او مع قلة السهولة وهذه الخصوصية قد تلاحظ
بالنظر الى نوع المكلفين فيتبع الحكم اضعفهم نظرا الى الحكمة القاضية باشتراكهم في التكاليف وقد تلاحظ بالنظر الى بعض الاصناف او بعض الاشخاص او في بعض المقامات
على حسب ما يقتضيه الحكمة في ذلك ولا يلزم من ذلك انتفاء الحكم في نفس الامر عند مخالفة الطريق للواقع ولو في بعض الوقايع لئلا يفوت عنهم [illegible]
في بعض المقامات اخطاء الواقع للفرق الظاهر بين سقوط الواقع عن المكلف لتعذر المكلف به او تعسره وبين سقوط التكليف بتحصيل العلم بالحكم او الطريق الا
في الوصول اليه والكشف عنه نظرا الى تعذرهما او تعسره فان الثاني انما يوجب سقوط التكليف بالطريق الاقرب لوجود المانع فيه والرجوع الى الطريق الابعد
مع بقاء الواقع على حاله غاية الامر انه مع ادائه الى خلاف الواقع يكون المكلف معذورا في مخالفته لا اتيانا بما هو الواقع في حقه اذ الغرض من نصب الطريق المذكور

انما هو الوصول الى ذلك الواقع لا بحثه لكن على الوجه المعتد به في حكم الامر كما في الاعذار العقلية من الجهل المركب وما اشبهه وقضيتها ان يكون العمل عليه والالتزام
به من حيث انه هو الواقع بمعنى ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الواقع عليه مشتملا على مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع من غير ان يكون لذلك
الطريق تاثير في نفس الفعل من حيث هو وانما المصلحة في ترتيب احكام الواقع عليه ما لم ينكشف خلافه واذا انكشف الخلاف فان كان في الوقت لزم الاعادة وان
كان في خارجه فان كان القضاء متفرعا على فوات مصلحة الواجب لم يثبت عليه لتداركها بالعمل بالطريق المقرر وان تفرع على مجرد ترك الواجب لزم ولا يلزم من
تدارك مصلحة الواقع بمصلحة الحكم الظاهري سقوط الوجوب اذ قد يترتب على وجوب الواقع حكم شرعي فالحال في الطريق المذكور هو الحال في الطرق المقررة للموضوعات
الخارجية كحيوة الغائب ونحوها فكان الامر بالعمل بها لا يقضي بجعل الموضوع وانما يوجب جعل احكامه ما دامت الطرق باقية فيه فاذا فقدت وحصل العلم بانتفاء ذلك
الموضوع ترتب عليه في المستقبل جميع الاحكام المترتبة على عدمه من اول الامر فكذلك الحال في الطرق المقررة للحكم فهناك فرق بين جعل مدلول الطريق حكما واقعيا
وبين الالزام بتطبيق العمل عليه على انه هو الواقع على ما هو الحال في الطرق الموضوعة فان قلت لو كانت المصلحة الباعثة على تشريع الحكم الواقعي باقية على حتميتها
مع مخالفة الطريق المفروض لم يجز في حكم العقل تفويتها على المكلفين بجعل الطريق الذي لا يوصل اليها والا لا كان العمل بالطريق المقرر كالعمل بما هو الواقع بل
لم يجعل الحكم الواقعي على وجه يشمل الصورة المفروضة لانتفاء المصلحة الباعثة على تشريعه فيكون تلك الصورة خارجة عن مورد الحكم المجهول في نفس الامر و
يكون حكمها في الواقع على حسب مقتضى الطريق المقرر فلا يكون الحكم الواقعي شاملا للعالم والجاهل كما عليه المخطئة فيلزم القول بالتصويب قلت ان كانت
الشرعية تابعة لمجرد المصالح الواقعية الكامنة في ذات الافعال الاختيارية بحيث تكون تلك المصالح علة تامة للتشريع بها وتكون تلك الاحكام متفرعة عليها بالكلية
على ما هو الحال في اوامر الطبيب وسائر الاوامر الارشادية كان الحال فيها على ما ذكرت لان جعل الطريق على غير الوجه الاولي يتوقف على مصلحة تعادل مصلحة الواقع
تخلف الحكم في نفس الامر فيكون المكلف في الحقيقة مخيرا بين تحصيل احدى المصلحتين فكان اللازم الحكم بالتخيير في الواقع دون التعيين وليس الامر كذلك وانما
القدر اللازم في حكم العقل ان يكون في تشريعها حكمة باعثة على حسنها على حسب ما يقع عليه سواء كانت الافعال مشتملة على صفة مطابقة لها من جميع الوجوه او لم
يكن فقد لا يكون في نفس الفعل مصلحة ويكون في التكليف به حكمة باعثة على حسنه وقد يكون فيه مصلحة غير بالغة حد الوجوب ويكون في ايجابه والالزام باتيانه حكمة
قاضية بحسنه وان لم يكن بالغا حد الحتم لعدم اخلال الحكيم بما هو الاحسن وقد يكون الفعل حسنا او قبيحا ويمنع من التكليف بفعله او تركه حكمة كما في الصبي المراهق
فالنسبة بين حسن التكليف وحسن المكلف به عموم من وجه والقدر الذي يحكم به العقل ان يكون الاحكام المجعولة حسنة مطابقة للحكمة وقد لا يكون في نفس الفعل
من حيث هو مصلحة ويكون المصلحة في الاتيان به من حيث الاطاعة والانقياد فيتعلق الامر به من تلك الجهة اذا عرفت ذلك تبين لك الوجه في دفع الاشكال المذكور بحذافيره
اذ لا يمتنع ان يقتضي الحكمة الواقعية جعل الاحكام في نفس الامر على وجه العموم في حق عامة المكلفين من اصابها ومن اخطاها ثم جعل الطرق المخصوصة لو قد
توصل اليها وقد تتخلف عنها ففي جواز ذلك عقلا ووقوعه خارجا كفاية في المقام وان لم نعلم تفصيل الحكمة ووجه المصلحة في ذلك كما هو الحال في الموضوعات الخارجية فانها
امور واقعية تعلقت بها الاحكام في نفس الامر ثم قرر الشارع طرقا كثيرة اليها يغلب مخالفتها لها ولا منافاة بينهما فان قلت اذا كان مقتضى المصلحة نصب الطريق الذي
قد يتخلف عن الواقع لم يبق الواقع على حتميته فلا يبقى الواقع على حاله بعد التخلف قلت لا منافاة بين ثبوت الحكم في الواقع وحصول العذر للمكلف في مخالفته فغاية الامر ان يكون
الطريق المؤدي الى خلاف الواقع عذرا للمكلف في مخالفته على وجه يترتب الثواب عليه نظرا الى الطاعة للتكليف المتعلق بالطريق وتعرض العبد للامتثال فللمصيب
اجران من حيث موافقة الواقع والطريق معا وللمخطئ اجر واحد من حيث موافقة الطريق المقرر خاصة فان قلت ان الواجب ما يذم تاركه لا الى بدل والحرام ما يذم
فاعله كذلك فاذا ثبت عذر العبد في مخالفتهما انتفى الحكمان في نفس الامر قلت المراد تقييد الذم والعقاب بالعالم العامد فان قلت كيف كما يشترط الحكم في
الواقع بالبلوغ والعقل والاختيار كذا يشترط بالعلم لعدم قدرة الجاهل والناسي ايضا على الامتثال ولذا عد الاربعة من الشرائط العامة لجميع التكاليف فكما ينتفي
الحكم في الواقع بانتفاء احد الثلثة الاولى كذا ينتفي بانتفاء الرابع قلت لا مانع من التفرقة بين العجز الناشئ من الجهل والنسيان والتعذر الحاصل من سائر اسباب
الاضطرار فالاول غير مانع من ثبوت الحكم الواقعي نظرا الى كون المصلحة في جعل الحكم في حق العالم والجاهل على حد سواء ليكون هو الذي يتعرض الجاهل لتحصيله سواء
اصابه او اخطاه فان قلت ان جعل الحكم في حق الجاهل المعذور لغو يمتنع على الحكيم قلت ان اريد امتناع جعله في حقه خاصة فمسلم وان اريد امتناع التعميم بجعل الاول
فممنوع فان عدم العلم بالفائدة لا يستلزم نفيها وفي قيام النص والاجماع بل الضرورة على ان للكل واقعا حكما معينا يشترك فيه عامة المكلفين اقوى دليل على ثبوتها
ومن فوائده العمل على الواقع عند انكشاف الخلاف وتعرض العبد لتحصيله الموجب لترتب الاجر والثواب عليه وان اخطاه وفي حكم اطراد الاحكام كفاية في المقام على ان
العلم بالحكم والجهل مسبوقان بالحكم فان الحكم حين تعلق الجهل به لا يتعلق الا بالغافل عنه وغير العالم به وانما يحصل العلم بعد تحقق الجهل متفرعا عليه
انه لا يعلم الا من قبله فلو كان ماخوذا في المحكوم عليه لزم تحقق الحكم حين وقوعه من غير تحقق المخاطب به مع انه من اركانه بخلاف سائر شرائط الحكم فانها
غير ماخوذة في المحكوم عليه اولا وبالذات بل هو ماخوذ فيه فالمستلزم لذلك ممنوع هي حاصلة في الجميع مشتركون في الجهل فعلا وان كان امكان العلم شانا وانما
يجب في الحكمة ايصاله على الوجه المعهود الى المكلفين بالطريق المعتاد الذي لا يابى عن الموانع العادية ليتم بذلك ما هو الغرض من ابتلاء المكلفين واختبارهم في الاتيان
والعصيان وهذا انما يناسب عموم الحكم لا اختصاصه بمن وصل اليه والا لم يكن حجة على من منع وصول الحكم الى غيره او اهمل في ايصاله اليه حيث يجعل واسطة في
ايصاله او حال بين وسائط الايصال والمكلفين لخروج الغافل عن مورد التكليف واقعا فلا معنى لايصال الحكم اليه وتفصيل الكلام في هذا المقام محل الحزم فمنها
ان يشتمل الطريق المفروض على مصلحة يجعله في عرض الواقع بان يساوي مصلحة الواقع من جميع الوجوه او يترجح عليه فيكون قيام تلك الامارة مانعا من فعلية
الحكم الواقعي في حقه فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه وشاني في حقه بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن بخلافه ومرجعه الى اشتراط الواقع
بعدمه ومعلوم ان المشروط عدم عند عدم شرطه فيكون هذا الشرط كسائر الشرائط الماخوذة في الحكم كالبلوغ والعقل والاستطاعة للحج والنصاب للزكوة وغيرها
غاية الامر ان هذا الشرط عدمي على نحو اشتراط الحكم بانتفاء سائر الموانع كاشتراط وجوب الصلوة بانتفاء الحيض ونحو ذلك فتلك شرائط وجودية مع اشتراكها

وانتفاء

في انتفاء الحكم بانتفاء احدهما نظير ذلك الحال في الشرائط العلمية كاشتراط العبادة باباحة اللباس والمكان ونحوهما فعبادة المعتقد للاباحة خطاء مطابقة للواقع
ونفس الامر والقول بمثله في طرق الاحكام ضرب من التصويب لاصابة كل من المخالفين ح لما هو الواقع حقيقة ويلزم صحة العمل وان انكشف بعده خلافه على وجه
اليقين سواء كان في عبادة او معاملة في الوقت او خارجه وهو باطل كما تقرر في محله ومنها ان يكون الحكم في الواقع تابعا للطريق بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع
النظر عن وجوده وعدمه حكم فيكون الاحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين والجاهل لا حكم له او محكوم عليه بما يعلم الله سبحانه ان الطريق يؤدي اليه فيكون
المجهول في الواقع حكمين مختلفين او احكاما مختلفة على حسب اختلاف ادلة المجتهد على نحو اختلاف حكمي القصر والاتمام والجهر والاخفات ولبس الذهب والحرير بالنسبة الى
الحاضر والمسافر والرجل والمرأة ويلزمه ان لا يجب تحصيل العلم بالحكم الشرعي ولا يجب ايصاله الى المكلفين ولا يعاقب المانع من وصوله اليهم وهكذا بادلة خاصة
تقضي باثبات تلك الاحكام على وجه التقييد لا من باب المقدمة لوضوح عدم وجوب تحصيل شرائط الوجوب والاندراج في موضوع المكلف وهذا هو التصويب
الباطل بضرورة المذهب وقد تواترت الاخبار والآثار باشتراك المكلفين في الاحكام وشمولها للعالم والجاهل وتفصيل الكلام في ابطال هذين الوجهين
من التصويب واثبات القول بالتخطئة محل اخر وظهر مما قررناه صحة القول بما عداهما من سائر الوجوه السابقة على وجه لا يتطرق اليها شبهة ابن قبة وغيرها و
قد تشتد ادلة الاحكام والطرق على كونها من بعض تلك الوجوه فلا تغفل وفي عدة من الآيات الكريمة دلالة على القول بورودها في الاصول دون الفروع
فلا تدل على عدم جواز الاستناد اليها في الاحكام وان الاخذ بذلك اخذ بالظن في عدم جواز الاخذ بالظن فيه وهو مدفوع اما الاول فبان جملة من تلك الآيات
انما وردت في الفروع وان المستفاد منها اعطاء القاعدة في عدم الاكتفاء بالظن في تحصيل الحق بل هي واردة في مقام الانكار على الكفار وذمهم في اتكالهم
على الظنون والاحتجاج عليهم بحكم العقل بقبحه فهو استناد الى ما هو مركوز في العقول من عدم جواز الاعتماد على الظن والتخمين في امور الدين مع عظم خطرها
وشدة الضرر المتفرع عليها فالمقصد اقامة الحجة عليهم بمقتضى عقولهم لا بالنص الموقوف على صدقه ليدور الاحتجاج فلا يكون وقع لايراد الذم عليهم مع عدم
ظهور قبح ما ارتكبوه الا من جهته فيكون ذلك شاهدا شرعيا على صحة ما وجدناه من حكم العقل بقبح الاخذ بالظن فاحتمال طرق التخصيص عليه ساقط جدا مضافا
الى اخذ كبرى في القياس ولا يراد بها الا الكلية ليتم الاحتجاج واما الثاني فبعد تسليم عدم اقتضاء المقام خصوصيتها فالدلالة بان دلالة الظواهر على عدم حجية الظن كاف
في المقام اذ لا يخرج الواقع عن احد امرين من حجيته وعدمها وعلى التقديرين فالمطلوب ثابت اذ الثاني عين المقصد والاول قاض بصحة الاستدلال وايضا كيف يمكن الحكم
بالتعبد بمجرد الظن مع اقتضاء الظن عدم حجيته فلو كان الظن حجة لم يكن حجة لاندفاعه بنفسه وكون حصول الحجية مقتضيا لعدمها وما يتوهم من لزوم مراعاة اقوى
الظنين من الظن المتعلق بالحكم والمتعلق بعدم حجية ذلك الظن فاسد اذ لا معارضة بينهما لاختلاف متعلقيهما فان الاول انما قضى بثبوت الحكم على نحو غير مانع
من النقيض والثاني انما قضى بعدم حجية ذلك الظن كذلك وعدم الاعتداد به في الفتوى والعمل واي منافاة بين الظنين حتى يلزم الاخذ باقويهما فلا معارضة اصلا
للظن القاضي بعدم حجية الظن فلا بد من الاخذ به على فرض حجية الظن ولو كان اضعف من الاول بمراتب نعم ان دل دليل على حجية الظن حصلت المعارضة بين ذلك الدليل
وهذه الظواهر وهو كلام اخر لا ربط له بالمقام اقول ما اشار اليه قدس الله سره من الآيات سيأتي انشاء الله تعالى فانه قدس سره قد ذكر تفصيل الكلام في ذلك فيما يأتي
فكان الاولى اقتصاره هنا على ذلك على احد المقامين وما افاده طاب ثراه من دلالة جملة من تلك الآيات على ان ذلك مركوز في العقول فيكون شاهدا شرعيا
على حكم العقل به فلا يقبل التخصيص فيه الا ان الظاهر عدم ابتنائها على ما فهموه من حكم العقل بالاحتراز عن الضرر المخوف بل الوجه في ذم الكفار بذلك انهم لا
يستندون فيما يزعمونه على حجة ثابتة وانما يعولون على مجرد الظن والتخمين الراجع الى اوهامهم الفاسدة من دون تثبت وتحقيق ومن المعلوم بضرورة العقول
ان الظن بما هو ظن لا يبلغ حد الدليل والحجة لانه لتقومه باحتمال الخلاف لا يستلزم المظنون فضلا عن الظن الناشئ عن الخرص والتخمين في الامور التي لا مجال للخرص فيها فان
قلت كيف ادعي عدم قبول تلك الآيات للتخصيص مع كثرة الظنون المخصوصة التي تحققت حجيتها بالادلة المخصوصة قلت العمل بها ليس عملا بمجرد الظن والتخمين الذي
لا يرجع الى شيء مبين انما هو عمل بالادلة الدالة عليها المفيدة للقطع بجواز الرجوع اليها فيخرج بذلك عن مورد الذم الوارد في تلك الآيات على التعويل على مجرد
الظن من حيث هو ظن فان قلت ان الدليل الدال على حجية بعض الظنون لا يوجب خروجه عن كونه ظنا انما هو يخصص لعموم الناهية عن العمل بالظن قلت هذا انما
يتم في الامور التعبدية فانه نهى الشارع عن عمل بشيء من الظنون ثم امر بالعمل ببعضها كان من قبيل العام المخصوص وانما الكلام في الآيات المشيرة الى حكم العقل
العقل انما يقضي بان الظن بما هو ظن ليس بحجة يعول عليها فاذا عول المكلف على الدليل الدال على حجية بعض الظنون لم يكن مخالفا لحكم العقل لامتناع ورود
الشرع على خلاف حكم العقل القاطع اذ ليس في العقل ما يدل على امتناع تجويز الشرع لذلك بعد اقامة الدليل عليه بل لا يمنع من تجويز العمل بمطلق المظنة ايضا انما
يمنع من العمل به بغير دليل فاذا جاء الدليل خرج عن موضوع حكم العقل وكذلك الحال في سائر النصوص الناهية عن العمل بالظن من حيث هو مما ورد على سبيل حكم العقل و
جرى هذا المجرى فانها ايضا لا يقبل التخصيص لخروجه بذلك عن موضوع الحكم وظني ان جميع ما جاء في المنع من الظن والحكم والفتوى بغير علم من هذا القبيل فان
المقصد تحريم القول والعمل من غير دليل فلا يرد عليها التخصيص اصلا فلا تغفل واما ما ذكره من الدور في التمسك بالظن على عدم جواز الاخذ بالظن ففي غاية
الغرابة لانه ليس من الدور المصطلح في شيء لكنه اوضح فسادا من الدور لان امتناع الدور راجع الى امتناع توقف الشيء على نفسه وما نحن فيه من قبيل توقف
الشيء على ضده ونقيضه واستلزام وجوده لعدمه وكانه قدس سره اراد معناه اللغوي والامر بعد وضوح المقصد سهل واما ما ذكره قدس سره في دفع الدور المتوهم
فمحل مناقشة لان الظن المانع لو كان من قبيل الظن الممنوع يمتنع اندراجه في الحجة على تقدير الحجية لان ما يلزم من وجوده عدمه باطل فانما يدور الامر في الواقع بين
حجية ما عدا هذا الظن من سائر الظنون وعدمها وسيأتي لهذا الكلام مزيد بيان وتفصيل في محله الآتي في كلام المصنف طاب ثراه انشاء الله تعالى والذي يهون الخطب في المقام
ان الظن المانع هنا لاستناده الى النص ليس من قبيل الممنوع لقيام الدليل على حجيته بالخصوص والظن الممنوع انما هو الظن الذي لا ينتهي الى القطع وايضا فالمدعى هنا
بعد دلالته على تقرير حكم العقل واعتضاده بالكثرة والسنة المتواترة راجع الى القطع واما ما ذكره طاب ثراه في الوجه الثاني فمقرر يرجع الى الوجه المذكور وان كان
الاختلاف في التعبير فيجري فيه ما ذكرنا من المناقشة فان الظن اذا فرض حجة امتنع شموله للظن المفروض واستحالته لابطال المقصد فمن فرض الظن حجة في الواقع

شموله للظن المفروض بما لا يمكن ذكره وجها لمن لا يتجه عين الاول بل المقصود ان حجية الظن تنفي نفسها بمعنى انه يلزم من وجودها عدمها وساهد اشانه بالحل هذا الاستدلال بما يتصور قبل قيام الدليل على حجية الظن او بعد قيامه على ذلك يخرج الظن المفروض عنه فيكون هذا الظن معارضا للدليل ومعلوم ان مجرد الظن لا يصلح لمعارضة الدليل اما مع انتفاء الدليل كما هو المفروض فالاستدلال بحاله وهذا معنى استدلالهم على عدم حجية الشهرة بانها لو كانت حجة لدلت على انها ليست بحجة لدلالة الخبر على عدمها وعلى عدم حجية ظواهر الكتاب بانه لو كان حجة لدل على عدم حجيته لدلالة ظواهر جملة من الايات على ذلك وهكذا الحال في نظاير ذلك فالفرق بين الوجهين المذكورين في جريان المناقشة في الاول دون الثاني ان الواقع في الوجه الاول لا يدور بين حجية مطلق الظن الشامل للظن المفروض وعدمها وانما يدور بين حجية ما عدا الظن المفروض وعدمها وهذا لا يجدي شيئا واما الثاني فانما المقصود فيه امتناع حجية كلي الظن باستلزام وجوده ما لعدمها وهذا استدلال صحيح لا غبار عليه فلا يجوز ان يكون كلي الظن حجة نعم يمكن ان يكون بعض الظنون حجة وهو ما عدا الظن المفروض لكن يبقى عليه ان مقصود القائل بحجية الظن ليس الا ذلك فلا يكفي الدليل المذكور في رده وابطاله اما لو كان المقصود مجرد ابطال حجية كلي الظن ليكون منتهيا الى المطلوب تم الاستدلال لامتناع حجة مدعي ترجيح احد الظنين والجواب بعدم المعارضة بينهما لكن كلامه قدس سره يبتني على وجه اخر بان تفصيل الحال فيه ان ثم قال قدس سره ثم ان في الاخبار الكثيرة دلالة على وجوب تحصيل العلم وعدم الاكتفاء بغيره كالروايات الامرة بالتعلم ومعرفة الاحكام والدالة على توقف العمل على العلم والروايات المشتملة على النهي عن الحكم بغير العلم والاخذ بالظن الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع ولا يبعد دعوى التواتر فيها بعد ملاحظة الجميع وملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء من الصدر الاول الى الان من مطالبة الدليل على حجية ما يدعي من الظنون وعدم الاكتفاء بكونه مظنة كفاية في ذلك فانه لا يزال العلماء مطبقة عليه في جميع الاعصار والامصار ومن ادعى حجية مطلق الظن فانما يستند فيه الى حجة قطعية كما مر ولو استند فيه الى الظن لدار فظهر مما قررناه ان المستفاد من العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا عدم حجية الظن من حيث انه ظن نعم لو قام دليل قطعي ابتداء او بواسطة على حجيته كان حجة وجاز الاستناد اليه وكان ذلك الظن خارجا عن القاعدة المذكورة فان قلت من المقرر عدم قبول القواعد العقلية للتخصيص فلو كان العقل مستقلا في الحكم المذكور لم يمكن القول بحجية شيء من الظنون الخاصة قلت انا لا نقول باستثناء ذلك من القاعدة المذكورة وانما نقول بخروجها عن موضوع تلك القاعدة وتوضيح ذلك ان مفاد القاعدة المذكورة عدم حجية الظن من حيث هو ظن اذا لم يلحظ انتهاؤه الى اليقين والمقصود في الاستثناء المذكور هو حجية الظنون المنتهية الى اليقين فليس احدهما مندرجا في الاخر بل هما امران متباينان فالقاعدة المذكورة غير مخصصة ولا قابلة للتخصيص في تلك القاعدة من جهة حجية بعض الظنون مع ان الاخذ به بعد انتهائه الى اليقين اخذ باليقين دون الظن فان قلت اذا اخذ الظن في بعض مقدمات المطلوب كانت النتيجة تابعة للاخس فكيف يدعى كونها قطعية في المقام مع ان المفروض كون بعض مقدماتها ظنية قلت فرق بين اخذ الظنية في المقدمة وما اخذ الظن بها فيها اذ الاشكال في كون الثاني من الامور المعلومة لوجدانيته والماخوذ في المقام انما هو الثاني دون الاول والحاصل ان المدعى عدم حجية الظن من حيث هو والظن الذي يدل الدليل القاطع والمنتهي الى القطع على حجيته ليس من هذا القبيل اذ ليس الحجة في الحقيقة هو ذلك الظن بل الدليل القاطع الدال عليه فيرجع الامر الى العلم وكذا الحال لو قلنا بقيام الدليل القاطع على حجية مطلق الظن فان الحكم هناك انما يتبع ذلك الدليل القاطع لا مجرد الظن الحاصل المتعلق بثبوت الحكم موهوما وربما توهم متوهم حجية الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين وهو ضعيف سخيف ظهر فساده مما بيناه وربما اول قائله بما يرجع الى ما ذكرناه اقول ما ذكره قدس سره من احتمال تواتر الاخبار في ذلك معنى ظاهر بل ينبغي القطع به بل الاخبار في الدلالة على ذلك قد تجاوزت حد التواتر كما لا يخفى على المتتبع فيها وما افاده من الاجماع على ذلك ايضا ظاهر لا شبهة فيه كيف ولو صح التعبد بالظن من غير دليل لزم التعبد بالشك نظرا الى الشك في حجيته والاستناد الى الشك بديهي البطلان فحجية الظن دعوى محتاجة الى البيان لان شيئا من الدعاوي الجهرية لا تقبل الا بالدليل وهذا امر بديهي للعوام فضلا عن العلماء الاعلام وما افاده قدس سره في الجواب عن السؤال الذي ذكره امر بين لا خفاء فيه لان منشا حكم العقل على ما ذكره هو لزوم الاحتراز عن الضرر المخوف فبعد قيام الدليل على الحجية لا يتصور هناك ضرر حتى يجب التحرز عنه اذ المقصود من الضرر العقاب الاخروي على الوقوع في مخالفة الشرع وقيام الدليل على الحجية موجب للامن من ذلك بلا شبهة نعم لو كان المقصود من الضرر المفسدة الكامنة في الافعال الباعثة على الحكم باجتنابها كان للسؤال وجه لكنا نمنع من بلوغها حدا يستقل العقل مع قطع النظر عن الشرع بالاحتراز عنها كما يظهر من ملاحظة الطرق المقررة للموضوعات الجارية مع الظن بالمخالفة في كثير من المقامات اللهم الا ان يفرض تلك المفسدة في بعض المقامات اشد كالسم المخوف فيكون احتماله الموجب للخوف معتبرا في نظر العقل فضلا عن الظن به وهذا وينبغي التنبيه في المقام على امور الاول ان العلم وان انحصر طريقا الى اثبات الاحكام حجة قاطعة في كل مقام الا ان حجيته واعتباره ليس امرا مجعولا من الشارع مدلولا عليه بالادلة النقلية ليحتاج الى اقامة الدليل عليه بل لا امر فيه بل لا يتعلق الجعل به من اي جاعل كان بل لا حجة عقلية واسطة في ثبوت المعلوم اذ هو الغاية المقصودة من كل حجة والفائدة الحاصلة من كل دليل والحجة هي التي تبعث على حصول العلم وهي الوسط الذي يحتج به على ثبوت الاكبر للاصغر كالتغير الموجب للعلم بحدوث العالم ... وسائر ... لاثبات احكام متعلقاتها كما في هذا ما افتى به المفتي وكلما كان كذلك فهو حكم الله في حق المقلد فليس العلم اذ هو عين انكشاف المعلوم فالعالم حين علمه انما يرى المعلوم ويرتب عليه اثار الواقع من حيث هو واقع لا من حيث هو معلوم فلا يقال هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية فحكمه كذا لان احكام الخمر انما تثبت للخمر لا لمعلوم الخمرية انما يقال هذا خمر وكل خمر فهو كذا انما العلم هو انكشاف صدق الصغرى في اثباتها واما الواسطة فهي الكبرى ... واما اطلاق الحجة عليه لكونه المقصود من الحجة فحجيته عند العالم حين علمه بمعنى اعتباره ووجوب العمل على حسبه مما لا يقبل التفصيل بين اسبابه واقسامه واصناف العالم وانواع المعلوم فلا يعقل المنع من العمل به في بعض موارده بالنسبة الى اثبات متعلقه وهو الامر المقطوع به للزوم التناقض معا بعد القطع بكون المايع المعين خمرا مع ... لان يقول هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه فالحكم بعدم اعتباره مناقض للحكم بالاجتناب عن كل خمر فلا بد من الحكم باعتباره على وجه الاطلاق وعموم متعلقه في جميع الطرق الشرعية والامارات المعتبرة والاصول العملية نعم قد لا يكون الحكم معلقا على نفس الواقع بل يكون العلم ماخوذا في موضوعه لا طريقا فيه

ايضا ويكون تابعا للدليل الدال على الحكم المعلق كحكم العقل بحسن اتيان العبد بما يعلم مطلوبا للمولى وقبح اقدامه على ما يعلم مبغوضا له وحكم الشرع بالمنع من الصلوة فيما علم نجاسته او غصبيته وتقييد جواز القضاء والشهادة والافتاء بالمعلوم في مقام دون مقام وزمان دون زمان ونحو من شخص دون غيره وبسبب دون اخر على حد دون غيره على حسب ما دل الدليل عليه لا يقوم مقام العلم الماخوذ موضوعا للحكم غيره من الطرق الشرعية والامارات والاصول المعتبرة لانها طرق الى الواقع وجارية مجرى الطرق المفروض ان الحكم غير معلق على الواقع بل على العلم وغيره ليس طريقا الى العلم بل الى الواقع الا اذا اعتبر الحد المشترك بينهما اعني العلم الشرعي في موضوع الحكم فاذا اعتبر في امر الشهادة نفس العلم الواقعي لم يجز اقامتها بمجرد قيام البينة او بعض الطرق الظنية الا بدليل خاص كما في اليد المقتضية للملكية وان جاز اكتفاء الشاهد في عمل نفسه بكل ما قام مقام العلم وكذا لو اعتبر اليقين في متعلق الالتزام الشرعي كما لو علق نذره على اليقين بحيوة زيد فلا يكفي استصحابها بخلاف ما لو علق على نفس الحيوة وهكذا الوجهان في الظن المعتبر فانه قد يؤخذ طريقا الى الواقع فيقوم مقامه سائر الطرق المعتبرة وقد يؤخذ موضوعا للحكم فيفتقر الى دليل اخر الثاني ان المعلوم قد يطابق الواقع فلا كلام فيه وقد يخالفه ولا شبهة في عدم العصيان بمخالفة الواقع لمكان العذر العقلي وهل يصح مخالفة المعلوم ... كسائر الطرق الشرعية والامارات المجعولة اذا خالف مقتضاها الواقع للقطع بمخالفة التكليف المعلوم المتعلق بالعمل عليها والعلم وان كان الحال فيه على حسب ما عرفت الا انه اولى بتحقق العصيان من الطرق الظنية المجعولة لاستقلال العقل بادراك قبح التجري على المعصية والاقدام في العمل على المخالفة وليس ذلك من النية المجردة التي لا تكتب على حسب ما دلت عليه الاخبار المتكثرة بل هي نية مقرونة بالعمل على حسب اعتقاد العالم وان لم يكن كذلك بحسب الواقع وذلك خارج عن مورد الاخبار المذكورة ولان العبدين العاصيين باعتقادهما لا يعقل في حكم العقل التفرقة بينهما في استحقاق العقوبة بمجرد اتفاق مصادفة احدهما للواقع دون الاخر لان ... العصيان على الامور الاختيارية دون الاتفاقية نعم لا مانع من التفضل بالعفو عن احدهما دون الاخر مع اشتراكهما في الاستحقاق لكنه موقوف على الدليل المفقود في المقام وذلك كالتفاوت الحاصل بمجرد الاتفاق بين المصيب والمخطي والذين سنا سنة حسنة او قبيحة اذا اتفق دوام العمل باحدهما دون الاخر والعاملين في الازمنة والامكنة المشتبهة بالافضل والاشرف وعلى الوجهين المختلفين اذا اتفق مصادفة احدهما للواقع دون الاخر والامامين اذا اتفق كثرة لحوق المامومين باحدهما دون الاخر الى غير ذلك وهو غير ما قصدناه من الاستحقاق العقلي المترتب على الاختيار دون الاتفاق ويعضده ظهور الاتفاق على الحكم بعصيان من اخر الواجب عند ظن فواته فضلا عن العلم به او سلك الطريق الذي يظن فيه التلف ويقطع به او ارتكب ما يظن فيه الضرر او يعلم به وان انكشف مخالفة الواقع وان توقف بعضهم في حصول العصيان بالاول عند ظهور المخالفة لكنه في غير محله كما انه لا تامل في الحكم بكون السفر معصية موجبة للاتمام اذا كان من قبيل الثاني وقد يناقش في حكم العقل بقبح التجري على المعصية بان الذم في المقام يتصور على وجهين احدهما ان يستحق المتجري الذم على نفس الفعل الواقع باعتقاد العصيان والاخر ترتب الذم على ذلك من حيث دلالته على خبث الفاعل وشقاوته وسوء سريرته مع سيده وكونه في مقام العصيان والطغيان والذي يدل على تحريم الفعل هو الاول والقدر المسلم من الذم في المقام هو الثاني وهو لا يجدي في ذلك لان استحقاق الذم على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل والحكم باستحقاق الذم انما يلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلق بالفعل دون الفاعل والحكم بتساوي العبدين العاصيين على الوجه المذكور في استحقاق المذمة انما يسلم من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع سيده لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية من حيث هو كذلك وان خالف الواقع ويؤيده انا نجد من انفسنا الفرق في مرتبة العقاب بين من صادف فعله الواقع ومن لم يصادف ولعل لما ذكر توقف الشهيد ره في القواعد في المقام حيث قال ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تاثير هذه النية نظر من ان ... المعصية لكنه بمجرده وهو غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعصية ومثل لذلك بمن اصاب امرأته باعتقاد الاجنبية او الطاهر باعتقاد انها حائض واكل ماله باعتقاد انه لغيره او ذبح شاة باعتقاد انها لغيره او قتل نفس محدودة باعتقاد انها معصومة ثم حكى عن بعض العامة الحكم بفسق المتعاطي لذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاد ويعاقب في الاخرة ما لم يتب عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة ثم قال وكلاهما تحكم وتخرص بالغيب وانت خبير بضعف الوجه المذكور لظهور حكم العقل بقبح نفس الفعل الماتي به على الوجه المذكور بل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن كونه قبيحا عند عدم وجود الطريق الشرعي لا بالجزم كما في الشبهة المحصورة وان اتفق في الواقع مصادفة المباح فضلا عما لو كان هناك طريق شرعي قاض بتحريمه ولا شك ان العلم القطعي اولى بذلك من الوجهين ولو كان القبح العقلي متعلقا بالامر القلبي المذكور لزم عدم التفرقة بين ما قبل ارتكاب الفعل وما بعده وبين حال الاشتغال به لتساوي الحالات الثلث في سوء سريرة العبد المقتضي للجرأة بالاقدام على العصيان ولا بعد لذلك من العصيان الفعلي بل العصيان لا بد وان يدار الواقع فكما لا يتحقق بمخالفة الواقع عند العلم بخلافه او قيام الطريق الشرعي عليه كذا يتحقق الاتيان بما يقطع بتحريمه او يظن به او يشك فيه على وجه لا يعذر المكلف معه واما التفرقة في استحقاق العقاب بين صورتي المصادفة والمخالفة فلا يقضي بخلاف ما ذكرنا لامكان صورة المصادفة تشتمل على المفسدة الذاتية والعارضية بعنوان المعصية بخلاف الاخرى وبالجملة فالوجه المذكور لا يخرج عن حد النية المجردة الى تفاوت العمل غاية الامر اختلافها باختلاف المقامات كالنية المجردة او المقارنة للاشتغال بمقدمات الفعل وبما يحتمل كونه معصية في مثل الشبهة المحصورة ولما ان لا يكون كذلك ولعدم المبالات بها او لرجاء مصادفة الحرام او بما يعتقد كونه كذلك ويترتب قبحها بترتيب المذكورات غير انه قد ثبت انها بنفسها لا تكتب فينبغي عدم المنع من ذلك في شيء من الصور المذكورة وهو كما ترى وقد ينافي في نفي العقاب على النية بما ورد من انه يحشر الناس على نياتهم وما ورد من تعليل الخلود في الجنة والنار بعزم الفريقين على الثبات على الطاعة والمعصية لو خلدوا في الدنيا وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار تعليلا بان المقتول اراد قتل صاحبه وما ورد في العقاب على بعض المقدمات كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن او غيبة او ظلم او النميمة والفرق بين ... ونحو ذلك ويحتوي ما دل على ان الراضي بفعل قوم كالداخل فيه وان الراضي بالظلم شريك فيه وما ورد في تفسير قوله تعالى فلم قتلتموهم من ان نسبة القتل اليهم لرضاهم بفعلهم وقوله سبحانه تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الاية وح فيمكن الجمع بين الادلة بحمل ما دل على ان نية السوء لا تكتب على من ارتدع عن قصده بنفسه والاخبار المذكورة على من بقي على قصده حتى عجز عن الاختيار او يحمل الاول على من اكتفى

بحرمة البينة والاجرة على من ارتكب بعض المقدمات لانه اعانة على الحرام لو لنفسه وانت خبير بان شيئا من الوجوه المذكورة لا يصلح للمعارضة لادلة الدالة على العفو لاجمال
الادلة وعدم ظهور الثاني فى [illegible] الى تجرد البينة بل الى العمل مع البينة [illegible] فى البينة المقارنة للاشتغال المحرم ودلالة الرابع على تحريم بعض المقدمات
المنتسبة الى جملة من المحرمات والخامس على تحريم الرضا بالظلم الواقع وهو غير ما نحن فيه والاية محمولة على الارادة المقارنة للعمل للزوم تقييدها بما مر او على تحريم بعض الملكات
الردية كالكبر والعزة [illegible] تحصيل الثواب الاكمل [illegible] الفاحشة فى الاخرة عن الارادة مع امكان تقييدها [illegible]
المتاخرين من فصل فى مسئلة التجري بين صورة القطع بتحريمه [illegible] فقط بالقرينة او بتحريم غيره من المكروه الواقعي او المباح والمندوب او تحريم الحرام الواقعي فرجح
استحقاق العقاب الثاني بفعله على اختلافه شدة وضعفا بالترتيب المذكور بل اختلافه بحسب اختلاف افرادها فى الشدة والضعف [illegible] مقتضى العقاب
فى الثالث لانه حكم بتداخلهما ونفى العقاب فى الاول نظرا الى [illegible] الواقعية [illegible] قبح التجري ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات من اعتقد
فى حق المؤمن بل النبي او الوصي انه كافر واجب القتل لم يفعله فانه لا يستحق الذم عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل [illegible]
[illegible] عدوه ولم يقتله [illegible] على هذا التجري وانت خبير بضعف الكلام المذكور لان التجري فى حد ذاته امر قبيح لا يمكن اتصافه بالحسن بوجه من الوجوه
كالانقياد حسن لا يمكن ان يعرضه القبح غاية الامر اختلاف الاثم المترتب عليه باختلاف الاصابة وعدمها كاختلاف المصيب والمخطي فى سائر المقامات [illegible]

[illegible]

[illegible]

انكشاف وجههم في الاطاعة والعصيان بل ربما لا يكون المصلحة الواقعية والمفسدة الذاتية ملحوظة في الامر والنهي الاختبارية المحضة فالمصلحة هناك في نفس التكليف دون المكلف به وما هذا شانه فلا فرق فيه بين اصابة الواقع والطريق لاشتراكهما فيما هو المقصود من الاطاعة والقيام بوظايف العبودية وان كان الواقع اولى بالمراعات بالاحتياط في الموارد المشتبهة لادراك المصالح الواقعية فللمصيب اجران وللمخطي اجر واحد نعم قد يكون المصلحة الواقعية على الوجه المذكور ايضا علة مستقلة كافية في لزوم التكليف مع قطع النظر عن المصلحة الثابتة في نفس التكليف فلا بد حينئذ من مراعات الواقع مهما امكن والحاصل ان الاقسام المتصورة في صدور الاحكام عن الحكيم المنزه عن اللغو والعبث ستة الاول ان يكون العلة في ذلك مجرد المصلحة الذاتية الثابتة في المكلف به من غير ان يكون في نفس التكليف مصلحة وراء ذلك الثاني ان يكون في نفس التكليف ايضا مصلحة اخرى بحيث يكون كل واحدة من المصلحتين علة باعثة على صدور التكليف مع قطع النظر عن الاخرى الثالث ان يكون مصلحة الواقع مستقلة كافية والمصلحة الاخرى غير كافية بحيث لولا المصلحة الاولى لم تبعث على صدور الحكم الرابع ان يكون مصلحة التكليف مستقلة ومصلحة المكلف به غير مستقلة على عكس الثالث الخامس ان لا يكون شيء من المصلحتين علة مستقلة باعثة على صدور الحكم وانما الباعث على ذلك انضمام احدهما بالاخرى فيكون المجموع من حيث المجموع علة لذلك السادس ان لا يكون في نفس المكلف به مصلحة بالكلية وانما المصلحة في نفس التكليف ففي الثلثة الاولى لا بد للمكلف من اصابة الواقع وتحصيل الاقرب اليه فالاقرب فالاكتفاء بما دونها بالعلم مع تيسره او الظن مع تعسره نقض للغرض المستقل في جعله فلا بد من التزام الترتيب المذكور في الوجه الاول على كل من الوجوه الثلثة الا ان الكلام في حصولها في شيء من الاحكام الجعلية التي لا يستقل بها العقل وفي الثلثة الاخيرة لا يتصور التفرقة بين اصابة الواقع والطريق ولا يعقل الترتيب بينهما على ما ذكر في الوجه الثاني فالمقصود من تمهيد المقدمة المذكورة ان الغرض الاصلي من وضع الاحكام الشرعية في مواضعها هل هو اصابة الواقع من حيث هو حتى يجب على المكلف تحصيل الاقرب اليه فالاقرب ولا استدل طاب ثراه بوجوه الاول انه لو شيطت الشريعة على ذلك لنصب الشارع من اول الامر على الاحكام الفرعية كالاصلية ادلة قاطعة موصلة الى الواقع في كل مسئلة وامر المكلفين بتحصيل كل من الاحكام الشرعية على سبيل القطع واليقين لوضوح امكانه ولزوم نقض الغرض بالاخلال به وامتناع العلم به من غير جهته وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي والائمة صلوات الله عليهم ما يوجب القطع بخلاف ذلك كما فصلناه وبينه وجوه للدلالة على المطلوب في بيان الضرورة على حجية الطرق الغير الموصلة دائما او غالبا في الجملة في زمان الانفتاح والاشكال كفايته في اثبات الثاني انه لو كان الامر كذلك لامر الشارع بتحصيل كل واحد من موضوعات الاحكام ايضا على وجه اليقين مهما كان اليه سبيل والا فالاقرب اليه ثم الاقرب لان تحصيل العلم بالحكم انما يجب لاجل العلم بصحة العمل واداء مطابقا للواقع ومن المعلوم ان صحة العمل كما يتوقف على العلم بالحكم كذا يتوقف على العلم بالموضوع لان ادراك الواقع منوط بالامرين جميعا مع انه اكتفى الشارع في جميع الموضوعات بطرق مخصوصة لا تفيد العلم بل ولا الظن غالبا بل يجتمع مع الظن بالخلاف في اكثر المقامات فان كان الحال في الموضوعات كذلك مع ان العلم بها اسهل ففي الاحكام اولى وتوهم ان للعلم مدخلية في الموضوعية وهم فاسد في غير الشرايط العلمية كما لا يخفى الثالث ان العقل الذي يحكم به العقل عنده وان الامر بين الامرين انما هو تحصيل البراءة والخروج عن العهدة والامن من ترتب العقوبة الاخروية فمن ادعى وراء ذلك فعليه البيان فان قلت لا شك ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية وان العلم غير ماخوذ في مداليلها المقصودة فالامر والنهي انما تعلق بالواقع من حيث هو فيجب الامتثال المتوقف على تحصيل العلم بالحكم والموضوع معا الى ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره قلت ليس الكلام في تعلق الاحكام بالواقع في كل مقام فان ذلك لازم القول بالتخطئة وانما يتصور انكار ذلك على مذهب المصوبة ولا شك في فساده عند الامامية كما تبين في محله انما الكلام في ان القدر اللازم في مقام الاطاعة والامتثال هل هو تحصيل العلم باصابة الواقع على كل حال او مطلق الخروج عن عهدة التكليف بكل طريق عقلي او شرعي ولا شك ان الاصل هو الثاني حتى يقوم دليل على لزوم ادراك الواقع ومراعاته بالطريق الاقرب اليه فالاقرب ففرق بين التكليف بالاحتراز عن النجس والامر بالاجتناب عن السم المهلك للظهور ان المقصود من الثاني حفظ النفس ودفع الضرر عنها فيجب مراعاة الواقع فيه والاحتراز عن مظانه ومواقع تحققه وان الضرر فيه مدار الواقع سواء حصل العلم به او لا وهذا بخلاف الحال في الاول وان كان الخطاب فيه ايضا متعلقا بالواقع الا ان الامتثال فيه يتحقق بالاجتناب عن النجس المعلوم دون المظنون والمشكوك والموهوم الا ان يقوم دليل على كونه لمفسدة ذاتية في ارتكاب النجس على نحو الضرر الثابت في ذات السم ومع الشك فلا شبهة في ان قضية الاصل ما ذكرناه حتى يثبت خلافه ثم ومن تامل في تفاصيل وجوه الحكمة في خلق الانسان وتهيئة اسباب الاطاعة والعصيان له والتكاليف الواردة عليه والوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب وابتلائه بوجوه الحاجة الى الاجتماع مع ابناء نوعه في المعاملات والمعاشرات وغيرها لم يبق له فيما ذكرناه شك وشبهة فلا نطيل فالحق قال تغمده الله تعالى برحمته واسكنه بحبوحة جنته خامسها في بيان الحجة في معرفة الاحكام الشرعية في زمن الغيبة وانقطاع اليد من الرجوع الى ارباب العصمة وانسداد باب العلم بالاحكام الواقعية هل هي ظن المجتهد مطلقا من اي طريق حصل الا ما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق المفيدة للظن او ان هناك طرقا مخصوصة هي الحجة دون غيرها فيجب على المجتهد الاخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصلة من الطرق التي لم يقم على جواز الاخذ بها بخصوصها حجة وهذه المسئلة وان لم تكن معنونة في كتب الاصول ولا تعرض لبيانها مستقلا احد من علماء المعقول والمنقول الا انه لا بد من بنائهم فيها على احد الوجهين واختيارهم لاحد المسلكين ويمكن استعلام مذهبهم من الرجوع الى طريقتهم وكيفية استنباطهم وملاحظة احتجاجاتهم كما سنشير اليه ثم وكان كلهم او جلهم كانوا اخذا بالوجهين المذكورين حيث لم يعنونوا لذلك بحثا ولا ذكروا فيه خلافا ولا فصلوا فيه قولا مع ما يترتب عليه من الثمرة العظيمة والفائدة المهمة في استنباط الاحكام الفرعية ولما كانت تلك المسئلة من امهات المسائل الاصولية بل كان عليها اساس استنباط الاحكام الشرعية لم يكن بد من تفصيل الكلام فيها واشباع القول في وجوهها وبيان ادلتها وتمييز المذهب المزيف منها فنقول ان الذي يستفاد من كلام المعظم هو البناء على الوجه الثاني بل لا يبعد دعوى اتفاقهم عليه حيث تراهم جرت طريقتهم على اثبات حجية كل من الظنون الخاصة بادلة مخصوصة ذكروها في الابواب المعدة ولو بنوا على حجية مطلق الظن لا يثبتوا ذلك في تفرده واعتنوا ببيانه ثم بنوا عليها تلك المسائل من غير ان يحتاجوا في اثبات حجية كل منها الى تجشم ذكر الادلة بل كان المتوقف

على الدليل

على الدليل بعد تاصيل تلك الاصل الاصيل هو بيان عدم الحجية فيما لم يقولوا بحجيته من الظنون مع ان الامر بالعكس فانهم في بيان الحجج يفتقرون الى الاستناد الى الادلة لا في بيان عدم الحجية ولم يعرف منهم الاستناد في الحكم بحجية تلك الظنون الى القاعدة المذكورة ولو قالوا بها لكان ذلك اس الادلة المذكورة في كلامهم واصلها المعول عليه عندهم نعم ربما يوجد الاستناد اليه في كلام احاد منهم في طي الادلة على سبيل الندرة كما في النهاية في بيان حجية اخبار الاحاد وذلك مما لا يثبت به كونه من طريقته قدس سره ضم المؤيدات الى الادلة والاستناد في كثير الى وجوه موهونة لا يقول بحجيتها احد من الفرقة وانما يأتي بها تاييدا للمرام او من جهة الزام الحجة على المخالفين ممن يقول بحجيته في مثل ذلك ومن هنا توهم بعض القاصرين ذهابه الى حجية مثل تلك الوجوه ففتح باب الطعن عليه وعلى نظائره بانهم يعولون بقياسات عامية واستحسانات عقلية وليس الامر كما توهم بل ما يوجد من امثال ذلك في كلامهم مبني على احد الوجهين المذكورين كما لا يخفى على من مارس كلماتهم فاستناد القول المذكور الى العلامة كما ذكره كما يستفاد من بعضهم ليس على ما ينبغي وكذا اسناده الى صاحب المعالم نظرا الى ذكره له في طي الادلة على حجية خبر الواحد وعدم تعرضه للمناقشة فيه مع ان كلامه في دفع حجية الشهرة وغيرها صريح في خلافه وكذا الحال في ملاحظة طريقته في العمل بالاخبار وكان مقصوده بالاحتجاج المذكور بيان حجية الظن في الجملة وان الظن الحاصل من خبر الواحد اولى بالحجية من غيره فتعين كونه حجة وكيف كان فالقول بعدم حجية الظن الا ما قام الدليل على حجيته مصرح به في كلام جماعة من القدماء والمتاخرين فمن القدماء السيد والشيخ وذكر ذلك عند بيان المنع من العمل بالقياس حيث استدل بعدم وروده في الشريعة فلا يكون حجة اذ الظن انما يكون حجة مع قيام الدليل عليه وقد يعزى القول بذلك الى الحلي والمحقق ومن المتاخرين المحقق الاردبيلي وتلميذه السيد صاحب الذخيرة فيما حكي عنهم وهو نص صاحب الوافية حيث قال بعد ذكر احتجاج القائل بحجية الاستصحاب بانه مفيد للظن بالبقاء وفيه انه لا دليل على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت واختار ذلك جماعة ممن عاصرناه من مشايخنا منهم الاستادان الافضلان تغمدهما الله برحمته والمختار عند جماعة اخرى من افاضل العصر هو حجية الظن المطلق الا ما خرج بالدليل منهم المحقق البهبهاني وتلميذه السيد الاستاد الافضل صاحب الرياض وشارح الوافية وتلميذه الفاضل صاحب القوانين قدس سرهم ولا نعرف القول به صريحا لاحد ممن تقدمهم نعم ربما يستظهر ذلك من الشهيد في الذكرى والعلامة وصاحب المعالم بحسب ما اشرنا اليه وقد عرفت ما فيه والظاهر ان طريقة الاصحاب مستقرة على الاول ولذا ترى منهم الانكار على الشهرات ونحوها مما يقول به القائلون بحجية مطلق الظن بل يعد ذلك منهم من ضروريات بخلاف حجية الشهرة فانه مع استقرار حجية الشهرة لا يبعد الاستناد اليها في المسائل مع كثرتها وحصولها في كثير من الاحكام نعم ربما يوجد ذلك في بعض كلماتهم الاستناد اليها ولا يعرف منه ما كانه عليه بل الظاهر انه من قبيل ضم المؤيدات الى الادلة ومن العجب في هذه المسئلة ان كل واحد من الفريقين يزعم استقامة طريقة الاصحاب على مقتضى قوله فاول من اسس اساس الظن المطلق وبنى عليه بنيانه وشيد اركانه المحقق الوحيد البهبهاني طاب ثراه حتى زعم انه المشهور المتداول بين فقهائنا قائلا ان الفقهاء يعتمدون على ظنونهم في مقامات اثبات الاحكام اي ظن يكون واي رجحان حصل لهم من دون ان يكون على حجية ذلك الرجحان دليل نعم لا يعملون بالقياس وما هو مثله مما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه واتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم وامثالهما مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال هذه الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع الى ان قال وبالجملة رفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق اجماع يقيني على اعتبار خصوص ظن يقيني اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم ومع ذلك مشاهد محسوس ان المدار الان على الظنون وبناء انما هو عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن للمجتهد ليس مداره الا عليه وان كان ينكر باللسان الى قوله وبالجملة كون المدار في الفقه على الظن في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء الذي عرفوا الاجتهاد المرادف للفقيه بما عرفوا بل هو من البديهيات والمحسوسات الى اخر ما ذكره ووافقه على ذلك قوم اخرون لكنه من مثل هذا المحقق الوحيد عجيب ولا يكاد ينقضي كيف اشتبه عليه ان الشيعة الامامية لا يجوز العمل بمجرد الظن بما هو ظن ام كيف خفي عليه ان عمل الطائفة في هذه الازمنة لا يغاير ولا يخالف عملهم في ازمنة الائمة عليهم السلام بل في زمان النبوة بل في ازمنة الانبياء السابقين في استنباط الاحكام المقررة في الشرايع السابقة وكيف ينكر الاجماع اليقيني على اعتبار الظن مخصوص في الشرع مع انه قدس سره قد نقل الاجماع مكررا في عدة من الظنون المخصوصة بل لا مجال لاحد في انكار العمل بالظواهر اللفظية واخبار الموثوق بها ونحوها وهي التي استقرت على العمل بها طريقة القوم واستمرت على ذلك سيرتهم من قديم الدهر لا يتجاوزون عن ذلك ولا يستحلون العمل بغيرها من الظنون المطلقة بل لو ادعى مدع ان القول بالظن المطلق مخالف لضرورة المذهب وانكار للعلوم المتواترة البديهية من مذهب اهل البيت عليهم السلام كساير المطالب الضرورية والمسائل البديهية لو لا مجال لانكار من خالط هذه الطائفة واطلع على طريقتهم وسيرتهم في المستجدات والتامل فيه لم يكن مغرا بل هو مصيب في دعويه وجميع ما جاء في المنع عن القياس والاستحسان ونحو ذلك نص في المنع من الظن المطلق لا يعرف الطائفة فرقا بينها وبين نوع الظن المطلق بل لا يفهم من ذلك سوى ناظر المنع بمطلق الظن واين ذلك من الظنون المخصوصة التي صيرها بمنزلة معاملة اليقين في جميع الملل والاديان بل في جميع الامور التي بين العقلاء حتى لا يكاد يعرف بينها وبين العلم في شيء من المقامات وظني ان الباعث على عدم التعرض لهذه المسئلة في كتب القدماء واكثر المتاخرين بلوغ الحكم فيها بحسب الوضوح والظهور حدا يستغني عن التصريح والبيان ونحن نقطع ان احدا من الطائفة قبل ظهور هذا الخلاف لا يستجيز انه يستند في الاحكام الشرعية بمجرد الظن بما هو ظن وانما يستدلون بالظواهر اللفظية والاصول العملية ونحوها وما يوجد في كلامهم في مقام الاستناد من التعبير بالاظهر والاظهر والاقوى والاشبه والارجح ونحوها فانما هو بحسب تلك الظواهر والاصول والترجيحات المعمولة في مقام المعارضة ولا يكشف ذلك عن ان الحكم عندهم مجرد المظنة الا ترى ان الكليني ره قد صرح في اول الكافي بان الشرط من الله فيما استعبد به خلقه ان يؤدوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة وان الصدوق قد نص في العلل عند ذكر حديث موسى مع الخضر على نبينا وآله وعليهما السلام على انه اذا لم يصلح للاختيار مع فضله ومحله فكيف يصلح الامة لاختيار الامام وكيف يصلحون لاستنباط الاحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة والسيد قدس الله روحه صرح بان الاجتهاد عندنا باطل وان الامامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الراي ولا القياس ولا الاجتهاد ونص في غير موضع الانتصار وساير كتبه على ان ما يفيد الظن دون العلم لا يجوز العمل به عندنا وقال الشيخ في العدة واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين

دليل واما الظن فعندنا انه ليس باصل في الشريعة ونص ابن ادريس ايضا ببطلان الاجتهاد ونحوه وقال الطبرسي في المجمع لا يجوز العمل بالظن عند الامامية الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش الجنايات وقال المحقق في المعتبر ان ائمتنا يصوبون راي الامامية في الاخذ عنهم ويعيبون على غيرهم ممن افتى باجتهاده وقال برايه ويمنعون من ياخذ عنه ويستخفون رايه وينسبونه الى الضلال ويعلم ذلك علما ضروريا صادرا عن النقل المتواتر وقد صنف جماعة من قدمائنا كتبا في رد الاجتهاد وعدم جواز الاخذ به وهو من تتبع كتب الرجال ولم يزل هذه الطريقة مستمرة معروفة في هذه الطائفة لا يعرفون لها تغييرا ولا تبديلا الى قريب من هذا العصر بل الطريق في الاستنباط عندهم واحد لم يتغير بعد العهد وطول المدة ولولا الشبهة التي حصلت للعامل بمطلق الظن لكان في خطر عظيم والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم قال طاب ثراه هذا وربما يوجد في كلام بعضهم ممن لا تحصيل له مخالفة القولين والتاملين في الوجهين بدعوى عدم حجية الظن مطلقا في استنباط الاحكام وعدم انسداد سبيل العلم بالتكليف ما دام التكليف باقيا وان الاخبار المعروفة الواردة عن اهل العصمة سلام الله عليهم مما تداولته الشيعة قطعية الصدور والدلالة وانها كافية في بيان ما يرد علينا من الفروع المتجددة مفيدة للقطع بحكم الواقعة وهو من الاوهام الفاسدة التي لا يخفى وهنها على من له ادنى مسكة ولا علينا في المقام الاشارة الى بيان وهنها وابداء وجوه فسادها اذ ليس ذلك من الامور المهمة ولا مما يحتاج الى اعمال نظر وروية ولعلنا نشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد ان شاء الله وانما المعقود عليه البحث في المقام هو الكلام في تمييز الحق من القولين الاولين وبيان ادلة الجانبين قوله ما اشار اليه دام ظله هو الذي ذهب اليه شرذمة من متاخري الاخباريين وامر بعضهم في الاحتجاج عليه بوجوه كثيرة من النقل والعقل وهو في الحقيقة معارضة للوجدان ومناقشة في الامر المحسوس بشبهة اليها ومن اراد الاطلاع على خلاصة احتجاجاتهم في ذلك والجواب عنها فليرجع الى ما اشار اليه قدس سره في مبحث الاجتهاد من هذا الكتاب فانه كاف في هذا الباب والله الموفق للصواب قال طاب ثراه ثم انه يقوم في كل من القولين وجهان فيحتمل ان يراد من حجية الظن مطلقا كون الحجة بعد انسداد سبيل العلم بالواقع فيكون حجية الادلة عند القائل به منوطة بالظن بالواقع بل لا تكون الحجة عنده اذن الا نفس الظن فمع عدم حصول الظن من الدليل لمانع يمنع منه لا ينهض حجة وان لم يكن المانع المفروض حجة اذ منعه من حصول الظن انما يتبع الوجدان دون الحجية وقضيته عدم الحجية عدم الاتكال على الظن المانع ولا يبطله بالمنع من حصول الظن منه ويحتمل ان يراد به حجية ما يفيد الظن في نفسه سواء حصل به الظن بالحكم فعلا لانتفاء ما يمنع من حصوله او لم يحصل لحصول مانع منه والاول هو الذي يقتضيه بعض كلماتهم وتعطيه ادلتهم واما الثاني فلا يفي به ما قرروه من الادلة كما ستعرف فتم ويمكن ان يقول بحجية الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع او بالطريق الموصل في حكم الشارع فلو قام دليل ظني على حجية امر خاص كظاهر الكتاب قام حجة ولو لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع منه وكان الظاهر بناء على القول المذكور هو ذلك فانه اذا قام الظن مقام العلم قضى بحجية الظن المتعلق بالطريق ايضا فانه ايضا من جملة الاحكام الشرعية الا ان يقال ان المقصود حجية الظن في مسائل الفروع بعد انسداد سبيل العلم بها دون ما يتعلق بالاصول وبيان الطريق الى استنباط الاحكام من مسائل الاصول فلا يندرج تحت الاصل المذكور وفيه تامل ويحتمل ايضا على القول الثاني ان يقول بحجية الظنون الخاصة ليكون الحجة نفس الظن الحاصل من الادلة فيناط حجية الادلة عنده بالوصف المذكور الا انه لا يوافقه بعض كلماتهم وان يقول بحجية طرق خاصة وظنيات مخصوصة من شانها افادة الظن بالواقع ولم تفده وهذا هو التحقيق في المقام اذ ليست حجية الادلة الشرعية منوطة بحصول الظن منها بالواقع وانما هي طرق مقررة لافادة الواقع على نحو الطرق المقررة للموضوعات في اجراء الاحكام المقررة لها والنسبة بين القولين على الوجهين الاولين عموم مطلقا كما هو الحال في الوجه الثاني منهما في وجه وكذا الحال في الاحتمال الثالث من الاول مع الثاني من الثاني وكذا الوجه الاحد الاخرين من الاول والاول من الثاني وفي عكسه يكون بينهما عموم من وجه او قولا وجه كون النسبة بين القولين على الوجه الثاني منهما عموما مطلقا ان الاول يقول بحجية كل ما يفيد الظن في نفسه وان لم يحصل فعلا لمانع والثاني يخص الحكم بطرق خاصة من شانها افادة الظن كذلك وبناء الاول لا يقول بحجية الثاني عند معارضته بالاقوى من الظنون المطلقة او المساوي بخلاف الثاني لسقوط الظنون المطلقة عنده عن الاعتبار فلا يصلح لمعارضة الحجة فيكون النسبة بينهما عموما من وجه وقد يجاب بان الاول لا ينكر حجية الثاني عند المعارضة المذكورة من حيث انه انما يقول بتقديم الاقوى من الحجتين للفرق بين عدم حجية الطريق من اصله وتقديم الحجة الاقوى عليه بعد تسليم اصل حجيته فالقول الاول يستلزم القول بحجية الثاني في حد ذاته بخلاف العكس وكان ذلك هو الوجه الذي اشار اليه المحقق المصنف طاب ثراه واما الاحتمالان الاخران من الاول مع احد وجهي الثاني فقد يكون النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه نظرا الى امكان الاختلاف في الموضوع اذ قد يقول الثاني بحجية بعض الطرق التعبدية لاعتقاده حجيتها ولا يقول الاول به لعدم الظن بذلك وعدم اندراجه فيما يفيد الظن في نفسه الا ان يكون الثاني قائلا باختصاص الحجية بما من شانه افادة الظن لكنه غير لازم لان العامل بالظنون المخصوصة لا ينكر وجود الطرق التعبدية فلا تغفل ولو كان الملحوظ في النسبة نفس العنوان دون المصداق فلا شك في كون النسبة بين القولين على جميع التقادير عموما مطلقا اذ الثاني يقول بحجية ما يقطع به من الظنون المخصوصة والظنيات المعينة التي قام الدليل على حجيتها بالخصوص وهذا العنوان مما لا يمكن التامل في اعتباره على الاول ايضا انما يقول معه بحجية سائر الظنون والظنيات مما لا دليل على اعتبارها بالخصوص فيرجع الخلاف منها بعد الاتفاق على الاول الى الاثبات والنفي غاية الامر ان هناك خلافا اخر في بعض الظنون والظنيات والطرق المخصوصة في قيام القاطع على حجيتها وعدمه وهو كلام في المصداق وان كانت المسئلة مبنية عليه او على حصول الاكتفاء بها في اثبات الاحكام الشرعية وعدمه فتامل قال طاب ثراه هذا وقد يستشكل في القول الاول بانه اذا كانت قضية حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم لزم القول به على الاطلاق فلا وجه لتخصيص بعض الظنون واخراج القياس المذكور لقيام الدليل عليه لما تقرر من عدم ورود التخصيص على القواعد العقلية وانما يرد على العمومات اللفظية والقواعد الشرعية ونحوها فكما انه لا تخصيص في الحكم بحجية العلم فكذا ينبغي ان يكون الحال في الظن القائم مقامه بعد انسداد سبيله وانت خبير بان الاشكال المذكور مشترك الورود بين القولين فان القائل بحجية الظنون الخاصة يقول باصالة عدم حجية الظن وانه لا يقوم شيء من الظنون حجة في حكم العقل الا ما قام الدليل على حجيته ففي ذلك ايضا التزام للتخصيص في القاعدة العقلية وقد عرفت الجواب عنه فيما مر وانه ليس ذلك من التخصيص في شيء وانما هو

اختصاص في حكم العقل فان مفاد حكم العقل هو عدم حجية كل ظن لم يقم دليل على حجيته فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظن الخالي عن الدليل لا مطلقا وكذا الحال في القول الثاني فان المحكوم عليه بالحجية هو الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته والظن الذي قام الدليل على عدم حجيته خارج عن الموضوع لا انه يخرج منه بعد حكم العقل بحجية الظن مطلقا فاتى يكون تخصيصا في حكم العقل نعم هو تخصيص بالنسبة الى التعبير حيث يعبر بلفظ عام ثم يخرج عنه ذلك كما هو الحال في التخصيصات الواردة على العمومات النقلية اذ ليس ذلك الا بحسب ظاهر التعبير دون الواقع اذ لا امكان من التخصيص لذلك فانه تخصيص بحسب الواقع ولا يجري في حكم العقل ولا شيء من التخصيصات الواردة في الشرع فظهر بما ذكرنا ان ما ذكر من امتناع التخصيص في الاحكام العقلية انما اريد به التخصيص الواقعي وهو ايضا مستحيل في العمومات الشرعية والتخصيص في التعبير جائز في الصورتين اذ لا مانع من ابداء الحكم على الوجه العموم ثم ارادة التخصيص عليه حتى يكون الباقي هو المحكوم عليه بحكم العقل كما في المقام فظهر بذلك انه لا فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي غير انه لما كان المدار في الحكم الشرعي على ظواهر الالفاظ كان علينا الاخذ بالظاهر حتى يتبين المخصص بخلاف حكم العقل فانه ان قضى بالعموم لم يرد عليه التخصيص وان لم يقض فلا تخصيص وانما يلاحظ التخصيص بحسب تعبيرنا عن حكم العقل فهذا هو الفرق بينهما حيث حكموا بعدم جواز التخصيص في حكم العقل دون غيره اقول هذه مناقشة معروفة في المقام استصعبها بعض الاعلام واجاب عنها المحقق المصنف طاب ثراه تارة بالنقض بحكم العقل عند انفتاح باب العلم بحرمة العمل بالظن فاذا جاز قيام الدليل من الشارع على اعتبار بعض الظنون كما هو المسلم عند الفريقين كذا يجوز قيام الدليل عند حكم العقل بوجوب العمل بالظن عند الانسداد على تحريم العمل ببعض الظنون فما يجاب به عن الاول يجاب به عن الثاني ايضا وتارة بالحل وهو ان حكم العقل انما يحكم عند الانسداد بقيام البراءة الظنية مقام العلمية فاذا حصل بواسطة منع الشارع عن بعض الظنون القطع بعدم البراءة خرج بذلك عن موضوع حكم العقل اذ لا يبقى هناك براءة ظنية حتى يحكم العقل بقيامها مقام العلمية وكذا الحكم بالظن على القول الاخر انما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع التمكن منه فاذا فرض الدليل على الاكتفاء ببعض الظنون صار الامتثال به علميا فلا يشمله حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دونه فالحال في كل من المقامين على عكس الاخر وتارة بانه ان اريد التخصيص بحسب ظاهر التعبير جاز ذلك في كل من الادلة العقلية والنقلية وان اريد ذلك بحسب الواقع ونفس الامر لم يجز في المقامين فان العمومات اللفظية والقواعد الشرعية ايضا يمتنع شمولها بحسب الحقيقة للافراد الخارجة بالدليل لامتناع ارادة شمول الحكم الاول لها حقيقة للزوم التناقض بين المرادين وهو محال بالنسبة الى ما نحن فيه من الامور المقطوع بها وغاية ما يتصور ذلك في التخصيص البداء ولا سبيل اليه حقيقة في الاحكام الشرعية فليس التخصيص هناك الا بحسب ظاهر التعبير فكذا الحال في الدليل العقلي وانما الفرق بين المقامين ان المدار في الالفاظ على ظواهرها وهي الحجة حتى يرد المخصص بخلاف الحكم العقلي فانه لا يحكم الا بعد الاحاطة بجميع جهات المسئلة فلا معنى للتخصيص فيه وهذه الجهة لا توجب التفرقة بين المقامين فيما نحن فيه لان التخصيص الوارد في المقامين كاشف عن عدم ارادة ذلك الفرد المخصوص من الحكم العام في كل منهما واورد بان دليل الانسداد انما يقضي بحجية الظن في الجملة وانما تصير كلية بملاحظة انتفاء المرجح بين الظنون واي مرجح اقوى من قيام الدليل القاطع على تحريم العمل ببعض الظنون فانما يدل ذلك على حجية الظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل انما يرد الاشكال في غير ذلك من بعض ادلة القوم وفيه دلالة على بناءه وتوقفه على صحة مقدمات دليل الانسداد فان تنفع الاشكال بحذافيره واعترض بعض مشايخنا المعاصرين على المقدمة بما حاصله ان العقل انما قضى بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي حال الانفتاح والظني حال الانسداد فكيف جاز التخصيص فيه وليس الغرض الاشكال في حصول البراءة حال الانسداد بالعمل ببعض الظنون عند ثبوت الامر به وعدمها حال الانسداد عند ثبوت النهي عنه انما الاشكال في جواز الامر والنهي المفروضين عند تقبيح العقل لهما نظرا الى منافاتهما لما هو الغرض في جعل الواقع اذ ليس حال الظن عند انسداد سبيل العلم الا ما هو الحال في العلم عند انفتاح سبيله فاذا امتنع من العمل بالعلم في بعض المقامات امتنع مثله في الظن ومن المعلوم ان دليل الانسداد انما يقضي بحكم العقل بقيام الظن مقام العلم وقبح الاكتفاء بما دونه عند انسداد العلم ومع فيتحصل الوجه في صحة الامر والنهي المفروضين في احد وجهين احدهما ان يكون الظن المفروض حال الانفتاح في علم الشارع غالب المطابقة للواقع كموافقة علم المكلف له واتفاق المخالفة في الظن المفروض على حسب اتفاق المخالفة في علم المكلف فلا يكون الحال فيه ادون من العلم باصابة الواقع ويكون ذلك هو الوجه في حكم الشارع بحجيته وعدم لزوم تحصيل القطع معه ويكون الحال في الظن الممنوع حال الانسداد بعكس ما ذكر بان يكون في علم الشارع غالب المخالفة للواقع ويكون غيره من الطرق اقرب الى الواقع منه ولعل هو المستفاد من اكثر النواهي الواردة في المنع من القياس وشبهه كما ورد ان دين الله لا يصاب بالعقول وان السنة اذا قيست محق الدين ونحو ذلك وثانيهما ان يشتمل الظن المفروض عند الانفتاح على مصلحة يتدارك بها مفسدة المخالفة للواقع والظن الممنوع حال الانسداد على مفسدة تغلب على مصلحة ادراك الواقع عند العمل به وهذه المصلحة والمفسدة وان امكن حصولهما في كل ظن بعرض الا ان العقل لا يجوز الاكتفاء بمجرد الاحتمال في العدول عن العلم حال الانفتاح والظن حال الانسداد فحكم العقل في المقامين ظاهري مبني على احد ثبوت احد الامرين المذكورين اما بعد قيام الدليل فلا محيص عن العمل به وانت خبير بان اشتراك الواقع والطريق المفروض في المصلحة الواقعية الباعثة على تشريع الحكم بان يقع التعبير به في الواقع في الجعل الاول وانما يقتضي الحكم بالتخيير في اول الامر فيرجع الى القول بالتصويب وهو باطل وانما المصالح والمفاسد الباعثة على تشريع الاحكام ثابتة في نفس الافعال مع قطع النظر عن علم المكلف وجهله وليست بعلل تامة يمتنع تخلفها والبناء المذكور انما يستقيم لو كانت كذلك كما في الاوامر الارشادية الحسنة فانها التي يمكن القول بان الاكتفاء فيها بما دون العلم مع امكانه او بما دون الظن مع تعذره نقض للغرض المقصود منها الا على احد الوجهين المذكورين وقد تقدم في المقدمة الرابعة ان الاحكام الشرعية ليست من هذا الباب وانما المصالح والمفاسد الملحوظة فيها مقتضيات وحكم باعثة على ترجيح جملة من الافعال بالامر واخرى بالنهي في الواقع ونفس الامر وهي الاحكام الواقعية الثابتة مع علم المكلف وجهله ثم ان هناك مصالح ومفاسد اخرى في الطرق التي يتوصل المكلف بها الى معرفتها من حيث هي طرق اليها تبعث على الامر ببعضها والنهي عن الاخر وليست منحصرة في غلبة الاصابة وعدمها في علم الشارع ومنها ملاحظة التسهيل للامر على المكلف في جعل الطرق التي لا تفيد العلم مع امكانه اكتفاء في ادراك مصلحة الواقع على البعض لمصلحة فيه ويكون الغرض في

عنوه امتحان المكلف واختباره في اقدامه على الطاعة وعدمها وكذا الوجه في المنع عن بعض الظنون مع الانسداد لا ينحصر في غلبة المخالفة للواقع لامكان ملاحظة حكمة الابتلاء والاختبار في الطرق ايضا ولارادة اختلال النظام ايضا وغير ذلك فانما الواجب على المكلف في حكم العقل تحصيل البراءة اليقينية باصابة الواقع او الطريق من غير ترتب بينهما مع امكانها والظنية مع تعذرها ولا شك ان الظن الممنوع عنه يقينا او ظنا او احتمالا مساويا لا يوجب الظن بالبراءة فلا يندرج في موضوع حكم العقل من الاكتفاء بالبراءة الظنية كما سيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله فيندفع الاشكال بحذافيره على حسب ما قرره المحقق المصنف طاب ثراه والحاصل ان الرجوع الى مطلق الظن يتصور على وجوه الاول ان يكون المرجع حال انسداد باب العلم هو الظن بالطريق دون الواقع والدليل في حكم العقل بتعين تحصيل القطع بالبراءة ... الذمة تحصيل الظن بالبراءة كما حققه المصنف ره فلا اشكال اصلا كما عرفت الثاني ان المرجع هو الظن بالواقع على سبيل القضية المهملة وانما يصار الى التعميم نظرا الى امتناع الترجيح من غير مرجح وعلى هذا ايضا فلا اشكال اصلا للقطع بالمرجح في مثل القياس وشبهه لما ثبت ان المرجع في زمان الانسداد هو الظن الحاصل بالواقع في كل مسئلة بتعذر العلم بحكمها نظرا الى قبح الاكتفاء بما دونه مع امكانه على نحو الاكتفاء بالظن مع امكان العلم ومن المعلوم ان الحاصل في كل مسئلة ظنية مع بعد ملاحظة جميع الامارات الممكنة ليس الا ظن واحد يقابله الوهم فان استقل العقل بقبح العدول عن الظن الى الوهم فلا وجه لاخراج القياس وشبهه والاولوية للجزم بحجية الظن والاشكال المذكور انما يرد على هذا القول ولا مخلص عنه الا بالتزام احد الوجهين المذكورين وفيهما من التكلف ما لا يخفى وفيه شهادة على فساد اصل القول فضلا عما هو معلوم بالضرورة من حجية الطرق الغير العلمية بل والظنية في حالتي الانفتاح والانسداد لكل من الاحكام والموضوعات في الجملة ولا مجال للخصم في انكاره انما يقول بعدم حصول الاكتفاء به ولو تم ما ذكره من قبح الاكتفاء بغير العلم بالواقع مع امكانه والظن مع عدمه لكان مناقضا للمقتضى ضرورة المذكورة الا ان يلتزم باحد الوجهين السابقين وهو كما ترى وبالجملة فكلما يجاب به عن الاشكال في حجية الطرق المذكورة فهو جوابنا في المنع من القياس وشبهه الثالث ان المرجع هو الظن باحد الامرين من الواقع او الطريق وهذا لا يلائم القطع بقبح الاكتفاء بما دون الواقع ولزوم تحري الاقرب اليه والاشكال المذكور متفرع عليه فتامل وتحصل ان القول بالظن المطلق يتصور على وجوه يأتي على بعضها الاشكال ويضعف على بعضها ولا يأتي على بعضها اصلا منها ان يلتزم بحجية الظن بالحكم الواقعي ويدعى استقلال العقل عنده بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال الظني وح يقوى الاشكال المتقدم لان حكم العقل بذلك ان كان تاما لم ينتقض ببعض الموارد فلا بد ان يكون الحكم تابعا لحكمة بعدم ظهور غلبة المخالفة في بعض الظنون وعدم ظهور الاشتمال على المفسدة الغالبة على ادراك الواقع فيه ففي الشارع عن بعضها يمكن ان يكون مبتنيا على احد الوجهين كما مر الثالث ان يقال بكون العقل دليلا وكاشفا عن نصب الشارع في زمان الانسداد للظن طريقا الى الى الواقع في الجملة على سبيل القضية المهملة ويكون التعميم مبنيا على بطلان الترجيح من غير مرجح وح فلا اشكال واي مرجح اقوى من منع الشارع عن بعضها بالدليل القاطع الرابع ان يقال بحجية مطلق الظن بالطريق على طريقة صاحب الفصول ره ويتصور ذلك على احد الوجهين المذكورين بالنسبة الى الطريق ولا الاشكال والجواب الجواب الخامس ان يقال بحجية الظن بالطريق على طريقة المصنف طاب ثراه وعليه لا يتصور فيه اشكال بوجه من الوجوه لامتناع حصول الظن بالطريق بهذا المعنى من الطرق الممنوعة بل ومن الطرق الموهومة والمشكوكة ايضا بل ومن الطريق المقطوع به ايضا كما يأتي بيانه انشاء الله تعالى فلا تغفل قال قدس سره و يستفاد من كلام بعض الافاضل في الجواب عن الايراد المذكور وجوه اخر موهونة احدها انا لا نلتزم بالتخصيص بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجية جميع الظنون وما دل على عدم حجية القياس ونحوه فانما هو قبل انسداد باب العلم واما بعده فلا فرق بين الظن الحاصل منه ومن غيره وان جرى ما فيه ان المنع من العمل بالقياس في عصرنا وما شابهه من الاجماعيات عند الشيعة بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه فالتزام العمل به ح مما لا يقول به احد والظاهر ان المجيب لا يعمل به ايضا ثانيها المنع من حصول الظن من القياس ونحوه وذلك علمنا بمنع الشارع من الاخذ به وهو كما ترى اذ حصول الظن من القياس ونحوه من الامور الوجدانية التي لا مجال لانكارها ثالثها ان مورد القياس ونحوه لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة اليه مطلقا فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس فيعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم اي شيء هو ففي تعيينه نرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداه وملخص هذا الجواب خروج مورد القياس ونحوه عن محل الكلام فانا نبحث فيما انسد فيه باب العلم والمفروض عدم انسداد باب العلم بالنسبة اليه فلا تخصيص ويمكن ان يرجع ذلك ايضا الى عدم افادته الظن نظرا الى قيام الدليل القاطع على عدم حجيته فكيف يفيد الظن بمقتضاه مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه وفيه ان الذي لم ينسد فيه باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا عدم موافقة مؤداه للواقع فلا اخذ به لاخذه العمل لا الاخذ بخلاف الواقع فمن بعد العلم يكون حكمنا غير مؤدى القياس لما مر الحاصل من الضرورة على حرمة العمل به ان اراد بحصول العلم من حرمة العمل بالقياس ان حكم الله بالنسبة الينا عدم الاعتماد على القياس والاتكال عليه في استنباط الحكم فلا يجوز لنا الاخذ بمؤداه من حيث انه مؤداه وان جاز الاخذ به من حيث كونه مؤدى لدليل اخر فهو كما ترى انه لا ربط له بالجواب عن الايراد المذكور فان ذلك عين مفاد عدم حجية القياس وحاصل الايراد انه اذا قضى العقل بعد انسداد سبيل العلم بالواقع بقيام الظن مقامه لم يتجه عدم الاعتماد على الظن الحاصل من القياس ونحوه ولا وجه لقيام الدليل على عدم الاعتداد به بعد قطع العقل بما ذكر وهو على ما انه لا ربط له بما ذكر من الجواب عنه وان اراد ان نعلم بحرمة العمل بالقياس حاصل العلم بكون الحكم في الواقع غير ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد واعتبار كون الحكم مستفادا من القياس لا يقضي بتعدد الحكم حتى يقال ان الحكم الواقعي من حيث كونه مستفادا من القياس غيره من حيث كونه مستفادا من دليل شرعي حتى يعلم انتفاء الاول بعد العلم بحرمة العمل بالقياس وهو ظاهر اقول الوجوه المذكورة للفاضل المحقق في القوانين وقد يوجه الاول بان ما دل على حرمة العمل بالقياس ان كان هو الاخبار المتواترة معنى في الحرمة فلا ريب ان اكثرها انما ورد في مقام الطعن على فقهاء الجمهور التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الاصغر الذي عنده علم الثقل الاكبر ورجعوا الى ارائهم فقاسوا واستحسنوا وضلوا واضلوا وبعضها انما دل على المنع منه من حيث استلزامه لابطال الدين والسنة وبعضها انما ورد في وجوب التوقف والرد الى ائمة الهدى وامثال هذه المضامين انما تدل على المنع مع امكان التثبت بالرجوع الى الطرق الشرعية المعتبرة او الرجوع الى الامام ع لا مطلقا ولا اقل من الاحتمال المتقدم والموهوم وان كان هو الاجماع او الضرورة فشموله لجميع الازمنة والاحوال ممنوع اذ لا نرى انه لو انسد باب الطرق الطرق الشرعية بالنسبة الى المكلفين في بعض الازمنة او مكلف خاص باعتبار البعد عن بلاد الاسلام والابتلاء بحبس الاعداء ثم دار الامر بين العمل بالظن انه الحكم

الشرعي

الشرعي المتداول بين المتشرعة او بما يقابله من الاحتمال الموهوم كيف يمكن دعوى الضرورة على تحريم الاخذ بالاول ووجوب الاخذ بالثاني والمفروض في زمان الانسداد عند القائلين بالظن المطلق لو سلم فهو من هذا القبيل ولا خصوصية عندهم في الظنون المطلقة نفسها باعتبارها من حيث الخصوص ودعوى الضرورة في ذلك ليست باوضح من دعوى المستدل ضرورة المذهب على حرمة العمل باخبار الاحاد والثاني بان من تتبع الاحكام الشرعية وتامل في طريقة الشارع وجد بناء الشارع الاقدس على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المجتمعات ولذا ورد ان دين الله لا يصاب بالعقول وان السنة اذا قيست محق الدين وانه ليس شيء ابعد عن عقول الرجال من دين الله وغير ذلك من الاخبار الكاشفة عن غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس وشبهه وكفاك احتجاج مولانا الصادق ع على ابي حنيفة و احزابه من العامة لعنهم الله او ورد في الشرع من امثال ما ذكره وانكاره منهم على ابان بن تغلب في دية اصابع المرأة استبعادا لما في العقل مع ملاحظة امثال ما ذكر كيف يحصل الظن الغالب من القياس وشبهه الثالث ان الغرض من الانسداد تعذر تحصيل القطع بمدلول الطرق الشرعية التي تعلق التكليف بسلوكها في تحصيل الاحكام الشرعية في مثل هذه الازمنة وهي الاحكام الظاهرية التي يجب العمل بها بالفعل دون الاحكام الواقعية فانها امور شانية مشروطة بامر غير حاصل في هذه الازمنة والمفروض ان مدلول الطرق الممنوعة والمجوزة يقينا خارجة عن مورد الانسداد وغير داخلة بالقدر اللازم من امتثال الاحكام فمورد دليل القوم هو ما عدا ذلك من موارد الطرق المشتبهة فلا يشمل ما عدا الظن المتعلق بها ولا يذهب عليك وهن مرام الوجوه المذكورة اما الاول فمخالف للاجماع المنعقد على تحريم العمل بالقياس وشبهه من لدن زمان الائمة عليهم السلام الى زماننا هذا المعلوم بالرجوع الى كلمات الفقهاء في الكتب الاستدلالية فان من امعن النظر فيها لا يجد احدا منهم يستند في فتواه الى مثل ذلك بل يراهم مجمعين على تحريم الاستناد اليه والتعويل في امور الدين عليه مطمئنين بذلك على نحو قطعهم في سائر الامور الضرورية ومفروض انسداد باب الطرق المتعبة بالكلية خروج عن مفروض المسئلة لان الكلام في هذه الحالة التي عليها اغلب المكلفين وبالجملة فالعلم بذلك لا يقصر عن العلم بغيره من ضروريات المذهب واما الثاني فمعارضة للوجدان لانا نرى ان القياس وشبهه قد يفضي الى القطع وهو الذي يحكم بحجيته كما في تنقيح المناط والاولوية القطعية ونحو ذلك لولا انسداد باب العلم في كثير من موارد النصوص ومن صار الى ذلك كان فقيها من العجائب وقد اكثر اصحابنا من الاستناد الى مثل ذلك فيما لا يحصى من المقامات واذا جاز افضاؤه الى اليقين جاز افضاؤه الى الظن بطريق اولى وغاية ما يفيده البيان المذكور عدم استلزامه لحصول الظن الحاصل منه من حيث يحصل بالنسبة الى سائر الامارات وهو امر غير ما اشير اليه من تخلف جملة من موارد القياس وشبهه عن اصابة الواقع لا ينافي حصول الظن منه في الجملة لان مثل التخلف المذكور متحقق في اخبار الاحاد والظواهر اللفظية بحكم الوجدان وحصول المعارضة الكاشفة عن خطأ احد المتعارضين وقد ورد التنبيه على ذلك ايضا في اخبار كثيرة وذلك مما لا يمنع من حصول الظن بها فكذا في المقام وبناء الشرع على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المجتمعات لا ينافي حصول الظن بالمناط في بعض المقامات كحصول القطع في بعضها وخفاء الحكم الملحوظة في اكثر الاحكام لا ينافي ظهورها في بعض المقامات وهو ظاهر واما الثالث فهو رجوع عن القول بالظن المطلق ورجوع الى القول بحجية الظن بالطريق وهو قول اخر يقابل القول بالظن المطلق ياتي تفصيل الكلام فيه انشاء الله تعالى والاشكال المذكور انما اورد على القول الاول دون الثاني فغاية ما يفيده التوجيه المذكور عدم وروده على القول الثاني وهو على طريقة المصنف ره امر ظاهر لا مجال لتوهم الاشكال فيه ولا يعقل الايراد عليه بذلك فلا يرتبط بالجواب عن الاول وان توجه الايراد على طريقة صاحب الفصول كما ياتي انشاء الله تعالى وقد غرب المجيب مع غاية اصراره على الاول فلا تغفل قال طاب ثراه ثم انه قد يورد على المذكور ايضا بانه اذا دل الدليل على حجية الظن من حيث هو وقيامه مقام العلم فلا وجه لورود التخصيص عليه اذ المفروض كون المناط في الحجية بعد انسداد سبيل العلم هو الرجحان الحاصل فيه فلا وجه لاخراج بعض الظنون عنه والحكم بعدم حجيته مع حصول المناط المذكور في الجميع وقد تخلص الفاضل المذكور بالوجوه المتقدمة وقد عرفت ضعفها واجاب بعضهم بانه مستثنى من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن وقال ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المنصوبة للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه بعنوان مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه الا القياس وبعد استثناء القياس فانما باقي الادلة المفيدة للظن فح يعتبر الظن النفس الامري وبلحاظ القوة والضعف وانت خبير بما فيه فان ما ذكره من الادلة انما يفيد حجية نفس الظن دون الامور التي من شانها افادة الظن وان لم يحصل منها ظن ولو سلم افادة تلك الادلة حجية تلك الامور فلا ريب في ان حجيتها دائرة مدار الظن فلا تكون حجة الا مع المناط المذكور ومع وجود ذلك حصلت الحجية ولا ترتبط الحجية على مقتضى تلك الادلة بشيء من خصوصيات تلك الموارد فلا وجه للتخلف وح فاي فرق بين ايراد التخصيص على الظن او الشيء المفيد له نعم ان دل الدليل على حجية ما من شانه افادة الظن وان لم يحصل منه الظن كما قد يستفاد من ملاحظة طرق الاستدلال بجملة الطرق الا انه لا يساعد الادلة التي قرر بها الحجية مطلق الظن ثم لا يذهب عليك انه لا حاجة في دفع الايراد المذكور الى شيء من الوجوه المذكورة بل هو بين الاندفاع بسبيل ما سنقرره انشاء الله تعالى في تقرير دليلهم فان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وانما نثبت كليته بملاحظة انتفاء المرجح بين الظنون وقيام الدليل القاطع على عدم جواز الرجوع الى بعض الظنون يكون مرجحا في المقام ومعه لا اقتضاء في الدليل المذكور لحجيته فانه انما يقضي بحجية الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته حسب ما اشرنا اليه نعم يرد ذلك على غير الدليل المذكور من بعض ادلتهم وفيه دلالة على فساد تلك الدليل حسب ما يأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى اقول حاصل الايراد المذكور ان مناط الحجية في حكم العقل على ما زعموه هو الظن من حيث هو ظن وهي جهة تعليلية تمنع من جهة التخلف عن مقتضاها في موارده وذلك ان حكم العقل بالشيء يتوقف على الاحاطة بجميع جهاته وليس من الظن الذي لا يأبى عن قيام الدليل على خلافه على ما هو الحال في الادلة اللفظية واذا جاز قيام الدليل القاطع على المنع من بعض الظنون تطرق الاحتمال الى سائر الظنون ايضا ومع قيام الاحتمال في الدليل العقلي بطل الاستدلال وانت خبير بان هذا الايراد راجع الى الايراد السابق والجواب الجواب لان الفاضل المذكور ههنا جوابا اخر يجري في الاول ايضا ومحصله المنع من اناطة الحكم العقلي بالظن بما هو ظن بل بما من شانه افادة الظن وان لم يحصل لمانع والفرق بين الوجهين ان الحاصل في كل واحدة من المسائل بعد ملاحظة مجموع الامارات المتعلقة بها الا ظن واحد

يعتبر

مقابله ثم لو كان المناط هو الظن امتنع ترجيح او عمل من اى طريق حصل لان حجية الظن الواحد لا تقبل الاهمال ولا التخصيص فاما الامارات المفيدة للظن فيمكن
تعددها في مسئلة واحدة ويكون الحجة اذن امارة ما على سبيل القضية المهملة ويتوقف التعميم على نفي الترجيح بينها فرجع المنع عن القياس وشبهه الى ترجيح سائر
الامارات عليه فلا ينافي حكم العقل هذا غاية توجيه الكلام وهو بعد لا يسمن ولا يغني من جوع اما اولا فلان الدليل المذكور ان تم فانما يقضي بحجية الظن الفعلي او ما يفيده
من حيث كونه مفيدا له لا ما له شانية افادة الظن لعدم الفرق في نظر العقل بين الشاني الذي لا يفيده فعلا وبين الشك اذ ليس لذات الامارة مدخلية في ذلك
فكان الواجب حال الانفتاح العمل بما يفيد العلم الفعلي دون ما له شانية افادة العلم كذا الواجب في زمان الانسداد العمل بما يفيد الظن الفعلي واما ثانيا فلان الدليل العقلي اذا
قضى بحجية ما له شانية افادة الظن كان هذا الوصف هو المناط والعلة في الحكم العقلي من جهة واحدة فيلزم ان لا يختلف حكمها باختلاف مواردها فعاد الاشكال
على حاله واما ثالثا فلان الظن الفعلي وان تعدد في كل مسئلة الا ان الظنون بالنسبة الى جميع المسائل متكثرة والحكم بحجيتها قابل للتخصيص والاهمال فيعمل ببعضها
ويرجع في الباقي الى مقتضى الاصول فتعدد الامارات في مسئلة واحدة لا يجدي شيئا وانما يبتني الامر على ان القضية في اول الامر كلية او مهملة وانما يستقيم المنع
من القياس على الثاني دون الاول سواء كانت الحجية منوطة بالظن الفعلي او الشاني والحق ان التعميم مبني على عدم ظهور الترجيح بين الظنون فيمتنع تقديم بعضها
على بعض في العمل ببعض دون بعض والحكم بذلك وان كان عقليا الا انه مبني على عدم جواز الترجيح مع عدم العلم بالمرجح ومع حصول الترجيح بوجه من الوجوه الحكم
العقل بحجية غير الارجح فاحتمال المرجح في المقام لا يصلح مانعا للحكم العقلي لحصوله في كل واحد من الظنون فلا يعقل الترجيح به نعم ان اختص بعض الظنون باحتمال
المرجح دون غيره امكن الترجيح بذلك على حسب ما سياتي بيان الطرق التي افادها المحقق المعاصر طاب ثراه وما ذكره من بناء المسئلة على قبح ترجيح المرجوح على الراجح فاسد
اذ لا يلزم من عدم ترجيح المرجوح من حيث هو مرجوح على الراجح العمل على الراجح لامكان الرجوع الى الاصول العملية وان وافق مقتضاها المرجوح اذ لم يعمل به من حيث
هو مرجوح بل من حيث هو مقتضى الاصل نعم قد يقرر الدليل على وجه يؤدي الى قبح الاكتفاء في التكاليف المعلومة بالاجمال بما دون الامتثال الظني كقبحه مع انفتاح
سبيل العلم بما دون الامتثال العلمي وهذا الحكم ايضا ظاهري مخصوص بما قبل ورود الشرع بتجويز بعض الطرق والمنع عن بعض اذ بعد ورود الشرع لا مجال
لحكم العقل في ذلك وبالجملة فالاشكال المذكور مبني على توهم كون الظن مناطا تعليقيا وتعبديا للحجية وعلة تامة في نفس الامر يمتنع انفكاكها عن المعلول ليكون
القضية كلية ثابتة بحسب الواقع غير مبنية على الظاهر فلا يمكن اخراج القياس وشبهه لكنه مما لا سبيل للعقل اليه لانه لا دلالة في شيء من الادلة عليه بل هو مقطوع
الفساد ومع ذلك فيرتفع الاشكال بحذافيره ولا يكاد ينقضي تعجبي من القائلين بالظن المطلق كيف اشتبه عليهم الامر حتى توهموا ثبوت الملازمة الواقعية بين مطلق
الظن والحجية في زمان الانسداد فجعلوا خروج القياس وشبهه محلا للاشكال المذكور واحتاجوا في التفصي عن ذلك الى وجوه من التكلف فان ذلك من غرايب
الاوهام ومن المخرج لتلك الاوهام نعم قد يتوهم ان اكثر ما دل على المنع من القياس والاستحسان ونحوهما يدل على المنع من العمل بمجرد الظن والاعتماد عليه من حيث هو
في الامور الدينية من باب تنقيح المناط بل الضرورة القائمة على ذلك مانعة عن مطلق الظن بما هو ظن فلا يجتمع ذلك مع القول بالظن المطلق وذلك امر
قريب الى الصواب لا ربط له بالكلام المذكور ثم لا طاب ثراه هذا ولنقدم اولا حجة حسب ما قررت في المقام ونذكر ما فيه من النقض والابرام ثم
نبين ما تيسر لنا من وجوه الاحتجاج على ذلك المرام فنقول قد احتجوا على ذلك بوجوه الاول الايات والاخبار المأثورة الدالة على المنع عن العمل بالظن او
المشتملة على ذم الاخذ بها الدالة على قبح ذلك خرج منها ما خرج بالدليل وبقي غيره تحت الاصل المذكور اما الايات فمنها قوله تع وما يتبع اكثرهم الا ظنا
ان الظن لا يغني من الحق شيئا ففي الفقرة الاولى منها دلالة على ذم الاخذ بالظن وفي الثانية بعدم ايصاله الى الواقع وعدم الاكتفاء به فيفيد المنع من
الاخذ به وقبح الاتكال عليه بل فيها اشارة الى ان ذلك من الامور الواضحة المقررة في العقول حيث ذكره سبحانه في مقام الاحتجاج على الكفار المنكرين للشريعة
ومنها قوله تع وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وفيها دلالة على ذم اتباع الظن وقبحه عند الشرع بل العقل ونحوه قوله تع ان يتبعون الا الظن و
ما تهوى الانفس ومنها قوله تع وما لهم به من علم الا اتباع الظن ومنها قوله تع في عداد ما حرم الله سبحانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فقد دل على المنع من
القول في الشريعة بغير العلم سواء كان افتاء او حكما او غيرهما ومنها قوله تع لنبيه ولا تقف ما ليس لك به علم وهو كما ترى يدل على المنع من الاخذ بغير العلم بناء
على وجوب التاسي ولاصالة الاشتراك في التكاليف لانحصار الخواص في امور مخصوصة لم يذكر ذلك في جملتها او لكون الخطاب لنبيه خطابا للامة حسب ما ذكر في
محله الى غير ذلك من الايات الدالة على ذلك واما الاخبار فهي مستفيضة في ذلك جدا بل ربما يدعى تواترها الاجمالي الدالة على وجوب تعلم الاحكام
تعبدا بتحصيل العلم بها وما دل من الروايات على عدم جواز الاخذ بغير العلم والافتاء بدون العلم وخصوص ما رواه المفضل قال سمعت ابا عبد الله ع يقول
من شك وظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وخبر تحف العقول عن النبي ص قال اذا علمت فامض واذا ظننت فلا تقض ورواية مسعدة
ابن صدقة عن الصادق ع عن ابائه قال قال رسول الله ص اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب وخبر سليم بن قيس عن مولينا امير المؤمنين ع قال من عمى نسي الذكر
واتبع الظن وبارز خالقه الى ان قال ومن نجى من ذلك فمن فضل اليقين الى غير ذلك من الاخبار مما يقف عليه المتتبع في الاثار وقد اورد على الايات المذكورة
بوجوه منها ان معظم تلك الايات واردة في اصول الدين والمنع من العمل بالظن فيها من الامور المسلمة عند المعظم ولا دلالة فيها على المنع من العمل بالظن في الفروع
كما هو المدعى ومنها ان ظاهرها الاصول والفروع فلا وجه للتخصيص وكون المقصود هنا خصوص الاصول غير ظاهر وورودها في شان الكفار الاخذين بظنونهم في
اصول الدين لا يقضي باختصاصها بالاصول بناء على ما تقرر عندنا من كونهم مكلفين بالفروع بل قد ورد في عدة منها ما يتعلق بخصوص الفروع مما يحكم به الكفار
من الاحكام الباطلة ومع تسليمه فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد والقول باختصاص القاعدة المذكورة بالعمومات اللغوية دون الاطلاقات ومنها المفرد
المحلى فان الدعوى المذكورة محل منع بالنسبة اليها لضعف دلالتها على العموم فينصرف الى المورد مبني على الاطلاق نعم ان كان المورد بحيث يصرف اللام
الى العهد صح ما ذكر والا فلا وجه لتنزيل الاطلاق بمجرد كون المورد خاصا فان القاعدة المذكورة في كلمات الاصوليين تعم العموم الوضعي وغيره ولذا
مثلوا له في المشهور بقوله ع خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء اذ بعد وقوع السؤال عن بئر بضاعة لم نجد هناك من ناقش في ذلك بما ذكر مضافا الى انه قد

من تلك

من تلك الايات قد وردت في مقام الاحتجاج الخ في عموم الحكم واستظهار كون اللام في الاية الاولى للعهد نظرا الى تقدم ذكر الظن والا على جعل التنكير مرادا
به الظن المتعلق بالاصول وقد تقرر عندهم كون النكرة المعادة معرفة عين الاول فتعين اللام فيها للعهد موهون جدا وسياق الاية كالتصريح في خلافه و
وروده في مقام الاحتجاج لا مدخل له في ارادة العموم كما يعرف ذلك من ملاحظة نظائرها كما اذا قلت فلان قتل مؤمنا متعمدا وان من قتل مؤمنا متعمدا كان مخلدا في
العذاب وفلان اعان ظالما ومن اعان الظالم سلطه الله عليه الى غير ذلك وهو ظاهر والحاصل ان الظاهر عرفا من الاية الشريفة هو ارادة الاستغراق او الجنس الراجع اليه
دون العهد والاحتجاج المذكور مبني على الظن وقيام الاحتمال المرجوح لا يهدم الاستدلال بالظواهر ومنها ان مفاد هذه الايات لا يزيد على الظن فلا يجوز الاستناد
اليها في المقام اما اولا فلان هذه المسئلة من عمدة المسائل الاصولية فلا يصح الاتكال فيها على مجرد الظن واما ثانيا فلان قضية ظاهرها عدم حجية ظواهرها فلو صح
العمل بتلك الظواهر لم يصح العمل بها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل وبعد فهما ان الظن الحاصل من ظاهر الكتاب من الظنون التي دل القاطع على حجيتها فلا مانع
من الاتكال عليها والقول بعدم جواز الاستناد الى الظن في المسائل الاصولية ولو من الظنون المفروضة من الاغلاط كما مر الكلام فيه مرارا وقضية ظاهرها بعدم
حجية ظاهرها انما يمنع من الاتكال عليها لو لم يقم دليل على استثناء ظواهرها من الظن المذكور واما بعد قيام الدليل عليه كما هو مبنى الاحتجاج المذكور فلا
مانع منه اصلا ومع الغض عن ذلك نقول ان مفاد الظنون المذكورة عدم حجية الظن فلو كان الظن حجة لم يكن حجة فليس المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر الاتكال
على الظن الحاصل منها في عدم حجية الظن حتى يرد انه اذا لم يصح الاتكال على الظن لم يصح الاتكال على الظن ايضا في ذلك ايضا بل المقصود انه لما قضى الدليل القوي بعدم
حجية الظن فقضى بثبوت الحجية بعدمها وما قضى وجوده بعدمه فهو باطل وقد يوضح ان المدعى حجية الظن في الفروع وما دل على عدم حجية الظن فانما هو في
مسئلة اصولية فلا يقضي القول بحجيتها بعدمها وفيه انه يرجع الامر في ذلك الى الفروع اذ ماله الى الظن بعدم ثبوت الحكم الفرعي في شاننا من جهة الظن فلو كان
الظن المتعلق بالفروع حجة لم يكن الظن بها حجة فتدبر ومنها ان الظن المذكور في الايات الشريفة لا يراد به الاعتقاد الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين و
ضعفه ظاهر اذ لا داعي لحمل الظن على ذلك مع بعده عن ظاهر اللفظ في العرف واللغة والتزام التخصيص فيه لو حمل على معناه الظاهر نظرا الى حجية الظنون الخاصة قطعا لجواز
ما لو حمل على ذلك لا يقضي الحمل عليه لوضوح ترجيح التخصيص على التجوز مضافا الى لزوم التخصيص مع الحمل عليه ايضا لجواز العمل في بعض صور الشك في الواقع كما اذا
لم يفد البينة ظنا بالواقع او لم يحصل من الاستصحاب ظن ومنها ان مفاد هذه الايات عدم حجية الظن من حيث هو واما اذا قام الدليل القاطع على حجيته
فليس الاتكال على الظن بل على القاطع الذي دل على الاستناد بمقتضاه فمفاد هذه الايات هو ما عليه العقل من عدم جواز الاتكال على مجرد الظن على حسب ما بيناه
سابقا وح فلا يرتبط بالمدعى فان من يقول بحجية مطلق الظن انما يقول به من جهة قيام الدليل عليه كذلك فمفاد هذه الايات مما اتفق عليه القائلون بالظنون
الخاصة والقائل بحجية مطلق الظن الا ان القائل بحجية مطلق الظن انما يقول به بعد قيام الدليل عليه كذلك كالقائل بحجية الظنون الخاصة فلا دلالة في هذه
الايات على ابطال شيء من الامرين ومنها ان هذه الايات عمومات وما دل على حجية ظن المجتهد ظن خاص قد قام الدليل القاطع على حجيته فلا بد من تخصيص تلك
العمومات به وفي هذين الوجهين ما سبق الاشارة اليه نعم وهناك ايرادات اخر على خصوص بعض تلك الايات منها ما اورد على الاية الاولى من ان المراد بالحق
الثابت الواقعي فالمقصود ان المعلوم الثابت لا يترك بالمظنون اذ الظن لا يغني عنه حتى يترك لاجله وهو مما لا كلام فيه ولا يفيد عدم جواز التمسك بالظن مطلقا
وفيه انه خلاف ما يستفاد من ظاهر الاية فان الظاهر ان المراد بالحق هو الامر الثابت في الواقع والمراد بعدم اغناء الظن عنه عدم كونه طريقا موصلا اليه كاشفا عن الحكم به
وقد فسره بذلك الرازي في تفسيره وانه يراد به العلم اي ان الظن لا يغني من العلم شيئا ولا يقوم مقامه وقد فسره الطبرسي به في المجمع وعلى كل من الوجهين
يفيد المقصود منها ما قد يورد على الاية الثانية من ان الذم هناك بمقتضى الاية على حصرهم الامر في اتباع الظن فغاية الامر ان تدل الاية على لزوم تحصيل العلم
في بعض المسائل وعدم جواز الاقتصار على الظن في الجميع ولا كلام لاحد فيه وفيه ان ظ سياق الاية هو الذم على اتباع الظن مط وحملها على ارادة الحصر الحقيقي
لا يخ عن بعد بل قد يقطع بفساده وعلى فرض حملها عليه فليس الذم واردا على خصوص الحصر بل في سياق كون اصل التعويل على اتباع الظن وان كان حصر الامر الاية
فيه شنيعا كما تقول في مقام الذم لا يشتغل فلان الا باللعب فانه يفيد شناعة اصل اللعب كما لا يخفى ومنها ما قد يورد على الاية الثالثة من انه لا عموم فيها
حتى يشمل جميع الظنون غاية الامر دلالتها على عدم حجية بعض الظنون او عدم حجية الظن مطلقا في بعض الاشياء ولا كلام فيه وايضا اقصى ما يستفاد من الاية عدم جواز
اسناد الحكم اليه تع على سبيل الجزم مع حصول الظن به واما اذا ابرز الحكم على سبيل الجزم مع حصول الظن به او انما ادى الظن كما هو الواقع فلا دلالة فيها على المنع وكذا لا دلالة
فيها على المنع من العمل به ويدفع الاول ان في الاطلاق كفاية في المقام سيما مع اشعاره بالعلية بل ودلالته عليها والثاني انه لو جاز الافتاء على سبيل الظن جاز الحكم
على وجه البت ايضا من غير تامل لاحد فيه فاذا دلت الاية على المنع منه دلت على المنع من الافتاء راسا ومع المنع من الافتاء مطلقا لا يجوز العمل به اذ لا قائل بالفرق
ومنها ما يورد على الاخيرة وهو من وجوه احدها انها خطاب للنبي ص فلا يعم غيره ومن البين انه مكلف بالعمل بالوحي ولا يجوز له الاخذ بالظن نعم فيها دلالة
على بطلان قول من يجوز عليه الاجتهاد وقد يجاب عنه تارة بان ما دل على وجوب التاسي قاض بجريان الحكم بالنسبة الى امته ايضا كيف والاصل الاشتراك في التكاليف
الا ان يعلم الاختصاص به ولذا احصيت خواصه في امور معينة واخرى بانه لا تامل لاحد في شمول الحكم المذكور للامة اما لان الخطاب ليس خطابا لامته في الحقيقة حسب
ما هو المتداول في اختصاص الخطاب بالرئيس مع كون المقصود حقيقة فعل الاتباع او للاتفاق عليه نظرا الى انحصار خواصه في امور لم يذكر ذلك في جملتها ويمكن دفع
الوجهين بان قضية الاشتراك لكن مع الاتفاق فيما يحتمل اناطة الحكم به وليس الحال كذلك في المقام لوضوح الاختلاف حيث انه متمكن من العلم وليس كذلك الحاصل لنا
اذ المفروض انسداد سبيل العلم بالنسبة الينا فاقصى الامر ان يجري ذلك بالنسبة الى المتمكنين من العلم من امته ولا كلام فيه ثانيها انه لا عموم في الاية لتفيد المنع من
حجية جميع الظنون والنهي عن بعضها مما لا كلام فيه وقد فسرها جماعة من المفسرين بامور مخصوصة فقيل معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رايت ولم تر ولا علمت
ولم تعلم وقيل معناه لا تقل في قفا غيرك شيئا وقيل هو شهادة الزور وقيل معناه لا ترم احدا بما ليس لك به علم وعلى كل من هذه التفاسير لا ترتبط بالمدعى
ثالثها انه على فرض كونه للعموم انما يفيد رفع الايجاب الكلي دون السلب الكلي فهي انما تدل على النهي عن العموم لا عموم النهي كما هو المدعى والجواب عنه ان الاطلا

هنا كان في افادة العموم لرجوع المطلق في المقام الى العام نظرا الى دليل الحكمة مضافا الى وقوعه في سياق النهي الذي هو بمنزلة النفي في اقتضائه عموم ما يقع في
سياقه كما تقول لا تهن العالم وعلى كل من الوجهين فهو يفيد عموم النهي لا النهي عن العموم كما ظن وما ذكر من كلام المفسرين مبني على ارادة المثال مع الغض عنه فلا
حجة فيه مع مخالفته لظاهر الاطلاق وبما قررناه يظهر الايراد على الاخبار المذكورة ايضا فانه قد يناقش في اسنادها ودلالتها بان اقصى ما يفيده الظن وحجيته
اول الكلام بل نقول ان مفادها عدم جواز الاتكال على الظنون فلو صح مفادها لما جاز الاعتماد عليها ويمكن الجواب عنها بنحو ما مر ويرد عليها ايضا ان ما تفيده
تلك الروايات عدم الاتكال على الظن من حيث هو حسب ما ذكر في مفاد الايات وهو خارج عن محل الكلام وقد توافقنا عن المنع منه لانهام فلا تدل على المدعى
وايضا اقصى ما تفيده عموم المنع عن الاخذ بالظن فيخرج ظن المجتهد للادلة القاطعة الدالة على حجيته فاقصى ذلك تخصيص العام او تقييد المطلق لقيام
الدليل عليه ويمكن دفع الوجهين بان ذلك لا ينافي ما هو المقصد من الاحتجاج بتلك الظواهر حيث ان المقصد من ذلك بيان ان مقتضى الادلة القائمة من الكتاب
والسنة عدم حجية شيء من الظنون الى ان يقوم دليل على حجيته فان تم الدليل على حجية خصوص ظن المجتهد مطلقا فلا كلام ولم يزاحمه شيء من تلك الظواهر والا
كان مقتضى الدليل المذكور المنع من الاخذ به كذلك وهو ظاهر وثانيها انه توضيح القول فيه ان الثاني الاجماع ويقرر بوجوه احدها الاجماع على عدم حجية الظن وان
الحجة انما هي العلم وان على كل من الاحكام الشرعية دليلا قطعيا يصل اليه الطالب فلا فرق بينهما في ذلك ولا وجه للرجوع الى الظن في الفروع كما هو الحال في
الاصول بل يظهر ذلك من السيد فيما حكي عنه قائلا ان الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في اصوله وهذا المخالف في الامرين على حكم واحد لان
فروع الدين عندنا كاصوله في ان على كل واحد منهما ادلة قاطعة واضحة لا محالة وان التوصل الى العلم بكل من الامرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح لان
الظن لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والشيعة الامامية مطبقة على ان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول في الاحكام
انتهى والاجماع المذكور وان قضى ببطلان القول بحجية مطلق الظن الا انه مخالف للقول بحجية الظنون الخاصة ايضا نظرا الى قضائه بعدم حجية الظن مطلقا كما نبه
اليه الاخبارية فلا يصح التمسك به في المقام بل لا بد من القطع بفساده لقيام الضرورة على حجية الظن في الفروع في الجملة وقد يقال ان ما ذكره السيد انما كان
بالنظر الى زمانه الذي لم ينسد فيه باب العلم وكان اخذ الاحكام من الادلة القطعية ممكنا حسبما ذكره السيد ره في مقام احتجاجهم ومن البين انه مع عدم انسداد
باب العلم لا داعي الى القول بحجية الظن بخلاف هذه الازمنة وما ضاهاها فلا يبطل الاجماع المدعى بالمقام لكنا نقول ان الظاهر انفتاح السبيل كذلك لم يكن
حاصلا في عصره ايضا بل ما تقدم على عصره ايضا كيف ولو كانت الادلة القطعية قائمة واضحة لما وقع هذه الاختلافات بين القدماء البعيد تفرع الخلاف كذلك على
الادلة القطعية النقلية وعلى فرض حصوله فانما يقع على سبيل الندرة مع ان الخلاف الواقع بين القدماء لا يقصر عن الخلاف الحاصل بين المتاخرين ويشهد له ايضا
ملاحظة طريق استدلالهم ووجوه احتجاجهم على المسائل فانهم يتمسكون غالبا بوجوه لا تفيد العلم بالواقع قطعا فالدعوى المذكورة من السيد ره بعيد جدا
بل يكاد يقطع بخلافه ويومي اليه ما ذكره من قطع الامامية ان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول فانه لا يعني منه ان كلا منهم يقطع بان مخالفه في المسئلة الفرعية
ولو كان من الامامية كمخالفه في الاصول للقطع بخلافه كيف والاختلافات الواقعة بينهم معروفة واضحة ولم يقطع احد منهم بضلالة مخالفه ولا قطع موادته بل
لم يتحقق منه مجانبة لذلك لا الظن فيه كما هو الحال في مخالف الاصول وهو من الامور الواضحة بل الضرورية بعد ملاحظة طريقتهم والظاهر ان مقصوده بذلك قطعهم
بكون مخالفهم في الفروع من ساير المذاهب الآخذين فروعهم من غير الطرق المقررة في الشريعة عند الشيعة كمخالفهم في الاصول وان كان المخالف في الفروع على
الوجه المذكور هو المخالف في الاصول لا ان الحجية مختلفة والجهة متعددة والظاهر انه قدس سره عنى بقيام الدليل القاطع على كل مسئلة من الفروع ما
يعم القطع بالواقع والقطع بوجوب العمل لاشتراكهما في القطع بالتكليف فلا بد ان يكون الدليل مفيدا للقطع بالواقع او القطع بالتكليف بقيام القاطع على حجيته
حسب ما نص عليه في مقام اخر فلا يكتفي بمجرد ما يفيد الظن بالواقع كما هو الحال في الاجتهاد المتداول بين العامة ولذا حكم بالمنع من الاجتهاد المفضي الى الظن
دون العلم والحاصل ان القطع بالطريق الموصل كالقطع بالواقع في قطع عذر المكلف ووضوح التكليف عنده وبلوغ الحجة بالنسبة اليه فان قلت ان مطلق الظن
عند من يعمل به ويقول بحجيته بتلك المثابة ايضا فليس بناء العامة على العمل بالظن الا مع القطع بحجيته ولذا قالوا ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم قلت
مقصود السيد ره من الاجماع المذكور هو دفع ذلك والرد عليه ان الظن مطلقا مما لا دليل على حجيته بل لا بد من الاخذ بالعلم والطريق فاقام الدليل العلمي على حجيته
فما ادعاه من الاجماع انما هو على اصالة عدم حجية الظن وان الحجة انما هي الطرق الخاصة التي دلت عليه الادلة القاطعة فمن اخذ الفروع من غير تلك الطرق العلمية
يحكمون بضلالته كالمخالف في اصول الدين والمذهب وعلى هذا فيرجع ما ذكره من الاجماع الى الوجه الثاني في تقرير الاجماع وهو ان يدعى الاجماع على ان الاصل
الثابت بعد انسداد سبيل العلم هو عدم حجية الظن مطلقا وان الحجة كل واحد من الطرق الخاصة التي قامت عليها الادلة القاطعة في الشريعة وسيظهر دعوى
الاجماع عليه كلا من الشريف الاستاد قدس سره حيث ذكر في بعض تحقيقاته في دفع حجية الشهرة ان اعتبارها مبني على حجية الظن مطلقا وليس ذلك من مذهبنا
وان اوهمه بعض العبارات والحجة عندنا ليس الا اليقين والظن المعتبر شرعا وهو المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب وهو المطابق لما ادعاه السيد حسب
ما عرفت فيتايد بذلك الدعوى المذكورة مضافا الى ملاحظة طريقة العلماء خلفا عن سلف فانه لا زال علماؤنا يستدلون على حجية الادلة الظنية والطرق التي
بالادلة القائمة عليها من الكتاب والسنة وغيرهما ولم يجدهم يستندون الى مجرد كونه مفيدا للظن وايضا لا نراهم يتمسكون في غير القطعيات بالظنون الحاصلة
من الكتاب والسنة او القواعد الماخوذة عنهما ونحوهما وعلى ذلك جرت طريقتهم من لدن اعصار الائمة عليهم السلام الى يومنا هذا كما يظهر ذلك من ملاحظة
الكتب الاستدلالية ومناظراتهم المحكية كيف ولو كان مطلق الظن حجة عندهم لاقاموا الدليل على ذلك واستراحوا عن مؤنة اقامة الحجة على الظنون المخصوصة
بل الذي يظهر ان ذلك من طريقة العامة حيث انهم يركنون الى سائر ما يفيد الظن كما يشعر به كلام الشريف الاستاد ره وبما يشير اليه عبارة السيد ره وعليه
مبنى الاجتهاد عندهم حيث انهم يطلبون به الظن بالحكم الشرعي ولذا ورد ذم الاجتهاد في الاخبار وانكره علماؤنا يعنون به ذلك دون مطلق الاجتهاد فانه
مطلوب عندنا ايضا وانما يراد به بذل الوسع في تحصيل مفاد الادلة التي يقطع بحجيتها او العلم بمؤداها وتحصيل ما هو الاقوى منها عند تعارضها وان

ذلك من الاجتهاد المعهود عند العامة فمطلق الظن عندنا انما يعتبر في الترجيح الحاصلة بين ما يقطع بحجيتها دون نفس الادلة والحاصل ان الحكم بانعقاد الاجماع على ما
ذكرنا غير بعيد من ملاحظة طريقتهم والتامل في مطاوي كلماتهم حسب ما قررناه وقد ادعاه السيد الافضل حسب ما عرفت وربما يدعى الاجماع على عكس
ذلك لبعض ما قد يوهم ذلك من كلماتهم وهو توهم فاسد كما سيجيء الاشارة اليه ثم ثالثها ان يدعى الاجماع على ان الظن ليس بحجة الا ما قام الدليل
القطعي او المنتهي الى القطع على اعتباره فان قام ذلك فلا كلام والا بني على عدم حجيته والظاهر انه لا مجال لاحد في انكاره حسب ما عرفت بل هو مما اجتمعت عليه
العقلاء كافة وان فرض خلاف شاذ فيه فهو من قبيل الخلاف في الضروريات على نحو ما يقع من السوفسطائية وحكاية اجماع المسلمين عليه مذكورة في
كلام غير واحد من الافاضل واورد عليه ان غاية ما يستفاد مما ذكر ان الظن ليس بحجة من اول الامر والاصل الاولي فيه عدم الحجية على عكس العلم فلا يجوز التمسك
بشيء من الظنون الا ما قام الدليل على حجيته من مطلق الظن او الظنون الخاصة وهذا كما عرفت خارج عن محل الكلام انما البحث في ان الاصل المذكور هل انقلب
بعد انسداد باب العلم فصار الاصل الثانوي حجية الظن الا ما قام الدليل على خلافه او الاصل فيه ايضا عدم الحجية الا ما قام الدليل على حجيته الظنون مخصوصة
ولا ربط للاجماع المذكور باثبات ذلك ونفيه وانقلاب الاصول الى اصول اخر بحالها شايع في الفقه كحجية شهادة العدلين واخبار ذي اليد والدلالة على اليد لمسلم
على الطهارة بعد العلم بنجاسته مع ان الاصل الاولي في الجميع على خلاف ذلك والكلام هنا في اثبات هذا الاصل ولا يثبت الاجماع المدعى على ثبوت الاصل
في التقدير الاخر قلت المقصد من التمسك بالاجماع المذكور بيان هذا الاصل المسلم وان قضية الاصل عدم حجية شيء من الظنون الا ما قام الدليل عليه
فالقائل بحجية مطلق الظن لا بد له من اقامة دليل علمي عليه فان تم له ذلك فلا كلام والا لم يكن له بد من القول بنفي حجية الظن بمقتضى الاجماع المذكور الا
ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص من الظنون والاجماع القائم على الاصل الاولي كاف حجة على ثبوت الاصل في المقام الثاني بعد المناقشة في الدليل
القائم على خلافه فاذا لم ينهض دليل القائل باصالة حجية مطلق الظن بالاصل الثانوي حجة في المقام انحصر الدليل بمقتضى الاجماع المذكور في الظنون الخاصة من غير
قد اثبات هذا الاصل الى قيام دليل اخر وهذا هو المقصد من الاحتجاج المذكور ويرجع هذا الدليل الى الوجه السابق الا ان التفاوت بينهما ان ذلك الاصل قد
يستدل عليه بعموم الكتاب والسنة وقد يستدل عليه بالعقل حسب ما مرت الاشارة اليه فالادلة الاربعة متطابقة على اثبات الاصل المذكور وهو قاض بعينه — والاجماع
بعدم حجية مطلق الظن وعدم جواز الاتكال عليه الا ما قام دليل على حجيته فاذا نوقش فيما ينهض دليلا على ذلك لم يجد دليلا اخر سواه تم الاحتجاج المذكور
ان يقرر ذلك بملاحظة المذكورة دليلا واحدا على المقصد ويمكن ان يقرر ادلة اربعة نظرا الى تعدد الادلة القاضية به ولا مشاحة فيه الثالث انه لو كان مطلق
الظن حجة في الشريعة وكان المعيار في استنباط الاحكام بعد انسداد باب العلم بالواقع بمطلق المظنة لورد ذلك في الاخبار الماثورة ونص عليه صاحب الشريعة بل
تواترت فيه الروايات الواردة اذ هو من المطالب المهمة ويتوقف به بقاء الشريعة وبه ينسق تكاليف الامة فكيف يقع من صاحب الشريعة اهمال بيانه مع انا لا نجد في
الكتاب والسنة دلالة على ذلك ولا بيانا من صاحب الشريعة بل ولا اشارة اليه في الروايات الماثورة بل نجد الامر بعكس ذلك حيث ورد في الاخبار ذم الاخذ بالظن
والمنع من التعويل عليه في عدم قيام الدليل من الشرع على حجيته مع كون المسئلة مما يعم به البلية اقوى دليل على عدم ثبوت الحكم بل قد ورد عدم طريق اخر لاستنباط
الاحكام غير مطلق الظن قد ورد التنصيص عليه في اخبار كثيرة وهو الاخذ بالكتاب والسنة والاخبار الماثورة عن اهل بيت العصمة عليهم السلام وقد ورد
الحث الاكيد على الرجوع الى ذلك فهذا اقوى دلالة على عدم الرجوع الى مطلق الظن مع التمكن من الرجوع الى ذلك ثم الرجوع الى ما ذكر انما يكون غالبا على سبيل
الظن الا انه ظن خاص لا مدخل له بمطلق الظن ومن الغريب ما اورده في المقام انه قد ورد الامر بالعمل بالظن في الاخبار فلا وجه لما يدعى من عدم وروده في الاخبار — الى م
مشيرا بذلك الى الاخبار الدالة على الامر بالاخذ بالكتاب والسنة نظرا الى ان الاخذ بها غالبا انما يكون على سبيل الظن اذ من الواضح ان ذلك امر بالاخذ بالظن
الخاص دون المطلق فهو يؤيد مقصد المستدل ويعاضد ما ادعاه حسب ما ذكرنا لا انه ينافيه وقد يورد على الاحتجاج المذكور بانه لم يكن سبيل العلم منسدا في
ازمنة المعصومين عليهم السلام وانما حصل الانسداد بعد ذلك ولو كان ذلك حاصلا في ازمنتهم صح ما ذكر في الاحتجاج واما اذا حصل بعد تلك الازمنة
فلا دلالة في خلو الاخبار عنه على عدم كونه طريقا وعموم البلوى بها بعد ذلك لا يقضي بذكرها في الاخبار مع عدم الاحتياج اليها عليها وهذا هو الوجه في
خلو الاخبار عن بيانه ويدفعه انه لو سلم جواز اهمال الشارع لحال التكليف في زمن الغيبة مع اشتداد الحاجة اليه نقول ان انسداد باب العلم كان حاصلا بالنسبة
الى كثير ممن كان في الاعصار سيما من كان منهم في البلاد البعيدة والاقطار النائية مع شدة التقية وفي ملاحظة احوال الرجال وما يرى من اختلافهم في ذلك
اقوى دلالة عليه فمنع حصول الانسداد في تلك الازمنة وانكار شدة الحاجة الى حكمه ضعيف فكيف يصح القول باهمالهم في بيان حكم المسئلة وركونهم الى مجرد
حكم العقل مع ما يشاهد من اختلاف العقول في الادراكات الرابع ان الظنون مما يختلف الحال فيها بحسب اختلاف السلائق والاذهان فكيف يصح ان يجعل مطلق
الظن مناطا لاستنباط الاحكام والا لزم الهرج والمرج في الشريعة وعدم انضباط الاحكام الشرعية نعم ما كان من الطرق الظنية مضبوطة بعيدة عن الانظار كظنون
الكتاب والسنة لم يكن مانع من حجيتها والاتكال عليها وفيه ان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة الى الظنون التي لا مبالاة لها كالامور والاراء والاستحسانات العقلية
والوجوه التخريجية ولا كلام عندنا في عدم صحة الاستناد اليها وقضاء الاجماع بل الضرورة بعدم الاعتماد عليها واما ما سوى ذلك من الظنون فلا يجري فيها
الوجه المذكور ويمكن دفعه بان ذلك خلاف ما اختاروه فانهم انما يقولون بقضاء العقل بحجية الظن مطلقا وانما قالوا بعدم جواز الاستناد الى الظنون المذكورة
لوجود المانع عنه والا فالمقتضي لجواز الاتكال عليها موجود عندهم حسب ما قرروه والوجه المذكور يدفعه نعم يمكن ان يقال انه لعل الكلام في بناء الشريعة على الظنون
الا من اجل انسداد سبيل العلم وحصول الضرورة الملجئة اليها واختلافها في الانضباط وعدمه انما يقضي بتقوية المنضبط وضعف غيره وذلك انما يقضي بعدم جواز
الاخذ بالضعيف مع التمكن من الاقوى لا كلام فيه لتعين الرجوع الى الاقوى واما مع عدم حصول الاقوى فلا ريب ان الاخذ بالضعيف اولى من الاخذ بخلافه
لقربه الى اصابة الواقع فهو في حال الضرورة بالترجيح احرى والمفسدة اللازمة في الاخذ بخلافه اقوى هذا وربما استدل بعضهم في المقام بانه لا دليل في الشرع
على حجية مطلق الظن حين انسداد باب العلم وانما الدليل عليه عند القائل به هو العقل وهو لا يفيد وجوب الاخذ به شرعا كما هو المستفاد من الوجوه الشرعية الا ان

بحكم الشرع ومن العقل هذا الوجه موهون جدا لانه مبني على اصل فاسد مقطوع بفساده اعني نفي الملازمة بين العقل والشرع وانكار كون العقل القاطع من ادلة الشرع وقد فرغنا عن وهنه في محله وسنقصي القول فيه قد تقدم عن المحقق المصنف قدس سره التنبيه على الوجوه المذكورة على وجه الاجمال والاشارة ثم فصلها في المقام ولا حاجة لنا الان الى شرح القول في ذلك فالاولى التعرض لشرح الوجوه التي ابداها المصنف طاب ثراه قال طاب ثراه ثم ان للناظر فيها اخرى في المقام وجوها شتى في تنقيح هذا المرام توضيح القول في بيانها وتنزيلها وما يرد عليها وما يمكن دفعه عنها احدها انه لا ريب في كوننا مكلفين باحكام الشريعة وانه لم يسقط عنا التكاليف والاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل منه العلم باداء الواقع او لا حسبما مر تفصيل القول فيه ومن هنا نقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم فتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة لقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع او لا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم المكلف ولا يستلزم مجرد الظن بالواقع ظنا باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد ما ورد من النهي عن العمل بالظن والاخذ به فانما تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسبما عرفت لزم اعتبار امر يظن معه برضا المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجيته وكل طريق قام دليل ظني على حجيته واعتباره في نظر الشرع يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك قوله ما افاده المحقق المصنف دره في هذا المقام من الوجوه الثمانية قد بلغ في التحقيق غايته وهو من خواص هذا الكتاب كسائر التحقيقات التي تفرد بها وما عدا الوجه الاخير وان كان مقتضيا للعمل بالظن المطلق في الجملة الا انه مبني على التنزل عن الوجه الثاني وغرضه من ذلك حسم مادة الشبهة التي حصلت للقائلين بالظن المطلق والا فمختاره طاب ثراه هو الوجه الثاني وانما اورد الوجوه السبعة على سبيل التنزل فيقال ان غاية ما ادخل الشبهة على القائلين بالظن المطلق ابداء الاحتمالات الوهمية في ادلة الظنون المخصوصة حتى تخرج بذلك عن الطرق المعلومة وان تم فلا يقدح في حصول الظن منها بحجيتها فلا اقل من افادتها للظن وهو كاف في هذا الباب وكل واحد من الوجوه السبعة برهان قاطع على كفاية الظن بذلك فيثبت بها حجية الظنون المخصوصة ويمتنع الرجوع اذن الى الظن المطلق باتفاق الفريقين وذلك ان القائلين بالظن المطلق بين قائل بحجية الظن في خصوص الاحكام الشرعية الفرعية وقائل باعتباره في مطلق الاحكام الشرعية اصلية كانت او فرعية واما القول بالظن المطلق في اثبات الطرق المخصوصة فهو قول بالظن المخصوص لانه يتصور على وجهين احدهما ان يقال بحجية مطلق الظن بالطريق الواقعي من اي طريق حصل الا عن الطريق الذي ثبت المنع منه والاخر ان يقال بحجية الظن بالطريق الفعلي الذي يكتفي المكلف به على ما هو عليه في حكم الشارع وهو الذي يستفاد من عبارات الفقهاء حيث جرت عادتهم على التعبير عن الفتوى بالاظهر والاقوى والظاهر والاشبه ونحوها فان نظرهم في ذلك الى الحكم الظاهري دون الواقعي وهذا هو الذي اختاره المصنف وتفرد به الا ان هو لعل الفقهاء لم يخرج الى ذلك لكنا اخترنا الوجه الاول وبه قال الوالد المحقق طاب ثراه والمصنف في الاستدلال على نحو ما يأتي في الوجه الثاني ولنتكلم في ثمرة لم يصنع بذلك شيئا ويظهر الفرق بين الوجهين المذكورين من وجوه الاول ان الظن بالطريق على الوجه الاول يجتمع مع القطع بالبراءة والظن بها والشك فيها والظن والقطع بعدمها لان الطرق المقيدة له ينقسم الى الاقسام الخمسة ولذا استثنى صاحب الفصول القسم الاخير بخلاف الثاني فانه لا يتصور الا على وجه واحد الثاني ان الطريق المظنون على الوجه الاول من قبيل الادلة الاجتهادية ففي كل مسألة يوجد فيها بعض الطرق المظنونة يوخذ به على نحو الاخذ بالادلة الاجتهادية ويرجع فيما عدا ذلك الى الاصول العملية من البراءة او الاشتغال او التخيير او غيرها واما الوجه الثاني فلا يعقل التفرقة فيه بين المقامين فانه انما يقتضي لزوم البناء على ما يظن بلزوم البناء عليه في كل مسألة من دليل او اصل او قاعدة الثالث ان القول بالظن بالطريق على الوجه الاول يتوقف على مقدمات الدليل المعروف بالانسداد الملحوظة بالنسبة الى نوع الاحكام الشرعية بخلاف الوجه الثاني فانه يأتي في مسألة واحدة اذا لزم الفتوى فيها وانسد باب العلم بطريق الافتاء وحصل الظن به وان انفتح باب العلم بمعظم الاحكام او بالطرق المقررة او وجد القدر المتيقن من الاحكام او الطرق ولم يحكم ببقاء التكليف بها او لم يحصل العلم الاجمالي بالتكاليف المانع من البراءة او لم يتعسر الاحتياط كما بان تفصيل القول فيه ثم نعم الرابع ان الحكم بحجية الظن بالطريق على الاول ليس مطلقا لخروج الظن الحاصل من القياس وشبهه ولزوم الرجوع الى اقوى الظنين عند الظن بعدم حجية بعض الطرق عند القائل به بخلاف الثاني فلا اشكال المعروف فيما هو الاول الخامس ان الظن بالطريق على الاول انما يتعلق بالطريق المنصوب المجعول كما صرح به طاب ثراه في الفصول وعلى الثاني يتعلق بمطلق الطريق شرعيا كان او عقليا او عاديا كما يأتي ان شاء الله تعالى وهناك وجوه للفرق يظهر مما يأتي ان شاء الله اذا عرفت ذلك فنقول وبالله التوفيق قد بنى الوالد العلامة تغمده الله برحمته واسكنه بحبوحة جنته هذا الوجه على مقدمة شريفة قد سلف التنبيه عليها في المقدمة الرابعة والحق ان ما افاده طاب ثراه في بيان هذا المرام وان استصعب على عدة من الافهام حتى جعلوه عرضا لسهام النقض والابرام لكنه فوق ما يتصور من التحقيق في المقام وهو الحق الذي لا محيص عنه غير اني لم اجد احدا تعرض لتوضيح هذا الكلام حتى اشتبه الامر على عامة اهل العصر فلم ينظروا اليه بنظر التحقيق والاعتبار بل انكروه غاية الانكار قال بعض مشايخنا المحققين في رسالته المعمولة في هذه المسألة ما ذكره في مقدمة مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف باداء الواقع على ما هو عليه وبين العلم باداءه من الطريق المقرر تمام الاشكال نعم ما جزم به من ان المناط في تحصيل العلم اولا هو العلم بتفريغ الذمة دون اداء الواقع على ما هو عليه فيه ان تفريغ الذمة عما اشتغلت به اما بفعل نفس ما اراده الشارع في ضمن الاوامر الواقعية واما بفعل ما حكم حكما جعليا بانه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث انه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع لا من حيث انه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي فضلا عن ان يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم اليقيني وح فنقول ان مضمون الاوامر الواقعية المتعلقة بافعال المكلفين مراد ونفس حقيقي ومضمون الاوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعي لكن على سبيل الجعل لا الحقيقة وقد عبر المحقق المذكور حيث عبر عنه باداء الواقع من الطريق المجعول فاداء كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي لا يكون بنفسه امتثالا واطاعة الا

المتعلق

المتعلق به ما لم يحصل العلم به نعم لو كان كل من الامرين المتعلقين بالاداءين مما لا يعتبر في سقوطه قصد الاطاعة والامتثال كان مجرد كل منهما مسقطا للامر من دون امتثال واما الامتثال للامر بها فلا يحصل الا مع العلم ثم ان هذين الامرين مع التمكن من امتثالهما يكون المكلف مخيرا في امتثال ايهما شاء بمعنى ان المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه وينتفي موضوع الامر الاخر الظاهري المفروض كونه ظاهريا قد اخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع وبين ترك تحصيل الواقع وامتثال الامر الظاهري هذا مع التمكن من امتثالهما واما لو تعذر عليه امتثال احدهما تعين امتثال الاخر كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع وتمكن من سلوك الطريق المقرر لكونه معلوما له او انعكس الامر بان تمكن من العلم وانسد عليه باب سلوك الطريق المقرر لعدم العلم به ولو عجز عنهما معا قام الظن بهما مقام العلم بهما بحكم العقل فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه بل الظن بالواقع اولى في مقام الامتثال لما اشرنا اليه سابقا من حكم العقل والنقل باولوية احراز الواقع هذا في الطريق المجعول في عرض العلم باذن في سلوكه مع التمكن من العلم واما اذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو ايضا كذلك ضرورة ان القائم مقام تحصيل العلم الموجب للاطاعة الواقعية عند تعذره هي الاطاعة الظاهرية المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجعول لا على مجرد سلوكه والحاصل ان سلوك الطريق المجعول مطلقا او عند تعذر العلم في مقابل العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب امتثالا وانما يوجب فراغ الذمة واقعا لو لم يؤخذ فيه تحققه على وجه الامتثال فكل من سلوك الطريق المجعول فكل منهما موجب لبراءة الذمة واقعا وان لم يعلم بحصوله بل ولو اعتقد عدم حصوله واما العلم بالفراغ المعتبر في الاطاعة فلا يتحقق في شيء منها الا بعد العلم او الظن القائم مقامه فالحكم بان الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمة بخلاف الظن باداء الواقع فانه لا يوجب الظن بفراغ الذمة الا اذا ثبت حجية ذلك الظن والا فربما يظن باداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكم صرف ومنشأ ما ذكره قدس سره تخيل ان نفس سلوك الطريق الشرعي المجعول في مقابل سلوك الطريق العقلي الغير المجعول وهو العلم بالواقع الذي هو سبب تام لبراءة الذمة فيكون الظن بالسلوك ظنا بالبراءة بخلاف الظن بالواقع لان نفس اداء الواقع ليس سببا تاما للبراءة حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءة فقد قاس الطريق الشرعي بالطريق العقلي وانت خبير بان الطريق الشرعي لا يتصف بالطريقية فعلا الا بعد العلم به تفصيلا والا فسلوكه اعني مجرد تطبيق الاعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع لغو صرف ولذلك قلنا الكلام في ان سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع لا في مقابل العلم بالعمل بالواقع ويلزم من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلق بالامرين ان الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ بخلاف الظن باتيان الواقع فاسد هذا كله مع ما علمت سابقا من امكان منع جعل الشارع طريقا الى الاحكام الشرعية وانما اقتصر على الطرق المتجعلة عند العقلاء وهو العلم ثم الظن الاطمئناني انتهى كلامه بالفاظه ولعمري انه حمل الكلام المذكور المبني على غاية المتانة على معنى لا يرتضيه عاقل فضلا عن فاضل وليت شعري ما الذي عدل به عن المعنى المقصود الذي حققه مرة بعد اولى واوضحه كرة بعد اخرى كما هو دأبه طاب ثراه في جميع التحقيقات التي تفرد بها في الفن وتوضيح المقام ان هاهنا امورا ينبغي التنبيه عليها حتى يعلم ما هو المقصود منها الاول ان جعل الطريق المخصوص ونصبه حجة في استنباط الاحكام حكم واقعي كسائر الاحكام وان كان مدلوله حكما ظاهريا في كل مقام فالظن به كسائر الظنون المتعلقة بالاحكام الواقعية فكما ان الظن بالاحكام الواقعية على ما فصله الوالد طاب ثراه لا يستلزم الظن بالبراءة لاجتماعه مع الشك في حجيته والظن بعدمها بل القطع بالعدم كذلك الظن بالحكم المذكور بعين ما ذكره وجميع الاعتراضات المذكورة مبنية على توهم التفرقة بين الامرين من كلام الوالد المحقق وعبارته طاب ثراه وان كانت موهمة لذلك الا ان التأمل في كلامه يفيد القطع بعدم ارادة المعنى المذكور كيف وفساد التوهم المذكور مما لا يكاد يخفى على من له ادنى مسكة الثاني انه قد تحقق في محله ان الامر يقتضي الاجزاء بمعنى ان الاتيان بالمامور به يستلزم سقوط التكليف المتعلق به ومتى تحققت الملازمة بين الامرين المذكورين فالظن باحدهما يستلزم الظن بالاخر ولا يتفاوت الحال في الملازمة المذكورة بين الظن والشك والوهم بل ومع اعتقاد العدم ايضا فلو اتى المكلف بالمامور به واقعا لكنه اعتقد عدم الاتيان به سقط التكليف به واقعا ولا فرق في ذلك بين العبادة التي يعتبر فيها قصد الطاعة وغيرها انما الفرق بينهما في تحقق الموضوع فان الاتيان بالمطلوب في الاول لا يجتمع مع العلم بعدمه حال العمل لامتناع قصد الطاعة معه وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط وانما يتصور ذلك لو تأخر العلم المذكور عن العمل كما لو نسي المصلي صلوته حتى قطع بعدمها ثم يجتمع مع الظن والشك والوهم حين العمل كما في العبادات الواقعة من باب الاحتياط اذ لا يتوقف قصد القربة على القطع بالمطلوبية بل يجتمع مع احتمالها بل الاتيان بالمحتمل ادخل في صدق الطاعة من الاتيان بالمقطوع به وهذا هو السبب المجوز للاحتياط في العبادات المتوقفة على القربة على ما فصل في محله واما غير العبادات مما لم يعتبر فيه النية فانما يتبع الواقع من غير فرق فيه بين الاعتقادات الخمسة والحاصل ان كل فعل تعلق الامر به متى صدر عن المكلف على الوجه المطلوب للامر لزمه الاجزاء وسقوط التكليف بحسب الواقع ونفس الامر عبادة كانت او غيرها ولا يتفاوت الحال في ذلك بين الاعتقادات الخمسة لان الملازمة في ذلك عقلية والقول باقتضاء الامر التكرار لا ينافي ذلك لرجوعه الى عدم الاتيان بالمطلوب بتمامه وكذلك القول باعادة الماتي به على حسب الحكم الظاهري اذا خالف الواقع انما يرجع الى عدم الاتيان بحقيقة المطلوب وعدم اغناء الظاهر عنه فاذا تحققت الملازمة المذكورة فلا شك ان العلم باحد المتلازمين يستلزم العلم بالاخر والظن به يلازم الظن بالاخر والشك فيه شك في الاخر وكذلك العلم او الظن بعدمه يلازم العلم او الظن بعدم الاخر وانما يمنع من فعلية ذلك عدم الالتفات الى التلازم والغفلة عن ذلك والجهل به وهو امر اخر وح فالظن باداء الواقع يستلزم الظن بالبراءة بالمعنى المذكور كاستلزام الظن بحجية الطريق لذلك ولا يعقل اجتماع ذلك مع الشك في البراءة فضلا عن الظن والقطع بعدمها ولا يتصور الفرق بين الامرين المذكورين في ذلك بوجه من الوجوه فلو توهم التفرقة بينهما في ذلك من كلام الوالد المحقق طاب ثراه وهم فاحش وان كانت العبارة موهمة وما ذكره المعترض في دعوى التسوية بينهما انما يتم في الحكم بالبراءة بالمعنى المذكور وهو من المفروغ عنه التي لا يتطرق اليها شائبة الاشكال فكيف ساغ للمنصف حمل كلام المصنف دره على انكار ذلك بل لا شك ان الظن باصابة الواقع اولى بذلك من الظن باصابة الطريق سواء كان الطريق مجعولا في عرض الواقع كما يراه المصوبة او من حيث الحكم بكون مؤداه عين الواقع في جعل الشارع كما هو معنى الطريق وسواء كان حجة في زمان انسداد باب العلم بالواقع او حجة على وجه الاطلاق كما في الظنون المخصوصة ومن العجب توهم بناء الوهم المذكور على قياس الطريق الشرعي بالطريق العقلي وتوهم ان سلوك الطريق المجعول مع قطع النظر عن العلم به يستلزم البراءة كالطريق العقلي بل هو توجيه غير معقول لا يرضى به صاحبه الثالث ان البراءة الواقعية لا تلازم البراءة الظاهرية سواء اعتبر في المطلوب قصد

باحدهما في مقابل المتعلق

البراءة او لم يعتبر وسواء حصلت بواسطة العمل بالواقع او بواسطة العمل بالطريق المقرر بما يستلزم ذلك العلم باحدهما اما الظن باحدهما فلا يستلزم الظن بالبراءة
الظاهرية والشك فيهما لا يستلزم الشك في ذلك لوضوح اجتماع الظن بذلك مع القطع بعدم البراءة والظن به والشك فيه ومع القطع بالبراءة واجتماع الشك
في ذلك مع القطع بالبراءة وبعدمها والظن باحدهما كما في استصحاب البراءة والاشتغال في المواضع التي يقطع بحجية الاستصحاب فيها او يظن حيث يشك في الواقع
او يظن به من غير فرق بين الشبهة الحكمية في ذلك والشبهة الموضوعية الا ترى ان المصلي لو شك في صلوته فشك فيها لم يحكم عليه بالبراءة وان صادف الواقع بل حكم
عليه بالاشتغال والشك بعد العمل مع الكثرة ونحو ذلك يحكم عليه بالبراءة وان خالف الواقع فان قلت فما معنى الشك والظن بالبراءة الظاهرية او عدمها
لان الظن لا يخرج عن حكم منهما بالاشتغال او البراءة كما هو الحال في صورتي سبق العلم باحدهما في الاغلب ان حكم العقل باحدهما مما لا بد منه في كل مقام الا ترى ان جميع
الاقوال لا بد ان ينتهي الى العلم عند القائل بها فالظن المطلق عند القائل باعتباره علم بالبراءة كما ان المنكر له قاطع بعدم البراءة والقائل بوجوب الاحتياط
في كل مقام يقول فيه بذلك قاطع بعدم البراءة وباصالة البراءة في كل مقام يجري فيه قاطع بالبراءة لان الشاك والظان بذلك لا يخرج اما ان يقول با
بذلك ورفع العقاب عنه معا او يقول مع ذلك بلزوم تحصيل العلم ورفع الشك وبلزوم الاحتياط فيه فيقطع بعدم البراءة ولو فرض الجهل بالحكم الظاهري
ايضا فلا بد ان يكون للمكلف في تلك الحال حكم بديهي عليه عقله من لزوم التحرز عن الضرر المخوف والبراءة عن التكليف المجهول وبالجملة فلا محيص في مرحلة
الظاهر عن الانتهاء الى اليقين فلا يتصور الجهل بالبراءة والاشتغال بالمعنى المذكور قلت لا ريب ان الظن والشك في البراءة الظاهرية والاشتغال
الظاهري لا بد من رجوعهما وانتهائهما الى اليقين الرافع لهما فسلم ولا ريب في عدم امكان حصولهما في اول الامر فممنوع اذ كثيرا ما يحصل للمكلف مجتهدا
كان او عاميا شك في ذلك وظن به باعتبار الشك في اكتفاء العقل والشرع بذلك والظن فيه فيلزم المكلف ح النظر في جواز الاكتفاء بهذا الظن
او الشك بحسب حكم العقل والشرع بالاجتهاد او التقليد حتى يرجع الى العلم على نحو الظن بالواقع الذي منه حجية الطريق والشك فيه فان قلت فما الفرق
بين الظن بالبراءة الواقعية والظاهرية ح قلت الظن بالبراءة الواقعية يمكن حصوله من الطرق التي يقطع بحجيتها او يظن بذلك او يشك فيه بخلاف الظن
بالبراءة الظاهرية فانه ممتنع حصوله من احد الطرق الثلثة فانظر كيف اشتبه الامر على المعترض حتى زعم ان المراد بالظن بالطريق مجرد الظن بالحجية الواقعية التي هي
من جملة الاحكام الواقعية مع ان الظن بذلك يمكن حصوله من الطرق التي يقطع بحجيتها العمل عليها او يظن بذلك فكيف يلزم من ذلك الظن بالبراءة مع القطع
بعدم جواز اكتفاء المكلف بمثله او الظن بل مع الشك ايضا اذ الظن بذلك لا يخرج عن الظن بالواقع الذي صرح بعدم استلزامه للبراءة انما الظن بالطريق
الملازم للظن بالبراءة هو الظن الذي لا يبتني على الاسباب الموهومة والمشكوكة لوضوح ان الشك في بعض المقدمات يستلزم الشك في النتيجة وانما يكون
النتيجة مظنونة مع الظن بجميع مقدماتها او الظن ببعضها مع العلم بالباقي وان النتيجة تتبع اخس المقدمات وهذا هو المراد بالظن بالطريق في مقابل الظن بالواقع
دون الظن بالحجية الواقعية او هي من الاحكام الواقعية نعم تفسير المصنف له بالطريق الذي قام الدليل الظني على حجيته يوهم الثاني لامكان حصول الظن بذلك
من القياس وشبهه لكنه ليس بمقصود قطعا ولذا عبر عنه بقيام الدليل الظني فان الامارات الممنوعة يقينا او ظنا او المشكوكة لا تعد ادلة ظنية فلا تغفل
الرابع ان التكليف كما لا يستلزم جعل الطريق اليه انما يلزم وجود الطريق وفرق بين بين الامرين كيف ولو استلزم التكليف الجعل لزم التسلسل فان الطريق المجعول
مما يجب العمل به فجعله طريقا يستلزم التكليف بالعمل به فلو لزمه نصب الطريق الى معرفته لزم نقل الكلام الى ذلك الطريق وهلم جرا الى ان يتسلسل والقول بان
الطريق المنصوب طريق الى معرفة نفسه يقتضي مع لزوم التسلسل فاسد اذ الشيء لا يتصور طريقا الى معرفة نفسه والا لزم التعدد مثلا الجزء الواحد لنفسه طريق الى معرفة
الاحكام ولا يعقل ان يكون طريقا الى معرفة نفسه والا لزم توقف الشيء على نفسه فلا بد في معرفته من طريق آخر لا يبتني على حجية جزء الواحد ولا ينتهي السير الا
الى الطريق هو الطريق العقلي الذي لا مجال الجعل فيه وانما الطريق المجعول كسائر التكاليف والاحكام التكليفية والوضعية ينتهي الى الطريق العقلي ولا يلزم
حصول مثله في باب التكليف الا ترى ان المولى قد يكلف عبده بتكاليف كثيرة من غير ان يجعل له الى معرفتها طريقا مخصوصا وكذا الحال في الموكل والموصي والواقف
وامثالهم بالنسبة الى الوكيل والوصي والناظر وبالنسبة الى كل مطيع ومطاع كالسلطان ورعيته والمجتهد ومقلديه الى غير ذلك وانما اللازم في باب التكاليف
وجود الطريق العقلي وهو الذي يحكم العقل بالاكتفاء به وقبح المؤاخذة عليه وعدم جواز العدول عنه واستقرت طريقة العقلاء على العمل به والجري على مقتضاه
بحيث يلزم على الامر عند عدم رضائه بذلك تنبيه المكلف عليه فالفرق بين الامرين ان الاول لا يقبل المنع عنه والثاني يمكن المنع عنه بشرط ابلاغه الى المكلف
واعلامه بذلك فيجوز للمكلف سلوكه ما لم يصل اليه منع الآمر عنه بل يجب عليه ذلك فظهر ان الطرق المعتبرة على قسمين احدهما الطريق المعتبر في نفسه بما
حكم به العقل وجرت عليه طريقة العقلاء والآخر الطريق المجعول الذي نصبه الامر للمكلف مما لا مجال للعقل الى معرفته فيكون على حسب جعله من حيث
الشرائط والموانع ومن حيث الاطلاق والتقييد وح فنقول ان الحال في الاحكام الشرعية يتصور على وجوه احدها ان يعلم بان الشارع قد نصب للمكلفين الى
معرفتها طرقا مخصوصة مجعولة مشروطة بشرائط عديدة قد امر بسلوكها ونهى عن التخلف عنها والعمل بما يتحقق به النصب المذكور وان يقتصر في الطريق المعتبر
بين العقلاء بالتفصيل واعتبار بعض الشرائط والموانع ثم يشتبه الطريق المعتبر بين الطرق بحيث لا يكون هناك قدر متيقن يفيد الكفاية ولو بالتتميم
وبعدم الاحتياط في المسئلة الاصلية او الفرعية او يتعسر وح فيتعين العمل بالظن في الطريق المعتبر بالفعل على ما سيجيء بيانه في الوجه الثاني انه تعالى
ان يعلم ان الشارع لم يتصرف في الطرق بوجه من الوجوه وانما احالنا على الطرق المعتادة التي يرجع اليها عند عدم نصب الطريق وح فلا محيص عن
العمل بالظن بالواقع حيث لا يكون هناك سبيل الى الامتثال العلمي في الاحكام المعلومة على الاجمال لاستلزام الظن بالبراءة في حكم الامر ايضا وهذا الفرض
خارج عن محل الكلام وثالثها ان يظن بذلك ويلزمه الظن باكتفاء الامر بالظن بالواقع هناك فالظن بذلك يقتضي الظن بالبراءة في حكم الامر ايضا والكلام
فيه هو ورابعها ان يشك في ذلك او يظن بخلافه وح فالظن بالواقع لا يستلزم الظن بالبراءة في حكم المكلف حيث يشك في اعتباره او يظن بعدمه
واللازم في حكم العقل ح هو الرجوع الى الظن الفعلي بالبراءة وانما يرجع الى الظن الجزم بالواقع مع تعذره او عدم حصول الاكتفاء به ولا يكفي في ذلك

اصالة عدم نصب الطريق وعدم التصرف من الشارع فيه لوضوح ان الاصل لا يرفع الشك الا على قول من يعتبره من باب الظن فيرجع الى الوجه الثالث وبالجملة فالذي
اولا على جميع التقادير المفروضة هو تحصيل العلم بالبراءة وتفريغ الذمة في حكم المكلف من غير فرق بين اصابة الواقع او الطريق المقرر ومع انسداد سبيل العلم بذلك
عند بقاء التكليف وسقوط الاحتياط يتعين الرجوع الى ما يفيد الظن بالبراءة لا مع الشك فيها فضلا عن الظن بعدمها وان كان ظنا بالواقع للقطع بتقديم البراءة
المظنونة على المشكوكة فما اعترض به المحقق المذكور احترازا من منع جعل الشارع طريقا الى الاحكام مع ما فيه مما يأتي في الوجه الثاني انه لا يجدي شيئا لان الاحتمال
المتساوي في ذلك مانع من حصول الظن بالبراءة في حكم المكلف نعم لو حصل الظن بعدمه تم ذلك على ما ذكره في له باثباته فلا تغفل الخامس ان ما ذكره من الفرق
بين الظن بالواقع والظن بالبراءة انما يتم حيث لا يعلم كون المصالح والمفاسد الواقعية علة تامة في تشريع الاحكام اذ مع العلم بذلك لا ينفك الظن بالواقع
عن الظن بالبراءة لاستلزام الظن بادراك تلك المصالح الواقعية بل لا يتم ذلك مع الظن بما ذكرناه لاستلزام الظنين الظن بالبراءة ايضا ففي الفرض المذكور
انما يلزم اولا تحصيل العلم باداء الواقع على ما هو عليه حتى يؤدي الى المصالح المقصودة ومع تعذره انما يقوم الظن به مقامه وظني ان الذي دفع المعترض
الى التوهم المذكور تخيل ان الاحكام الشرعية من هذا القبيل مع ان المصنف قدس سره قد بنى هذا الوجه على ما قرره في المقدمة الرابعة واثبته بالوجوه المذكورة
هناك لكن المعترض انما تخيل من تلك المقدمة نفي الترتيب بين تحصيل العلم باداء الواقع على ما هو عليه والعلم باداءه من الطريق المقرر وهو من الفروع
التي ليس بها نهاية من دأب المحصلين وقد مر تفصيل القول في ذلك فان قلت غاية ما يثبت في تلك المقدمة حصول التوسعة حال الانفتاح في العمل بالطريق
وعدم التضييق عليه بتحصيل الواقع فكيف يترتب على ذلك التضييق عليه عند الانسداد بلزوم تحصيل الظن بالبراءة بل الذي يترتب عليه التوسعة
عليه بجواز العمل بكل من الظن بالواقع والطريق قلت المقصود ان المكلف انما يجب عليه اولا تحصيل القطع بالبراءة فانما يقوم الظن بالبراءة مقامه حال الانسداد
دون الظن بالواقع لكن يبقى فيه الانتقال عن العلم بالبراءة عند تعذره الى الظن بها امر معلوم لا يتوقف على اثبات تلك المقدمة غاية الامر ان الظن بالواقع
يستلزم الظن بالبراءة في بعض المقامات لا ان يكون الغرض من تلك المقدمة مجرد بيان ان الحال في الاحكام الشرعية ليس من هذا القبيل فليس المقصود انه لو
ثبت الترتيب بين الواقع والطريق ووجب اولا تحصيل العلم بالواقع لم يجب عند الانسداد تحصيل الظن بالبراءة بل المقصود ان الغرض المذكور كما شفع عن
تعلق الغرض بنفس الواقع على ما هو عليه فالظن به يقتضي الظن بالبراءة لكن قد بينا ان هذه الملازمة غير مسلمة لامكان فرض الترتيب المذكور مع الشك
في حصول البراءة بالظن بالواقع باحتمال المنع عن العمل به حال الانسداد فالاولى حمل تلك المقدمة على ما عرفت من بيان ان الواقع على ما هو عليه ليس هو المقصود
بالذات حتى يجب تحصيل العلم به اولا والظن به ثانيا انما الواجب تحصيل العلم بالبراءة ثم الظن بها حسبما مر توضيح القول فيه فلا تغفل السادس ان ما
ذكره من ان اللازم في امتثال الاحكام الشرعية هو تحصيل العلم بالبراءة مع امكانه والظن بها مع تعذره كما يجري حال انسداد باب العلم بمعظم الاحكام كما بني عليه
دليل الانسداد كذا يجري في كل مسئلة مسئلة على حدها من غير ان يناط ذلك بضم سائر المسائل اليها وفي حق كل واحد من المكلفين على حدة من غير تعلق
لذلك بحكم النوع ولا يتوقف ذلك على ضم مقدمات دليل الانسداد فنقول ان اللازم على كل مكلف في امتثال الحكم التكليفي المتعلق بكل مسئلة او الحكم الوضعي
الراجع اليه اولا هو تحصيل العلم بالبراءة او فراغ الذمة ولو في حكم المكلف من اي طريق حصل مدلولا عليه باي دليل من جنس الادلة الاربعة فاذا تعذر ذلك
ولو في زمان مخصوص بالنسبة الى حكم مخصوص ومكلف مخصوص في حالة مخصوصة لزم الرجوع الى ما يوجب الظن بالبراءة وفراغ الذمة او لا يكتفي المكلف بذلك
ويحكم معه بالبراءة القطعية ايضا بعد ملاحظة ذلك نظرا الى امتناع التكليف بالمحال فاذا تعذر الظن بالبراءة قام الظن بالواقع مقامه مع احتمال البراءة الا من مثل
القياس وشبهه مما يقطع معه بعدمها بل ولا من الطريق الذي يظن بمنع الشارع عنه الا حيث ينحصر الامر فيه بل ومع فرض انسداد جميع الطرق وانحصار الامر في
القياس وشبهه فلا شبهة في عدم جواز ترجيح الموهوم من حيث هو موهوم على المظنون من حيث هو مظنون والحاصل ان المكلف مقلدا كان او مجتهدا في
الشبهة الموضوعية او الحكمية لا بد له عند العلم بالتكليف اجمالا او تفصيلا من تحصيل العلم بالبراءة في حكم المكلف ولو بسلوك سبيل الاحتياط فاذا تعذر عليه ذلك
ولو لبعض العوارض لمانع عادة او شرعا او لضيق الوقت عن الفحص او لفقد اسباب العلم او سقط التكليف به بنص الامر او غيره لزمه الظن بالبراءة في حكم المكلف
لظن معه باداء الواقع اولا ولا يكفيه مع امكانه مجرد الظن بالواقع عند عدم حصول الظن له بجواز الاكتفاء به عقلا او شرعا بل اللازم له ح في مقام العمل تحصيل
الظن بما يكتفي به المكلف في حقه ولا يعاقبه عليه لحكم العقل بلزوم تحصيل الامن من عقوبة السيد علما مع امكانه وظنا مع تعذره من اي طريق حصل
وقد عرفت ان مثل هذا الظن يمتنع حصوله من الطرق الممنوعة للقطع بعدم اكتفاء الشارع من العبد بسلوكها وكذا من الطرق التي يظن منها بذلك ويشك فيها
لامتناع حصول الظن باكتفاء الامر معها فهذه مسئلة عامة تجري في جميع المقامات للزوم الاجتهاد في كل مسئلة بمعنى لزوم بناء العمل فيها على وجه معتبر يعلم بجوازه
ان امكن والا فبالظن لامتناع التوقف في مقام العمل وكذا الحال في المقلد فاذا اتفق للمقلد العجز عن تحصيل فتوى مجتهده في مسئلة واحدة لا يتاتى له الاحتياط
فيها لزمه العمل بما يظن معه باكتفاء الشارع منه على ما هو عليه في تلك الحال بذلك لا بمجرد الظن بالواقع وكذا المجتهد عند ضيق الوقت عن النظر في الادلة وتعذر
الاحتياط عليه وكذا القاضي والمفتي اذا تعين عليهما القضاء والافتاء على الحال التي هما عليه مع تعذر العلم والاحتياط انما يعملان بما يحصل الظن بجواز العمل عليه
في تلك الحال لا بمجرد الظن بالواقع وكذا الحال في المسائل التي يدور الامر فيها بين المحذورين ويتعذر على المكلف تحصيل العلم بحكمها فانما يرجع الى الظن
بما يجوز عليه العمل في تلك الحال ويسوغ البناء عليه في حكم المكلف بحيث يكتفي منه بذلك دون مجرد الظن بالواقع الا اذا حصل منه الوصف المذكور وظني ان
من تامل في طريقة الفقهاء الكرام وامعن النظر الى سيرتهم في استنباط الاحكام لا يختلجه فيما ذكرناه شك ولا شبهة لوضوح ان نظر القوم ليس الا الى الطرق والوجوه
التي يكتفي بها في حكم المكلف ويحكم معها بتفريغ الذمة علما او ظنا لحصول الظن منها بالواقع او لم يحصل دون مجرد الظن بالحكم الواقعي النفس الامري الا مع تعذر
الاول ومن تامل في نظائر المسئلة من الموضوعات المشتبهة وفي احكامها المخصوصة بالنسبة الى المقلد والمعذور من حصل له القطع بانه ليس له الا عند تعذر
العلم على مجرد الظن باثبات نفس الواقع في الموضوعات والاحكام بل على الطرق المسلوكة المفيدة للظن بالبراءة فلا تغفل قال طاب ثراه فان قلت ان قام اولا

طريق مقرر من الشارع في الوصول الى الحكم والحكم معه بتفريغ الذمة عن التكليف فلا كلام وان لم يقم فالواجب اولا تحصيل العلم بالواقع فمع تعذره يتنزل
منه الى الظن بالواقع وتوهم ان لم يقم طريق مقرر من الشارع للوصول الى الواقع كان العلم هو الطريق الى الواقع وان قام اكتفى به اجمالا طريقا فان لم يثبت عندنا
ذلك ويثبت انسداد سبيل العلم به كان المرجع هو العلم بالواقع اذ اقله المسلم من التكليف الرجوع الى الطريق بما هو اكثر به وبعد انسداد سبيل العلم به
يرجع الى الظن بالواقع حسبما قررت وقلت لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع وليس تعين الرجوع الى العلم مع عدم الطريق المقرر
او عدم العلم به فاضاف ترتب العلم بالواقع عليه لا يتعين الرجوع الى العلم بالواقع الى ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطريق الذي قرره دليلا على
ترتب الامر عليه بل الجميع في مرتبة واحدة وانما يتعين الرجوع الى العلم مع انتفاء الطريق المقرر او عدم العلم به لانحصار العلم بالخروج عن عهدة التكليف في
ذلك ولذا يجوز الرجوع الى العلم مع وجود الطريق المقرر ايضا وتخير المكلف في الرجوع الى ايهما شاء والحاصل ان اللازم اولا بالفعل حصول البراءة
بحكم الشارع وهو حاصل بكل من الوجهين وتعين تحصيل العلم بالواقع مع فرض انتفاء العلم بالطريق المقرر وانتفائه واقعا ليس لكونه متعينا
في نفسه بل لحصول البراءة به على النحو الذي ذكرناه وفرق بين بين كون الشيء مطلوبا بالذات وكون المطلوب حاصلا به فهو احد الوجهين في تحصيل تفريغ الذمة
فاذا انسد باب العلم بتفريغ الذمة على الوجه المفروض بكل من الوجهين المذكورين بان لم يحصل هناك طريق قطعي من الشارع يحكم معه بتفريغ الذمة و
انسد سبيل العلم بالواقع القاضي بالقطع بتفريغ الذمة كان رجع الامر بعد القطع ببقاء التكليف الى الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع حسبما عرفت
هو يحصل بقيام الادلة الظنية على حجية الطرق المخصوصة حسبما اقيم الدليل عليها في محالها من غير ان يكتفى في افادة حجيتها بمجرد كونها مفيدة للظن بالواقع كما
هو قضية الوجه الاول هذا الكلام صحيح في عدم توقف تمام الدليل المذكور على اثبات الطرق الظنية في حال انفتاح باب العلم بالواقع كما قد يتوهم من
بناء الامر على ما قررت المقدمة الرابعة بل لو فرضنا القطع بعدم نصب الطريق في حال الانفتاح لم يحكم بالانتقال عند الانسداد الى الظن بالواقع وانما ينتقل الى
الظن بالبراءة وتحصيل الكلام التفصيل على التقدير المذكور بين تعين تحصيل العلم عند انفتاح سبيله لتوقف العلم بالبراءة عليه وبين تعينه لكون الواقع مطلوبا
بالذات نظرا الى ارشادية المحضة فعلى الاول ينتقل عند الانسداد الى الظن بالبراءة وعلى الثاني الى الظن بادراك الواقع والمقصود من تلك المقدمة بيان
ان الاحكام الشرعية من قبيل الاول وهذا معنى قوله بالفرق بين كون الشيء مطلوبا بذاته وكون المطلوب حاصلا به نعم لو فرض القطع بعدم نصب الطريق في حال
الانسداد ايضا كحال الانفتاح لم يتصور الفرق بين المقامين ولم يكن هناك بد من الرجوع الى الظن بالواقع ولا ينفك حينئذ عن الظن بالبراءة وانما تظهر الثمرة عند
عدم القطع بذلك بل عدم الظن به ايضا وح فلا يعمل بالظن المشكوك فيه على الوجه الاول بما يعمل به بالظن بلزوم سلوكه والعمل عليه ح حصل منه الظن بالواقع
اولا دون ما يظن معه بالواقع مع الشك في رضا الشارع به بخلاف الوجه الثاني فان الظن بالواقع هناك ايضا لا ينفك عن الظن بالبراءة لانه ظن بحصول ما هو
المطلوب بالذات فان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف باختلاف الموارد ضرورة قال قدس سره فان قلت ان الظن باداء الواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه
المذكور لولا قيام الدليل على خلافه كما في القياس ونحوه اذ اداء المكلف به واقعا يستلزم تفريغ الذمة بحسب الواقع قطعا لقضاء الامر بالاجزاء على الوجه المذكور
والظن بالملزوم قاض بالظن باللازم فكلما يفيد الظن بالواقع يفيد الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع لولا قيام الدليل على خلافه اذ ليس مقصود الشارع حقيقة
الا الواقع واذا قام الدليل على خلافه فان كان قطعيا فلا اشكال في عدم جواز الرجوع اليه لعدم مقاومة الظن المفروض للقطع وان كان ظنيا وقعت المعارضة بين الظنين
المفروضين حيث ان الظن بالواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور حسبما عرفت والدليل الناهي يفيد عدم حجية ذلك الظن فيفيد الظن بعدم تفريغ
الذمة كذلك فيراعى ح اقوى الظنين كما هو الشان في سائر المتعارضين بل الاقوى ح هو الظن الاخير وهم في مقابلة ولا يتحاشى عنه القائلون باصالة حجية الظن
بل ذلك مصرح به في كلام جماعة منهم نعم غاية ما يلزم من التقرير المذكور ان يق بحجية ما لا يفيد الظن بالواقع كالاستصحاب في بعض الموارد اذا قام دليل ظني
على كونه طريقا شرعيا الى الواقع لحصول الظن ح بتفريغ الذمة في حكم الشرع وان لم يحصل منه الظن باداء الواقع والظاهر انه لا باس عند القائل بحجية مطلق
الظن فغاية الامر ان يقول بحجية كل ظن بالواقع ويضيف اليه حجية ما يظن كونه طريقا الى الواقع شرعا وان لم يفد ظنا بالواقع والحاصل انا نقول بحجية ذلك
لا ينافي مقصود القائل بحجية مطلق الظن سواء التزم به في المقام او لم يلتزم به لبعض الشبهة قلت قد عرفت مما مر ان الظن بما هو ظن ليس هو طريقا الى
الحكم بتفريغ الذمة فمجرد الظن بالواقع ليس قاضيا بالظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجية ذلك الظن لوضوح عدم حصول
التفريغ به كذلك وانما يحتمل حصوله به من جهة احتمال قيام الدليل على حجيته ومن البين تساوي احتمالي قيام الدليل المذكور وعدمه نظرا الى العقل فيتساوى نسبة الحجية وعدمها
اليه فدعوى الاستلزام المذكور فاسدة جدا كيف ومن الواضح عدم استلزام الظن بالواقع الظن بحجية ذلك الظن ولا امضائه فكيف يعقل حصول الظن بتفريغ
من جهته نعم انما يستلزم الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنظر الى الواقع لا في حكم المكلف الذي هو مناط الحجية والمقصود في المقام هو حصول الظن به في حكمه اذ
قضية الدليل المذكور حجية ما يظن من جهته بتفريغ الذمة في حكم الشارع بعد انسداد سبيل العلم به وهو انما يتبع الدليل الظني القائم على حجية الطرق الخاصة
ولا يحصل من مجرد تحصيل موضوع الظن بالواقع لما عرفت من وضوح كون الظن بالواقع شيئا والظن بحجية ذلك الظن شيئا اخر ولا ربط له بنفس ذلك الظن مع
قد عرفت ان ما يترائى من استلزام الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة نظرا الى ان المكلف به هو الواقع انما يصح بالنسبة الى الواقع حيث انه يساوق الظن بالواقع
الظن بتفريغ الذمة بالنسبة اليه عند ادائه كذلك وذلك غير الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف كيف والظن المفروض حاصل في القياس ايضا بعد قيام الدليل
على عدم حجيته فانه اذا حصل منه الظن بالواقع حصل منه ظن بفراغ الذمة بالنظر الى الواقع عند ادائه الفعل كذلك الا ان الظن المفروض كالظن المتعلق بنفس الحكم
مما لا اعتبار له بنفسه وقد قام الدليل الشرعي هناك ايضا على عدم اعتباره فقضى بالقطع بعدم حصول التفريغ به في حكم الشرع فظهر بما قررناه ان الايراد المذكور
انما جاء من جهة الخلط بين الوجهين وعدم التمييز بين الاعتبارين ومما يوضح ما قلناه ان الظن بالملزوم لا يمكن ان يفارق الظن باللازم فبعد دعوى الملازمة
بين الامرين كيف يعقل استثناء ما لو قام الدليل على خلافه والتزم بانه بعد قيام الدليل القطعي يعلم الانفكاك ومع قيام الدليل الظني يظن ذلك مع

ذلك لا تفكيك بين اللازم والملزوم فظهر بما قررناه ان اللازم اولا في حكم العقل هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع وبعد انسداد سبيله يتنزل الى
الظن بالتفريغ في حكمه لا بمجرد الظن بالواقع وقد عرفت عدم الملازمة بين الامرين وحصول الانفكاك من الجانبين نعم لو كان الحاصل بعد انسداد سبيل العلم بحصول
التفريغ في حكمه امور مفيدة للظن بالواقع من غير ان يكون هناك دليل قطعي او ظني على حجية شيء منها وتساوت تلك الظنون في ذلك كان الجميع ح حجة في حكم
العقل وان لم يحصل من شيء منها الظن بالتفريغ اولا وذلك لعدم امكان تحصيل الظن بالتفريغ من شيء منها على ما هو المفروض فينتقل الحال الى مجرد تحصيل
الظن بالواقع ويحكم العقل من جهة الجهل المذكور وتساوي الظنون في نظره بالنسبة الى الحجية وعدمها حيث لم يقم دليل على ترجيح بعضها على بعض بحجية الجميع و
الاخذ باقويها عند التعارض من غير فرق بينها فمحصل المحصل ان اللازم اولا هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع كما مر القول فيه وبعد انسداد سبيله يتعين
تحصيل الظن بالتفريغ في حكمه تنزلا من العلم به الى الظن فينزل الظن به منزلة العلم واذا انسد سبيله ايضا تعين الاخذ بمطلق ما يظن معه باداء الواقع حسبما
ذكر في المقام فهناك مراتب متدرجة ودرجات مترتبة ولا يندرج الى الوجه الثالث الا بعد انسداد سبيل الاولين والمختار عندنا هو
الدرجة الاولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من قبل الامر كما سبق الاشارة اليه في الوجه الاخير لكنا نقول انه بعد تسليم انسداد سبيله انما يتنزل الى الوجه
الثاني دون الثالث وانما يتنزل اليه بعد انسداد سبيل الثاني ايضا وتساوي الظنون من كل وجه وانى لهم باثبات ذلك بل من البين خلافه اذ لا اقل
من قيام الادلة الظنية على حجية ظنون مخصوصة كافية في استنباط الاحكام الشرعية وهي كافية في وجوب الاخذ بها وعدم جواز الاتكال على غيرها نظرا الى قيام
الدليل القطعي المذكور فليس ذلك من الاتكال على الظن في اثبات الظن ليدور كالظن فان قلت ان معرفة الطريق المقرر من الشرع للوصول الى الاحكام اعني
ظن المجتهد مط سوى ما استثني وخصوص الظنون المخصوصة والطرق الخاصة ليس من مسائل الكلام فيتعين الاخذ فيها بالعلم ولا يمكن القول بانسداد
العلم بالنسبة اليها وعلى فرض عدم انسداده فيها في مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسدا بالنسبة اليها كيف والقائل بحجية مطلق الظن يتمسك فيها بالبرهان القاطع
العقلي فلا وجه للقول بانسداد سبيل العلم فيها والرجوع بعده الى الظن بها قلت كون هذه المسئلة من مسائل الكلام من وهن الكلام اذ لا ربط لها به كما هو ظ من
ملاحظة حده بل هي من مسائل اصول الفقه لكونها بحثا عن الدليل وبيانا لما يناط به حجية الدليل وبملاحظة حد الاصول يتضح كونها من اوضح المسائل المندرجة
فيه نعم لو صح اعتبار القطع في اصول الفقه صح القول باعتبار القطع فيها الا ان ذلك فاسد جدا ان اريد به اعتبار تحصيل القطع بها اولا وان اريد به ما يعم الانتهاء الى
القطع فهو مما لا اختصاص له بالاصول ولا ربط له في المقام لوضوح حصول الانتهاء اليه هنا وما ذكر من قيام البرهان القاطع على حجية الظن عند القائل به فكيف يسلم
انسداد باب العلم فيها او في شيء فان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته انما ينتهي على فرض انسداد باب العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع كيف ولو كان
طريق خاص قطعي مقرر من الشارع لاستنباط الاحكام لما تم دليله المذكور قطعا لابتنائه على انتفائه حيث اخذ ذلك من جملة مقدماته كما سيجيء بيانه انشاء الله تع ولا بد
ايضا من قيام الدليل القطعي ولا على حجية كل ظن والا لما احتاج الى الدليل المذكور بل انما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع ولا للوصول
الى الواقع ويريد بيان ان قضية العقل بعد الانسداد المذكور هو الرجوع الى مطلق الظن فالبرهان الذي يدعيه انما هو بعد فرض الجهل فينكشف من حال الجاهل
وان قضيته جهله مع علمه ببقاء التكليف ماذا ونحن نقول ان قضية ذلك هو الانتقال الى الظن على الوجه الذي قررناه دون ما ادعوه فالكلام المذكور ساقط
جدا اقول شرح هذا الكلام على طوله ظاهر لمن تدبره وقد مر توضيح ذلك فيما اسلفناه ومن القائلين بالظن المطلق من انكر جريانه في مسائل اصول الفقه
ايضا كتعيين الطرق الشرعية لاستنباط الاحكام وان لم يندرج في مسائل الكلام وغاية ما يوجه به ذلك امران احدهما الاجماع المنقول المعتضد بالشهرة على عدم حجية
الظن في تلك المسائل فلو كان الظن فيها حجة لزم العمل بالشهرة والاجماع المذكورين والثاني ان اجراء الدليل في مسائل الاصول يتصور على وجوه احدها
ان انسداد باب العلم بالاحكام الفرعية كما يقتضي الانتقال الى الظن فيها كذا انسداد باب العلم بالمسائل الاصولية يقتضي الانتقال الى الظن فيها فذلك الدليل بعينه
يجري هناك من غير فرق الثاني ان مورد الدليل المذكور هو مطلق الاحكام الشرعية ولا شك ان نتيجة الدليل ايضا من جملتها فاذا قضى بحجية الظن في مطلق
الاحكام كان شاملا للاحكام الاصلية ايضا لعدم تعقل الترجيح بين الاحكام الثالث ان مورده وان كان خصوص الاحكام الفرعية الا ان الظن المتعلق بما هو من اصول
الفقه يستلزم الظن بالمسئلة الفرعية التي يتفرع عليها ويستند اليها فالظن بها يستلزم الظن بالحكم الفرعي وان كان ظاهريا فيكون حجة وح فان اراد
القائل بحجية الظن في مسائل الاصول اجراء الدليل المذكور فيها مستقلا فلا يخفى انه موقوف على جريان مقدمات ذلك الدليل فيها على الاستقلال و
ليس كذلك فان ما يتعلق منها بمباحث الالفاظ كمسائل الامر والنهي والعام والخاص وغيرها او بالملازمات العقلية كوجوب المقدمة وحرمة الضد ونحوهما
ان كان قطعيا فلا كلام وان كان ظنيا استلزم الظن بالحكم الفرعي الواقعي فاندرج في مورد الدليل الجاري في الفروع وما يبحث فيها عن حجية الطرق والترجيحات
في باب التعارض فنمنع انسداد باب العلم فيها لامكان تمييز الحجة منها عن غير الحجة والمرجح عن غيره بالوجوه العلمية ولو من باب الانسداد او الرجوع الى الوجه الاول
لاستنادهم في ذلك الى القاطع ومع ذلك فما يفيد الظن الشخصي من تلك الطرق والترجيحات يفيد الظن في الفروع وليس من الظن في المسئلة الاصولية
وما سوى تلك الظن من الامارات والمرجحات التعبدية وغيرها لم يبلغ في الكثرة حدا يلزم من الرجوع الى الاصول في غير المعلوم منها ما يلزم من مثله في
الفروع من المحذور فلا يتعين الرجوع فيها الى مطلق الظن وان اراد الوجه الثاني فلا يخفى ان القول بشمول الحجية لجميع الظنون يتوقف على ظهور الاجماع على
عدم الفرق او على امتناع الترجيح من غير مرجح وهما منتفيان في الاصول لنقل الشهرة بل الاجماع على عدم اجراء الظن فيها فكيف يدعى الاجماع على عدم الفرق
وظهور المرجح هنا لزيادة الاهتمام في المسائل الاصولية التي تبتني عليها الفروع المتكثرة وكلما كان الاهتمام فيه اكثر كان التحفظ عن الخطاء فيه الزم وان اراد الثالث
فانما القدر المسلم منه ما اعترفنا به من الظن الحاصل من المسائل المتعلقة بالموضوعات الاستنباطية والملازمات العقلية ونحوها دون الظن بالحكم الظاهري
فان مقتضى انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية حجية الظن فيها دون الاحكام الظاهرية وانت خبير بوهن الوجهين المذكورين اما الاول فللمنع من
الشهرة والاجماع المذكورين لحدوث هذه المسئلة بين متاخري المتاخرين وعدم التعرض لها في كلام المعظم وانما المسلم الرجوع الى الظنون المخصوصة

وعدم الحاجة الى التمسك بالظنون المطلقة على ان الاجماع والشهرة انما يؤثران في اثبات المسائل التوقيفية دون الاحكام العقلية على ان في التمسك بالظن المتعلق بالمسئلة الاصولية في عدم حجية الظن بها كلاما بان في نظائره واما الثاني فلامكان القول باعتبار الظن في المقام على كل من الوجوه الثلثة اما الاول فلان بقاء التكليف بالعمل بالطرق الشرعية ودوران الامر فيها بين امور محصورة وعدم الاكتفاء بالقدر المتيقن منها وتعذر الاحتياط بالجمع بينها يقتضي الرجوع الى مطلق الظن في تعيين ما هو الحجة منها واما الثاني فلان الحجية حكم من الاحكام الشرعية فيكون الحال فيها هو الحال في ساير الاحكام و كثرة الاهتمام بها يجري في القواعد الكلية الفرعية والمسائل التي تعم البلوى بها والمسائل المهمة المتعلقة بالدماء والفروج ونحوها والاقطع بالترجيح بها او احتمال المرجح لا يجدي شيئا واما الثالث فلان الدليل انما يقتضي اعتبار الظن في سقوط الاحكام الواقعية وفراغ الذمة منها ومن البين انه لا فرق في سقوطها الواقع بين الاتيان به او ببدله فالظن بالاتيان بالبدل يجري مجرى الظن بالواقع لحصول البراءة بهما على حد سواء اذا عرفت ذلك فمن العجب ما قد يحكى عن بعض من لا تحصيل له من دعوى ما اختاره المحقق الوالد طاب ثراه من حجية الظن بالطريق على سبيل التنزل الى مخالفة الاجماع المركب حيث زعم انه بين من يقول بشمول الحجية للظنون المتعلقة بالمسائل الفرعية والاصلية جميعا وبين من يخصها بالاولى فالقول بالعكس وتخصيص الحجية بما يتعلق باثبات الطرق الشرعية خرق لاجماعهم وهو وهم فاحش اذ المسئلة انما حدثت بين قوم من متاخري الاصحاب على انها عقلية فاذا فرض استقلال العقل بحجية الظن في تعيين الطرق فلا سبيل الى رده بالاجماع انما يجري في الامور التوقيفية فلا تغفل قال طاب ثراه الثاني انه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طرقا للوصول اليها اما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرهما قبل انسداد باب العلم وبعده وح فان كان سبيل العلم بتلك الطريق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجري على مقتضاها ولا يجوز الاخذ بغيره مما لا يقطع معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف بين الفريقين واذا انسد سبيل العلم به تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشرع طريقا فلا يحتاج الى الواقع نظرا الى القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الطريق وقطع العقل بقيام الظن ح مقام العلم حسب ما عرفت وبان فيحجة ادن ما ظن كونه حجة وطريقا الى الوصول الى الاحكام وذلك انما يكون بقيام الادلة الظنية على كونه كذلك وليس ذلك اثباتا للظن بالظن حسب ما قد يتوهم بل تنزل من العلم بالجعل للشارع طريقا الى ما يظن كونه كذلك بمقتضى حكم العقل حسب ما مر من الاشارة الى نظيره في الوجه المتقدم اقول هذا الوجه هو الذي اختاره عمي العلامة طاب ثراه في فصوله وبنى عليه اثبات اكثر الطرق الشرعية واسس عليه اساس استنباط الاحكام الفرعية وزعم انه لم يسبقه اليه احد فاورد عليه مدعي القطع بوجود الطرق المجعولة ونصب الطرق المخصوصة في زماننا هذا كما ان منشأ التكليف ذلك تسليم وجود الطرق العقلية ونحوها من الطرق المتعارفة المعتبرة في نفسها التي جرت طريقة العقلاء على الاخذ بها مع قطع النظر عن جعل الامر لها كذلك تسليم وجود الطرق المجعولة في غير هذا الزمان كزمان انفتاح باب العلم مثلا لا يجدي في مقامنا هذا شيئا اذ بعد فرض عدم تصرف الشارع في الطرق المعتبرة واقتصاره على جعل الاحكام الواقعية لا يلزم من انسداد باب العلم بالمجعولات الشرعية الا الرجوع الى الظن بها ويظهر من المحقق الوالد تغمده الله برحمته عدم التفرقة بين الطرق المجعولة وغيرها فلذا عد العلم بالواقع من الطرق المقررة ويرشد الى ذلك ما اجاب به طاب ثراه عن الايراد الثالث والرابع كما ياتي انشاء الله تعالى وعلى هذا فهذه المقدمة اعني وجود الطرق المعتبرة في نظر الشرع للوصول الى الاحكام عقلية بل ضرورية اذ لا يعقل بقاء الاحكام بدون وجود الطريق المعتبر وح فنقول هذا الدليل ان بقاء الاحكام يستلزم وجود الطرق المعتبرة في نظر الامر مجعولة فاذا تعذر العلم بها قام الظن بها مقام العلم لامكان حصول الشك فيما هو المعتبر عند الشارع من غير الطرق المجعولة نظرا الى الشك فيما يحكم به العقل والعقلاء والعرف والعادة على نحو الشك في المجعول الشرعي فاذا كان اعتبار بعض الظنون في نظر الامر مظنونا دون غيره تعين الاخذ به دون الظن المطلق لعدم حصول الظن بالبراءة بالعمل عليه الى اخر ما ذكره واما على الاول فلا بد من اثبات الطرق المجعولة فالمعنى قد عرفت ويرشد و مما يكشف عما ذكرناه انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعدم اعتبار الشارع اياها طريقا الى معرفة الاحكام مطلقا وان افادت الظن الفعلي بها كالقياس والاستحسان والشهرة المنية والرؤيا والقرعة وظن وجود الدليل والقرعة وما اشبه ذلك مما لا يحصى كذا نجد عليها امارات نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا طريقا الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها الظن فعلا بها ولو لمعارضة الامارات السابقة وهذه امارات محصورة منها الكتاب و السنة الغير القطعيان والاستصحاب والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف والشهرة وما اشبه ذلك فانا نقطع بان الشارع لم يعتبر بعد الادلة القطعية في حقنا امارة اخرى خارجة عن هذه الامارات ومستند قطعنا في المقام الاجماع مضافا في بعضها الى مساعدة الايات والاخبار حتى ان القائلين بحجية مطلق الظن كبعض متاخري المتاخرين لا تراهم يتعدون في مقام العمل عن هذه الامارات الى غيرها وان لم يستفد لهم ظن فعلي بمؤداها وح انما وقع النزاع في تعيين ما هو المعتبر من هذه الامارات في نفسه وفي صورة التعارض ولا علم لنا بالتعيين ولا طريق علميا اليه مع علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها كان اللازم الرجوع في ذلك الى ما يستفاد اعتباره من هذه المدارك الاجمالية لتقدمها في نظر العقل على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعا مقدما للاقرب منها في النظر على غيره مع تحققه فثبت مما قررنا جواز التعويل في تعيين ما يعتبر من تلك الطرق التي هي ادلة الاحكام على الظن ثم على ما هو الاقرب اليه كذلك انتهى واعترض عليه المحقق المتقدم ذكره بامكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية واحتمال ارجاع الامر فيها الى ما جرت عليه طريقة العقلاء في اتباع احكام الملوك والموالي في كل مطاع ومتبع عند العلم بعدم نصب الطريق الخاص من العمل بالعلم الحاصل من التواتر والاجماع او الشهرة او نحوهما والظن البالغ حد تسكن النفس اليه والتمسك بالامر الثابت حتى يعلم المزيل وساير الاصول المعتبرة والرجوع الى اهل الخبرة والاطلاع المركوز في اذهان العقلاء كما في رجوع المقلد الى المجتهد والى اخبار الثقات من الرواة وعدم الاعتناء بما يتطرق اليها من الاحتمالات كاحتمال الكذب والخطاء والسهو والنسيان والتقية والنسخ وغيرها لكون ما ورد من الشارع واما نشوّ في هذا الباب تقريرا لهم على ذلك لا تاسيسا للحكم الجديد المتوقف على الجعل والذي يثبت ذلك مع القطع بعدم جعل الطريق ايضا ومما يرشد الى ذلك انه لو ثبت هناك جعل من الشارع لتواترت به الاخبار وجرى شهادة خلفا عن سلف الى هذه الاعصار لتوفر الدواعي على ضبطها وتيسر الحاجة الى حفظها واحتياج عامة المسلمين الى معرفتها بل الحاجة الى ذلك اشد من الحاجة الى الفروع الدائرة بين الناس وقيام الامر في ذلك على معرفة الامام المنصوص

بعد النبي ص وهم اذ لا يجري هنا ما جرى هناك من الاسباب الباعثة على الاختفاء الراجعة الى حب الرياسة والحرص على الدنيا مع ثبوت ضعف التواتر هناك وان خفي على البعض وبالجملة فلا اقل من الاحتمال الكافي في هدم الاستدلال وما ذكر من دعوى الاجماع على ذلك حيث ان المعلوم من سيرة العلماء في استنباط الاحكام هو اتفاقهم على بعض الطرق المخصوصة وان اختلفوا في تعيينها وشرائطها وساير ما يتعلق بها ممنوع اولا بان السيد وجماعة ممن سبقه من المحققين انكروا ذلك راسا بل نقلوا الاجماع عليه والاولى ان يقال ان العلماء بين قائل بنصب الطرق المخصوصة ومقتصر على الطرق العقلية والعادية فلا يؤدي اتفاقهم الى العلم بنصب الطرق لوضوح ان الاتفاق على القدر المشترك لا يفيد تعيين احد قسميه ثانيا بان مصير كل طائفة من العلماء الى حجية بعض تلك الطرق حسب ما ادى اليه نظرهم لا يوجب القطع بنصب بعضها لجواز خطاء كل واحد فيما ادى اليه نظره الا ترى ان الاخبار المختلفة بالوقايع المختلفة لا توجب تواتر القدر المشترك بينها الا اذا كان الاختلاف راجعا الى تعيين ذلك الامر المشترك بعد الاتفاق عليه حسب ما فصل في باب التواتر الاجمالي والاجماع المركب ودعوى ان قيام الاجماع على المنع من القياس وشبهه ولو بعد الانسداد كاشف عن وجود الطرق المجعولة ممنوعة والا لدل على نصب الطريق المخصوص في تعيين الطريق ايضا للمنع من العمل بالقياس وشبهه فيه ايضا ومرجع ذلك الى ما مر من الاشكال في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد فيندفع بما مر والقول بان الاتفاق على حجية احد الامرين من الظن المطلق او المخصوص كاف في اثبات المطلوب فاسد لان دوران ذلك بين الامرين راجع الى دوران الامر بين الطريق العقلي والجعلي فكيف يثبت به الطريق الجعلي والحاصل ان الطريق العقلي بالنسبة الى الجعلي بمنزلة الاصل بالنسبة الى الدليل فان ثبت الطريق المجعول امتنع العمل بالظن والا فالطريق المحتمل لا يلتفت اليه مع الظن بالواقع والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان المستدل قد تمسك في اثبات الطرق المجعولة والممنوعة بالاجماع واوضحه بان القائلين بالظن المطلق ايضا لا يتعدون في الاستدلال عن الطرق المخصوصة وبالكتاب والسنة الدالين على كلا الامرين وان وقع الخلاف والتامل في شرائطها وتعيين ما هو الحجة عند التعارض منها وما ادعي من لزوم اشتهارها وتواتر الاخبار بها ممنوع ان اريد تفصيلها بشرائطها وجزئياتها وان اريد ما يعم الاجمال فهو حاصل في هذا المجال وذلك امر بين من الرجوع الى الاخبار والاثار والتامل في طريقة القوم والنظر الى سيرتهم في مقام الاحتجاج ومخالفة السيد واضرابه مؤولة والا فغير قادحة في المقام لوضوح استنادها الى شبهة حاصلة لهم والا فرجوعهم في كتب الاستدلال الى الاصول اللفظية والعقلية والطرق الظنية المخصوصة اكثر من ان يحصى والمنع من حصول العلم من الاقوال المختلفة بالقدر الجامع بينها لا دخل له بالمقام لحصول الاتفاق هنا على القدر الجامع من الرجوع الى الكتاب والسنة كما ياتي تفصيل القول فيه في بعض الوجوه الاتية انشاء الله تعالى الثاني ان الطريق العقلي في مقام الاجتهاد منحصر في العلم مع امكانه والظن بشرائطه مع تعذره وفي مقام العمل عند فقد الاول هو بعض الاصول العملية كالبراءة الاصلية واما الطرق العادية الراجعة الى طريقة العقلاء كالظن الاطمئناني والعمل باخبار الثقات والرجوع الى المجتهد وارباب الخبرة والاصول اللفظية وبعض الاصول العملية فانما يستفاد اعتبارها من تقرير الشارع الكاشف عن الرضا بها ومن دوران صدق الاطاعة والعصيان عند عدم وجود الطرق المنصوصة مدارها واي فرق بين ثبوتها بالتقرير او النص وكثيرا ما يقع الاشتباه في مواردها وشرائطها وعلاج تعارضها على حسب الاختلافات الواقعة فيها فاذا انسد باب العلم بتعيين الحجة منها لزم الرجوع الى الظن في ذلك على نحو ما لو وقع ذلك في الطرق المجعولة المدلول عليها بالنصوص المخصوصة من غير فرق بين المقامين من الوجوه الثالث انك قد عرفت في بعض المطالب السابقة انه يكفي في اثبات الجعل الشرعي اثبات المنع عن بعض الطرق التي لا سبيل للعقل الى ادراك الفرق بينها كالظن الحاصل من القياس والاستحسان وغيرهما مما اشار اليه المستدل فاذا ثبت ذلك من الشرع علمنا ان للشارع تصرفا في هذا الباب برضى بالعمل ببعض الطرق دون بعض فاذا انسد باب العلم بذلك قام الظن به مقامه وما مر من الاجوبة عن اخراج مثل القياس وشبهه لا يجدي نفعا في المقام ودعوى ان المنع المذكور حاصل في باب اثبات الطريق ايضا فلو دل ذلك على الجعل الشرعي لدل على مثله في اثبات الطرق وهكذا مدفوعة بان الظن بالطريق الحاصل من نحو القياس ليس من الظن بالطريق المقصود في المقام للقطع بعدم كونه طريقا فعليا للوصول الى الاحكام اذ تطرق المنع الى بعض مقدماته مانع من الظن بطريقيته فعلا انما هو من قبيل الظن بالواقع ففيه خلط بين الامرين كما مر توضيح القول فيه الرابع ان الطريق المرضي للشارع مشترك بين الطريق المجعول وغيره فاذا تعين العمل به وانسد باب العلم بذلك قام الظن به مقامه من غير توقف على اثبات الطريق المجعول بخصوصه الخامس ان احتمال المنع للشارع عن بعض الطرق كاف في هذا الباب لان الظن الذي يشك في رضا الشارع بالعمل به ومنعه عنه لا عبرة به مع وجود الظن الذي يظن باعتباره وحجيته ماخذه فلا يتوقف الاستدلال على اثبات تلك المقدمة على حسب ما مر في الوجه السابق وما ذكره من ان الطريق المحتمل لا يلتفت اليه مع الظن بالواقع كما لا يلتفت الى الدليل المحتمل مع الاصل ممنوع للزوم الانتقال عن العلم بما يوجب رضا الشارع الى الظن به عند تعذره وذلك غير مطلق الظن بالواقع وههنا ايرادات اخر ياتي الكلام فيها انشاء الله قال قدس سره وقد يورد عليه بوجوه سخيفة لا يليق جملة منها احدها ما اشرنا الى نظيره سابقا من ان هذه المسئلة من المسائل الكلامية وانسداد سبيل العلم فيها معلوم البطلان وقد عرفت وهنه ثانيها ان سبيل العلم بهذه المسئلة مفتوح فان كل من سلك مسلكا في المقام يدعي العلم به من البناء على مطلق الظن او الظن الخاص وقد اشرنا سابقا الى فساده ثالثها ان الانتقال الى الظن بما جعل طريقا انما يكون مع العلم ببقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر بعد انسداد باب العلم به وهو ممنوع اذ لا ضرورة قاضية ببقاء التكليف في تلك الخصوصية لو سلم انسداد باب العلم بها بخلاف الاحكام الواقعية فان بعد انسداد باب العلم بها قد قامت الضرورة ببقائها والا لزم الخروج عن الدين وهو بين في الوهن نظرا الى ما مر من الواضح ان للشارع حكما في شان من انسد عليه سبيل العلم من رجوعه الى مطلق الظن او الظن الخاص ولا نعني بالطريق المقرر الا ذلك وح كيف يمكن منعه مع ان الضرورة القاضية بعد القطع ببقاء التكليف اوضح من الضرورة القاضية ببقاء التكاليف اذ مع البناء عليه لا مجال لان يستريب ويشكك فيه مع قطع النظر عن ضرورة الدين القاضية ببقاء الاحكام فاذا علم ثبوت طريق للشارع في شانه من الاخذ بمطلق الظن او غيره تعين تحصيل العلم به اولا فان قام عليه دليل قطعي من قبيل ما يدعيه القائل بالظنون الخاصة فلا كلام والا تعين ما يظن كونه طريقا ولا يصح القول بالرجوع الى مطلق الظن بالواقع من جهة الجهل المفروض بل قضيته تعيين طريق عند الشارع في شانه وجعله من جهة انسداد سبيل العلم به هو الرجوع الى الظن به غير الاخذ بمقتضى الدليل الظني الدال عليه حتى يحصل له القطع من ذلك بكونه حجة عليه بضميمة الدليل المذكور

ذلك حاصل في جهة الظنون الخاصة دون مطلق الظن نعم لو لم يكن هناك طريق خاص يظن حجيته مما يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الاحكام وتساوت الظنون بالنسبة الى ذلك مع القطع بوجوب الرجوع الى الظن في الجملة كان الجميع حجة حسبما مر ونحن نسلمه الا انه ليس الحال كذلك في المقام رابعها انه ان اريد بذلك حصول العلم الاجمالي بان الشارع قد قرر طريقا لادراك الاحكام الواقعية والوصول اليها فكلفنا في كل واقعة بالبناء على شيء كما هو مقتضى الاجماع والضرورة فمسلم ولكن نقول هو ظن المجتهد مطلقا من اي سبب كان من الاسباب التي لم يعلم عدم الاعتداد بها وان كان المراد بها القطع بان الشارع قد وضع طريقا تعبديا كالبينة للوصول الى الاحكام فممنوع واين القطع به بل خلافه من المسلمات لقيام الاجماع والضرورة على توقف التكليف على الادراك والفهم وامالة الظن بالواقع وهذا اوضح فسادا من الوجوه المتقدمة اما اولا فلان ما سلمه من تعيين طريق من الشارع للوصول الى الاحكام مدعيا قضاء الضرورة به هو عين ما انكره اولا وح فقولنا انا نقول ان ذلك الطريق هو مطلق الظن بين لنفسا فانه ان كان ذلك من جهة اقتضاء انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف له فهو خلاف الواقع فان مقتضاه بعد التامل فيما قررناه دون ما توهمه وان كان لقيام دليل اخر عليه فلا كلام لكن اين السبيل الى ذلك واما ثانيا فبانه لا مانع من تقرير الشارع طرقا تعبدية للوصول الى الاحكام كما قرر طرقا بالنسبة الى الموضوعات بل نقول ان ادلة الفقاهة كلها من هذا القبيل بل وكذا كثير من ادلة الاجتهاد حسبما فصلنا القول فيها في محل اخر واما ثالثا فبان ما ذكره من الترديد مما لا وجه له اصلا فان المقصود من المقدمات المذكورة تعيين طريق الى ذلك عند الشارع في الجملة من غير حاجة الى بيان الخصوصية فما ذكره من الترديد خارج عن قانون المناظرة اقول حاصل الايراد الثالث بعد تسليم وجود الطرق المخصوصة المنع من بقاء التكليف بها عند انسداد باب العلم اليها وهذا المنع انما يتصور باحتمال اختصاصها بزمان انفتاح باب العلم بها وهو بعيد اذ اشتراط ذلك في نصب الطرق المجعولة بحيث لا يكون تلك الطرق امورا مخصوصة لا وجود لها في زمان الانسداد الا بما يكتفى به في استنباط الاحكام كخبر العدل الذي ثبت عدالته بالقطع او بالمعاشرة التامة او بالبينة الشرعية والشياع المفيد للوثوق الفعلي بالحكم ولا ريب في ندرة هذا القسم في زمان الانسداد او غاية الامر ان يجد الراوي في كتب الرجال الحاكي للتعديل بوسائط كثيرة من مثل الكشي والنجاشي فضلا عمن تاخر عنهما ومثل ذلك لا يعد بينة شرعية ولذا لا نعمل بمثله في الحقوق ودعوى الاجماع على اعتبار مثل ذلك ممنوعة لتركبه من القائلين بالظن المطلق فانهم انما يعملون بمثل ذلك من جهة حكم العقل بالرجوع الى الظن لا من حيث انه طريق مجعول من الشرع ويمكن الجواب عنه بالوجوه التي مرت الاشارة اليها واستراح المحقق المصنف طاب ثراه عن ذلك بما بنى عليه الدليل المذكور من عدم التلازم بين الطريق المجعول وغيره ولذا اجاب بان للشارع حكما في شان من انسد عليه باب العلم من وجوب عمله بطلق الظن الخاص قال ولا نعني نحن بالطريق المقرر الا ذلك وح فلا يمكن تطرق المنع الى ذلك كما ذكره انما الشان في اتمام الدليل على هذا الوجه ولا باس بان نعيد القطع بان الشارع لا يرضى من المكلفين الا بالعمل بطرق معينة بحيث لو سئل عن ذلك لعين لهم الطريق المرضي عنده يلزمهم بعد تعذر العلم به العمل بالظن فيه ولا يلزم التسلسل في طريق معرفة الطرق المرضية انما يلزم ذلك لو قلنا بلزوم نصب الطريق لكل حكم ولا بد انه لا ينفع الظن بالطريق مع حصول هذا الظن من الطريق المشكوك فيه اذ ليس ذلك اذن لنا بالطريق انما الطريق المظنون هو الذي يظن بجواز البناء عليه والافتاء على حسبه بالفعل وهو الذي يريد كشفا من المكلفين بطريق التنجيز والفعلية بخلاف الاحكام الواقعية فانها امور شانية لا تنجز لها الا بالقدر الذي دل عليه الطرق الفعلية فان اللازم اولا تحصيل العلم به ثم الظن ومع تعذرهما فالظن بالواقع واجاب عن العلامة في فصوله عن نحو الايراد المذكور بان المخصوص بعد نصب الشارع لها دليلا من جملة احكام الوضع فيندرج في الاحكام الشرعية فلا يسقط اعتبارها بعد انسداد باب العلم اليها كسائر الاحكام فان الاجماع منعقد على بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بقول مطلق غاية الامر ان بقائه مشروط عقلا ونقلا بمساعدة دليل معتبر عليه ولو في الظاهر وقد ثبت تمام الدليل العقلي الصالح للتعيين عليه كقيامه على الاحكام على الفرض الاخر فلا سبيل الى الحكم بالسقوط وهذا الجواب مبني على ان المراد بالظن بالطريق الظن بحكمها الواقعي وهو كالظن بسائر الاحكام يجتمع مع القطع بعدم كونه طريقا فعليا كالحاصل من القياس والظن به كالحاصل من الشهرة والشك فيه كالحاصل من الاجماع المنقول ولا يكاد يتم الفرق بين هذا الظن والظن بالحكم الفرعي كما سيظهر مما ياتي انه نعم الصواب ما ذكره المصنف طاب ثراه من لزوم الرجوع الى الظن بالطريق الفعلي فيرجع الى العلم به بعد انسداده التنزيل وهو الحق الذي لا محيص عنه فتدبر وحاصل الايراد الرابع المنع من نصب الطريق على جهة التعبد بقدر الكفاية وتسليم وجود مطلق الطريق فيرجع الى الايراد الذي نقلناه عن المحقق المتقدم ذكره وجوابه ما قدمناه دون ما اجاب به المصنف اولا لعدم كون الثاني عين الاول ولا ثانيا لعدم الاكتفاء بالقدر الثابت من الطرق التعبدية ولا ثالثا لعدم خروجه عن قانون المناظرة الا على الوجه الذي قرره المصنف اما على ما قررناه غيره من العلم بالطريق المنصوب فلا امكان للمنع منه وفي المقام ايرادات اخر احدها انا لو سلمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بايدينا من الامارات فاللازم اولا هو الاخذ بالقدر المتيقن منها ان وفى بغالب الاحكام والا فالمتيقن منها بالاضافة الى بعضها فان الخبر الحسي متيقن بالنسبة الى الحدسي كالاجماع المنقول والصحيح متيقن بالنسبة الى الموثق والحسن والخبر متيقن بالاضافة الى الشهرة المجردة والشهرة متيقن بالنسبة الى الاولوية الظنية والعلة المستنبطة وهكذا وح فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ولو بالاضافة ووجوب الرجوع في غيره الى اصالة الحرمة انما يرجع الى الظن على تقدير عدمه دوران الحجة بين طريقين متباينين والجواب ان مبنى الدليل المذكور انما هو على عدم حصول الاكتفاء بالقدر المتيقن بمعنى عدم وجوده بقدر الكفاية واما المتيقن الاضافي فان رجع الى الحقيقي فذلك والا فالصواب عدم التخطي عنه ايضا مع الاكتفاء به وانما لم يصرح به لعدم تعلق الغرض ببيانه انما المقصود المنع من الرجوع الى مطلق الظن وليس ما ذكر بقادح فيه اصلا على انا نقول على طريقة المصنف انا ان عثرنا في المسئلة الفرعية على القدر المتيقن من الطرق ولو بالاضافة اقتصرنا عليه والا رجعنا الى مطلق الطريق المظنون بالمعنى الذي عرفت ان لم يلزم من الاقتصار على المتيقن والرجوع في غيره الى الاصول خروج عن الدين وذلك لان نتيجة ظن المكلف في المسئلة المخصوصة بلزوم بنائه فيها على الطريق الفلاني وعدم جواز عمله فيها على الاصل العملي والظن بلزوم بنائه فيها على الاصل العملي دون الاصل الاخر كالبراءة دون الاشتغال او العكس او التخيير ومهما لم يجز له العدول عن المظنون الى الموهوم وان فرضنا انفتاح باب

العلم

العلم في غيرها من عامة المسائل الشرعية فلا يبتني هذا الدليل على مقدمة عدم الاكتفاء بالطرق المعلومة واستلزام الاقتصار على الاحكام المقطوع بها للخروج عن الدين غاية الامر انه يتجه عند امكان الاكتفاء والاقتصار عليها هو الرجوع الى اصلي البراءة والاشتغال في مواردهما او غيرهما من الاصول كلية سورد الا انه لو فرض التباس الامر على المكلف فيما يجب البناء عليه في تلك الحال من الطرق والاصول وتعذر عليه العلم بذلك لزمه العمل بالظن في ذلك ولو في مسئلة مخصوصة من المسائل لامتناع عدوله فيها الى الامر الموهوم فلو وجد هناك امارات عديدة او اصول متعددة ثم ظن بحجية احدها في تلك الحال فلا محالة يكون ما عداه موهوما ولا يمكن فرضه مشكوكا الا مع توافق مدلوليها وان كان ترجيح المظنون على المشكوك ايضا ظاهرا ولا ريب ان العمل بالموهوم والافتاء مقتضيا قبيح وان فاد الظن بالواقع فيتعين الاخذ بالمظنون اذ ليس للمكلف الى ما فوق ذلك سبيل وان لم يحصل منه ظن بالواقع اصلا بل وان كان المظنون بالظن الواقع موهوما كما لو ظن بلزوم بنائه في مظنون الوجوب او التحريم على البراءة او في مظنون الاباحة على الاحتياط او في بعض موارد الاستصحاب على مقتضاه او على خلاف مقتضاه مع الظن ببقاء الحالة السابقة وعدمه وهكذا هذا اذا استفرغ المجتهد وسعه وبذل في ذلك جهده فلم يقدر على اكثر من الظن في المسئلة مع لزوم بنائه فيها على احد الوجهين وامتناع توقفه في البين ولذا نقول بكون القائلين بالظن المطلق مكلفين بالعمل به ويجوز تقليدهم فيما يفتون به من ذلك حتى لو لم يقطع احدهم بحجيته وانما ظن بعد استفراغ وسعه بلزوم بنائه عليه وفتواه بمقتضاه جاز ذلك ايضا وهذا معنى قول الفقهاء الاظهر كذا او الاقوى كذا والاشبه كذا فانهم لا يعنون بذلك الظن بالحكم الواقعي وهو الذي اشتبه على القائلين بالظن المطلق ونحوه الحال في المتجزي بل المقلد اذا تعذر عليه العلم بما يجب بنائه عليه من الظن بالحكم او تقليد المفضول من الاحياء او الافضل من الاموات وغيرهما من الطرق فانه يبني فيها على الظن الذي هو غاية ما يمكن في حقه الا اذا امكنه الاحتياط بالجمع بينها فانه طريق علمي للبراءة يقدم على الظن ثم ثانيها انا لو سلمنا عدم وجود القدر المتيقن فاللازم ح الحكم بوجوب الاحتياط بالجمع بين الطرق المشتبهة للزوم تقديمه على العمل بالظن لحصول الامتثال القطعي به دونه ودعوى ان الامر فيه بين الوجوب والتحريم لحرمة العمل بغير الطريق مدفوعة بان تحريمه اما من جهة كونه تشريعا محرما والعمل به رجاء ان يكون هو الطريق ليس تشريعا او من جهة ان فيه طرحا للاصول المعتبرة من دون حجة شرعية وهو غير لازم فقد يكون مقتضيا موافقا لها ومع المخالفة يمنع اعتبار تلك الاصول بعد العلم الاجمالي بحجية بعض الطرق المقتضية الى خلافها نعم ان كان العمل بذلك الطريق مخالفا للاحتياط في المسئلة الفرعية قدم الاحتياط فيها فحاصل الامر يرجع الى الاحتياط في المسئلة الاصولية اعني مسئلة نصب الطريق ما لم يعارضه الاحتياط في المسئلة الفرعية فيبنى على الاحتياط كذا افاده المحقق المتقدم ذكره وهو من الغرابة بمكان فان القائل بالظن المطلق لا يقول به الا بعد سد باب الاحتياط في المسئلة الفرعية فكيف لو اضيف اليه الاحتياط في المسئلة الاصولية ايضا بالعمل بجميع الطرق المشتبهة على ان الاحتياط في المسئلة الاصولية انما يتحقق بالاحتياط في المسئلة الفرعية لعدم تعلقها بالعمل الا بتوسطها فلا يكون امرا زائدا وراء ذلك ثم الاحتياط في مباحث اكثر العقود والايقاعات والحدود والديات ونحوها متعذر لدوران الامر فيها بين المحذورين مضافا الى ان المكلف اذا ترجح لديه البناء على الطريق المظنون على الوجه الذي مر بيانه كان الالتزام بالاحتياط عنده في تلك الحال مرجوحا فكيف يجوز البناء عليه والفتوى به لانه اذن بناء على الامر الموهوم لظنه في تلك الحال بعدم لزوم البناء عليه في حكم الشارع وهو مضافا الى دعوى حكم العقل به لامتناع الظن بالطريق بالمعنى الذي ذكرناه على فرضه بل يكون الاحتياط ان هو الطريق الفعلي لعمل المكلف فيكون مع الامكان طريقا علميا خارجا عن المفروض من انسداد باب العلم بالطريق بل لو كان الالتزام بالاحتياط مظنونا كان ذلك من الظن بالطريق المعتبر عندنا ايضا فاكثر ما اورد في هذا الباب مبني على الخلط بين الظن بالطريق الواقعي الذي هو في عرض الاحكام الواقعية والظن بالطريق الفعلي بالنظر الى حال المكلف على حسب ما هو عليه بالمعنى الذي ذكرناه ثالثها ان انسداد باب العلم الى تعيين الطرق المعتبرة انما يقتضي حجية الظن في الجملة ولا يوجب عموم الحجية لامكان الترجيح بين الظنون المتعلقة بذلك تارة بقوة الظن وضعفه وتارة بكون بعضها مظنون الاعتبار وبعضها مشكوك الاعتبار لرجحان الاول على الثاني والثاني على الموهوم وتارة بالقدر المتيقن بان يكون بعضها على تقدير حجية الظن متيقنا بالنسبة الى بعض واخرى بان يكون بعضها متعلقا بمعلوم الحجية على الاجمال اي بحجية ما علم حجية نوعه مجملا كالمتعلق منها بالكتاب والسنة للقطع بحجيتها وبقاء التكليف بالعمل بها في الجملة مع الجهل بالتفصيل فيلزم الرجوع فيه الى الظن دون سائر الطرق كل ذلك على حسب ما سيجيء تفصيل القول فيه في الوجوه الاتية في كلام المصنف طاب ثراه فانها بعينها جارية في المقام فكيف يبقى بحجية مطلق الظن في ذلك وهذا الايراد ايضا مبني على الخلط بين الطريق الواقعي والفعلي فان الظن بالطريق الواقعي كالظن بسائر الاحكام الواقعية يتصور فيه الترجيحات المذكورة كما نبه عليها المصنف في الوجوه الاتية بخلاف الظن بالطريق الفعلي فان العدول عنه عدول الى الطريق الموهوم لا محالة ولا يتصور فيه مشكوك الاعتبار فضلا عن موهوم الاعتبار ولا الترجيح بالقوة والضعف ولا يعقل اجتماع المتعدد منه ولو في مسئلة واحدة فاذا تعلق اضعف الظنون هناك ببعض الطرق كان ما عداه موهوما وتعلق الظن الاقوى بالطرق الحاصلة في سائر المسائل لا ربط له بتلك المسئلة بل لو فرضنا القطع بطرق سائر المسائل لا ربط له بتلك المسئلة بل لو فرضنا القطع بطرق سائر المسائل لم يمنع ذلك من حجية الظن الحاصل في تلك المسئلة الواحدة كما مرت الاشارة اليه فظهر ان القدر المتيقن لا يتصور ح الا في سائر المسائل فلا يمنع من حجية الظن في تلك المسئلة كذا الظن بحجية ما علم حجية نوعه لا يمنع من حجية غيره وبالجملة فالترجيحات المذكورة وغيرها مما ياتي في كلام المصنف انما يتصور على القول بمطلق الظن على ما ذهب اليه المصنف بل لا يتصور عليه الاعتراض بخروج القياس وشبهه فان قلت الرجوع الى الظن يتوقف على ابطال الاصلين البراءة والاحتياط بوجود العلم الاجمالي المانع من الاول ولزوم الحرج المانع من الثاني وقل ما يتفق احد الامرين في المسئلة الواحدة بل في المسائل المحصورة قلت هذا الكلام امر في تحقق الموضوع اذ المفروض في المقام تعذر الطريق العلمي ووجود الطريق الظني فغاية الامر ان يكون احد الاصلين المذكورين طريقا علميا في ذلك وهو خروج عن الفرض المذكور اما اذا فرض مثلا دوران الطريق في المسئلة الواحدة بين الاصلين المذكورين وتعذر تعيينه بطريق اليقين ثبت لزوم البناء على احدهما وحصل الظن بتعيين احدهما لزوم الفتوى به وترتب العقاب على خلافه بل على السكوت عنه لم يجز العدول عنه الى الطريق الموهوم

نعم لما امكن السكوت وجب كان السكوت ادون من الطريق المعلوم لعمل المقلد فخرج ايضاً عن الفرض فتأمل وحيث ان عمدة العلامة الطاب ثراه انما ذهب في هذه المسئلة
الى حجية مطلق الظن بالطريق لو افتى احتاج في اخراج القياس وشبهه الى بعض الوجوه السابقة وتوجهت عليه عدة من الاعتراضات الواردة التي منها
الترجيح بالوجوه المذكورة فاحتاج في التفصي عنها الى وجوه من التكلف ولعمري انه خرج الى الصواب لكثرة خطأ الطريق حتى وقع في المضيق وسلك مسلك
القائلين بالظن المطلق وخصه بمباحث الاصول من غير مخصص وحجة على الظن بالفروع من غير مرجح وفتح على نفسه باب الاعتراض وجعل نفسه غرضاً
لسهام النقض والابرام حتى طعن عليه من تأخر عنه باكثر مما اوردوه على القول بالظن المطلق وان اخطأوا في بعض ما اوردوا عليه فقد اصابوا في غيره
فلم ينفعه التخصيص بالطريق بوجه من الوجوه وانما تكلف في الجواب عن بعضها تكلفاً شديداً وتعسف تعسفاً بارداً مثل ما اجاب به عن الترجيح بالوجه
الثاني حيث قال ان كون الظن المظنون حجيته اقوى مع كونه على اطلاقه ممنوعاً لاختلاف مراتب الظن لا يقتضي منع حجية الاضعف والا لوجب الاقتصار على
اقوى مراتب الظنون وهو واضح الفساد بل العبرة في الحجية بمجرد الظن بها اذ لا يحصل به في نظر العقل رجحان ظاهري يصح معه الترجيح في الظاهر فلا اثر
لقوة الظن في اثبات اصل الحجية وانما يظهر اثرها في مقام التعارض وهو امر على ما قررنا فلو ظن بطريق بظن عدم حجيته حجية طريق وجب الاخذ باقوى
الظنين لتساوي نسبة حجية الظن اليهما فيرجح الاقوى ولو كان الظن بعدم الحجية معارضاً بما في مرتبته سقط اعتباره ووجب الاخذ بالظن بالطريق
لسلامته عن المعارض السالم ومن هذا الباب كل شهرة تنعقد على حجية طريق فانه يجب الاخذ بها عند خلوها عن المعارض لحصول الظن بها ولا بما
انعقاد الشهرة على عدم جواز الاخذ بالشهرة لمعارضة تلك الشهرة لنفسها فلا يصلح لمعارضة غيرها وعن الترجيح بالوجه الاخير بان ذلك انما يتم اذا علم بوجوب
العمل بالادلة المذكورة وبقائه بعد انسداد باب العلم على الاطلاق حتى في صورة معارضتها لسائر الادلة التي لا دليل على عدم حجيتها وليس كذلك لتحقق
الخلاف في حجية خبر الواحد مثلاً عند معارضته لنقل الاجماع والشهرة ونحوهما وبالجملة فرض العلم بحجيتها على الاطلاق ينافي عدم العلم بحجية غيرها ولو
في صورة التعارض كما هو المفروض فاذا لم يكن هناك قاطع على حجية تلك الادلة مع علمنا بوجوب العمل بها او بمعارضها وجب الرجوع في التعيين الى الظن
وما قام مقامه كما مر انتهى ويظهر من كل واحد من الوجهين الجواب عن الترجيح بالوجه السابق عليه وانت خبير بما فيه فانه موافق لما قرره القائل بالظن المطلق
في الجواب عن الترجيحات المذكورة اذ عرفت ان الكلام المذكور رجوع الى القول بمطلق الظن لكن في بعض الاحكام فالكلام فيه هو الكلام في ذلك وسيأتي عند تعرض
المتعرضه ولذلك توضيح الجواب عما ذكره قدس سره ويمكن الايراد في المقام بانه كما انسد سبيل العلم بالطريق المقرر كذا انسد سبيل العلم بالاحكام
المقررة في الشريعة وكما ينتقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله الى الظن به فكذا ينتقل من العلم بالاحكام الشرعية الى الظن بها لانه من العلم الى الظن
في المقامين لكون العلم طريقاً قطعياً الى الامرين فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظن بهما فغايته ما يستفاد من الوجه المذكور كون الظن بالطريق بضاعة كالظن
بالواقع ولا يستفاد منه حجية خصوص الظنون الخاصة دون مطلق الظن بل قضيته ما ذكر حجية الامرين ولا يأبى عنه القائل بحجية مطلق الظن فيثبت بذلك المقصود
من حجية مطلق الظن وان اضيف اليه شيء اخر ايضاً وبعبارة اخرى لما كان المطلوب اداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي قرره الشارع فان حصل العلم بذلك الطريق
واداه كذلك فلا كلام وكذا ان اداه على وجه يقطع معه باداء الواقع فان العلم طريق اليه قطعاً سواء اعتبره الشارع بخصوصه في المقام او لا وسواء حصل له العلم بالطريق
الذي قرره الشارع او لا للاكتفاء بالعلم باداء الواقع قطعاً بل يتعين الاخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطريق المقرر وانفتاح سبيل العلم بالطريق
المقرر وانفتاح سبيل العلم بالواقع واما اذا انسد سبيل العلم بالامرين تعين الاخذ بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق بالطريق
بذلك واداء الواقع به على حسب الطريق واما الاخذ بمطلق الظن بالواقع فليس فيه اداء التكليف المتعلق بالطريق لا علماً ولا ظناً وكون اداء الواقع على
القطع اداء لما هو الواقع من طريقه قطعاً لا يستلزم ان يكون الظن باداء الواقع اداء للواقع على سبيل الظن مع الظن بكونه من طريقه لوضوح ان كون العلم
طريقاً قطعياً لا يستلزم ان يكون الظن طريقاً ايضاً اذ قد لا يكون طريقاً اصلاً فلا يصح في ادائه كل علم باداء ما هو الواقع ولا بادائه على الوجه المقرر ولا
الظن بادائه وانما هناك ظن باداء الواقع لا غير فلا يؤدى به التكليف المتعلق بالطريق مط ويبقى الخروج عن عهدة التكليف المتعلق بالطريق في محل
الشك اذ لا علم ولا ظن باداء التكليف المتعلق بالطريق فلا علم ولا ظن باداء الفعل على الوجه الذي قرره الشرع ولا يمكن معه الحكم بالبراءة فان قلت انه
كما قام الظن بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فاي مانع من قيام الظن بالواقع مقام العلم به ح واذا قام مقامه كان بمنزلة العلم باداء الواقع كما ان الظن
بالطريق بمنزلة العلم به فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل ايضاً بالظن مع انسداد سبيله قلت لو كان اداء التكليف المتعلق بكل من الفعل
والطريق المقرر مستقلاً صح ذلك لقيام الظن في كل من التكليفين مقام العلم به مع قطع النظر عن الاخر واما اذا كان احد التكليفين منوطاً بالاخر
مقيداً به فمجرد حصول الظن باحدهما من دون حصول الظن بالاخر الذي قيد به لا يقتضي الحكم بالبراءة وحصول البراءة في صورة العلم باداء الواقع انما هو
لحصول الامرين به نظراً الى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقاً الى الواقع في حكم العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظناً بالطريق جرى
الكلام المذكور في صورة الظن ايضاً لكنه ليس كذلك فلذا لا يحكم بالبراءة حسبما قلنا اقول يمكن تقرير الجواب المذكور بوجهين احدهما ان نصب الطريق
ولو لاجل عروض الاشتباه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدى الطريق فالاحكام الواقعية ليست مكلفاً بها تكليفاً فعلياً الا بشرط
قيام الطريق المنصوص عليها فالمكلف به على الحقيقة هو العمل بمؤدى الطريق المنصوب دون الواقع من حيث هو فيرجع نصب الطريق في تلك الحال الى قول
الشارع لا اريد من الواقع الا ما ساعد عليه ذلك الطريق فينحصر التكليف الفعلي في مؤديات الطرق ويلزمه اهمال ما لم يؤد اليه الطريق المفروض
من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق ام انسد فليس التكليف بكل من الواقع والطريق مستقلاً بل الاول منوط بالثاني مقيد به الثاني ان
الظن بالطريق راجح ومقدم على الظن بالواقع اذ الاول ظن بالامتثال الظاهري والواقعي معاً بخلاف الثاني فانه لا يستلزم الظن بتحقق الامتثال
في الظاهر بل هو مشكوك او موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلك الظن واعترض المحقق المتقدم ذكره على الاول بان نصب تلك الطرق على فرض تسليمه

ليس

ليس الا لغلبة كشفها عن الواقع ومطابقتها له فاذا دار الامر بين اعمال الظن غيرها في تعيينها او في تعيين الواقع لم يكن رجحان للاول ثم اذا فرضنا ان نصبها
ليس لمجرد الكشف عن الواقع بل لاجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في ارادة الواقع بل مؤدى وجوب
العمل بها جعلها طريقاً تعين الواقع لا تقييد له فالتكليف الفعلي بالواقع باق على حاله الا ان الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع فمؤدى هذه
الطرق واقع جعلي فاذا انسد طريق العلم اليه ودار الامر بين الظن بالواقع الجعلي وبين الظن بما جعله الشارع واقعاً فلا ترجيح اذ الترجيح مبني على اغماض الشارع
عن الواقع وعلى الثاني تارة بان مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن بالطريق وان لم يكن الطريق مفيداً للظن اصلاً لا خصوص الظن بالطريق
المفيد للظن بالواقع حتى يعتضد احدهما بالاخر ويترجح على غيره واخرى بانه يرجع الى ترجيح بعض الامارات الظنية على بعض الظن باعتبار بعضها شرعاً دون
الاخر فيرجع الى الوجه الثالث وبان عند ذكره ما يتوجه عليه وقد اعترف بان مؤدى دليل الانسداد حجية الظن بالواقع لا بالطريق والاستدلال المذكور مبني على انكار ذلك
وان دليل الانسداد انما يجري في مسئلة تعيين الطريق وهي المسئلة الاصولية لا في نفس الاحكام الواقعية الفرعية والجواب عن الاول انه ليس المقصود تقييد الواقع
بشرط مساعدة الطريق حتى يلزم انتفاء الواقع حقيقة بانتفاء شرطه فيستلزم القول بالتصويب الذي اجمعت الامامية على بطلانه بل المقصود ان الاحكام الواقعية
امور شأنية لا تنجز لها الا بشرط مساعدة الطرق المعتبرة عليها واداؤها اليها ومع انتفاء الشرط فهي امور ثابتة في حد ذاتها الا انه لا يعاقب المكلف عليها وبعد
في مخالفتها الا ترى ان الطرق العقلية اذا ادت الى مخالفة الواقع كان اللازم فعلاً العمل بمقتضاها وكان الواقع على حاله من غير ان ينقلب الى واقع اخر على ما
يقوله القائل بالتصويب غير انه لا يترتب عليه اثار التكليف من المؤاخذة على تركه واستحقاق العقاب عليه والتفسيق به ونحو ذلك فكذا الحال في الطرق
الشرعية فالتكليف الفعلي المنجز الذي يستتبع الثواب امتثالاً انما يتعلق بالعمل بالطرق المعتبرة عقلية كانت او شرعية فهو الذي يحكم العقل بوجوبه
والتحرز عن العقوبة المترتبة على الاخلال به فان امكن العلم به فذاك والا قام الظن به مقامه نعم لو كانت المصالح والمفاسد الواقعية علة تامة للاوامر والنواهي
تعين في حكم العقل تحصيلها بطريق اليقين مع امكانه والظن مع تعذره لكن قد عرفت في المقدمة الرابعة خلاف ذلك وعن الثاني ان الطريق المنصوص وان لم يكن
مفيداً للظن بالواقع الا ان الظن به يستلزم الظن بسقوط الواقع قطعاً فيترجح على مجرد الظن بالواقع ايضاً لاستلزامه الظن باداء التكليف المتعلق بالطريق
والظن بسقوط الواقع بخلاف الثاني فانه لا يستلزم الظن بسقوط التكليف المتعلق بالطريق اصلاً فلا فرق بين تعاضد الظن بالطريق مع الظن بالواقع و
بين تأيده بالظن بسقوط الواقع فيترجح في المقامين على الظن المجرد بالواقع وعن الثالث بانه فرق بين ترجيح الظن بالطريق على الظن بالواقع وترجيح بعض الظنون
المتعلقة بالواقع على بعض نظراً الى كون القضية مهملة يكتفي فيها بادنى مرجح ويسقط معه القول بامتناع الترجيح بين الظنون وهذا هو الذي يأتي في الوجه الثالث
بخلاف الاول اذ ليس الغرض فيه الترجيح بين الظنون المتعلقة بالواقع بل المقصود ترجيح الظن بالطريق مط فالقول بان العقل لا يحكم بتقديم احراز الطريق بمطلق الظن
على احراز الواقع بمطلق الظن محل نظر ظاهر ثم ان المحقق المذكور اورد على نفسه بانا نرى انه اذا اعتبر الشارع طريقاً الى الواقع كان
البناء عند انسداد العلم به على العمل بالظن فيه دون نفس الواقع الا ترى ان المقلد يعمل بالظن في تعيين المجتهد لا في نفس الحكم الواقعي والقاضي انما يعمل بالظن
في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات لا في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين ثم اجاب بان الظنون الحاصلة للمقلد والقاضي بالنسبة الى الواقع امور غير
مضبوطة لكثرة المخالفة للواقع مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها كالقياس بخلاف الظنون المعمولة في تعيين الطرق فانها حاصلة من امارات منضبطة
غالبة المطابقة لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها فالمثال المطابق لما نحن فيه ان يكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة
في تحصيل الواقع لا يوجد بينهما فرق من جهة العلم الاجمالي بكثرة مخالفة احدهما للواقع ولا من جهة منع الشارع عن الاخذ بها بالخصوص كما لو فرضنا ان الظنون
ان الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس من المثالين كان المتعين العمل بالظن في نفس الواقع دون الطريق فما ذكرنا من العمل على الظن سواء تعلق
بالطريق ام بنفس الواقع فانما هو مع مساواتهما من جميع الجهات فانا لو فرضنا ان المقلد يقدر على اعمال الظنون التي يعملها المجتهد في تعيين الاحكام الشرعية
مع قدرته على الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر في العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد بل وجب عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي
وكذا القاضي اذا شهد عنده عدل واحد بالحق لا يعمل به واذا اخبره هذا العدل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة ياخذ به فانما هو لاجل قدرته على
الاجتهاد في مسئلة الطريق باعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها بخلاف الظن بحقية احد المتخاصمين فانه مما يصعب الاجتهاد وبذل الوسع في فهم
الحق من المتخاصمين لعدم انضباط الامارات في الوقائع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها حتى ياخذ بالاحرى كما ان المقلد عاجز عن الاجتهاد في
المسئلة الكلية كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية انتهى ولعمري انه تكلف في الجواب شططاً ولو اقتصر في الجواب عن المثالين على ما ذكره من الاجماع
على عدم اعتبار الظن للمقلد بالحكم والقاضي بالموضوع لاستراح عن ذلك بل الحق ان مثال القاضي خارج عما نحن فيه بالكلية اذ الواقع انما يكلف به المتخاصمان اما
القاضي فلا يكلف الا بالحكم بطرق مخصوصة ووجوه معينة لا يبتني اكثرها على ملاحظة الواقع بالكلية كاليمين والنكول والقرعة والبذل والاقرار ونحوها
لعدم حصول الظن منها نوعاً واجتماعها مع الظن القوي بخلافها قطعاً ولو كان الواقع هناك ملحوظاً لكان الظن الحاصل من الاجتهاد في الواقعة الشخصية اقرب
الى الواقع من تلك الطرق قطعاً وعدم انضباط الامارات المتعلقة بتشخيص الواقع هناك لا يقصر عن حال الظنون الرجالية والترجيحات الاجتهادية ولا يمنع
عقلاً ولا شرعاً من اناطة الحكم بوصف الظن المنضبط في حد ذاته لولا الاجماع على عدم اعتباره والقطع على عدم اناطة القضاء به فمتى انسد باب العلم الى الطريق
فصل الخصومة وعلمنا بعدم جواز اهمال الحكم بينهما مع ذلك لزمنا الرجوع الى الظن في ذلك من غير ان يكون للظن بالواقع اثر في ذلك بالمرة بخلاف الحال في
المقلد فان التكليف بالواقع ثابت في حقه غير ان طريقه منحصر في التقليد فمتى شك في الطريق موضوعاً او حكماً لزمه تحري الاقرب اليه فالاقرب حتى لا
من العلم بالطريق الى ذيه دون الظن بالواقع على حسب ما قرره المحقق المصدرة في المقام ولولا ذلك لما كان فيما ذكره المحقق المذكور غنية للمنع من الاجماع على
عدم اعتبار الظن بالواقع في حقه على سبيل الاطلاق وعدم دلالة ما ذكره من عدم انضباط الامارات الموجب له على المنع منه كيف ولم يفصل احد في مسئلة الظن

المطلق بين حصوله من الامارات المنضبطة وغيرها ولو قلنا بالتفصيل لامكن القول بمثله في حق المقلد ايضا اذ الانضباط لا يرجع الى ضابط معين ولو اعتبر المسمى فقد يتحقق في بعض الامارات الحاصلة للمقلد وقد لا يتحقق في بعض الامارات الحاصلة للمجتهد بل و في تعيين الطريق للمقلد ايض فالوجه المذكور بنفسه لا يصلح فارقا بين المقامين واما الوجه في ذلك ما ذكرناه من ان الشارع مع حصر طريق العامي في التقليد في حالتي علمه بالمجتهد وجهله لم يكن له بد من اعمال الظن في ذلك الطريق متى لم يكن هناك قدر متيقن للامتثال حكما او موضوعا كما لو دار الامر بين الافضل والمفضول فان الاول هو المتيقن او بين شخص يعلم باجتهاد احدهما دون الاخر اما لو دار الامر حكما بين الافضل والاعدل وبين بقائه على تقليد الافضل الميت وعدوله الى المفضول الحي وان كان الاقرب الى اصابة الواقع او موضوعا بين شخصين لا قطع له بافضلية احدهما بعينه لزمه العمل بالظن في ذلك وكذا الحال في المتجزي لو دار الامر بين الاجتهاد والتقليد وانسد طريق العلم بذلك لزمه العمل بالظن بما هو طريقه في ذلك دون الظن بالواقع لانه ترجيح لاحد الطريقين من غير مرجح وهكذا المقلد لو انسد عليه سبيل العلم بمعرفة المجتهد لو دار امره بين العمل بالظن بالحكم او في تعيين المجتهد او دار امره بين تقليد المجتهد الميت والحي المظنون اجتهاده لزمه العمل بالظن في ذلك وكذا الحال في نظائر ذلك فان كل ذلك مبني على ما ذكرناه دون ما ذكره المحقق المذكور ومن نظائر ذلك انه لو اشتبه الجلد او اللحم المأخوذ من يد المسلم وسوقه مع الظن بعدم تذكيتهما بالمطروح في الطريق مع الظن بتذكيته او الماء المستصحب الطهارة مع الظن بنجاسته بالمستصحب النجاسة مع الظن بطهارته او المال المأخوذ من يد المسلم مع الظن بتحريمه بالمغصوب ظاهرا مع الظن بملكيته الى غير ذلك من الامثلة ثم اضطر المكلف الى تناول احد الامرين لزمه ترجيح المظنون اباحته ظاهرا على المظنون اباحته واقعا ولو قلنا هناك بلزوم الترجيح وعدم الحكم بالتخيير ومن الغريب ما ذكره في مثال القاضي لو اخبره العدل الواحد بالطريق وبالحق الواقعي من ان الملازمة اعتبار الاول بالنصب والمنع من الثاني بعدم انضباطه مع اتحاد الطريق فانه تحكم صرف وانما المدار في ذلك على عدم ملاحظة الواقع هناك بالكلية وقد تنبه المحقق المذكور لذلك ثانيا لكنه ذكر في التفرقة بين المقامين ان الشارع جعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد فان الظاهر ان مبناها على الكشف الغالب عن الواقع ووجه تخصيصها من بين سائر الامارات كونها اغلب مطابقة وكون غيرها غير غالب المطابقة بل غالب المخالفة كما ينبئ عنه ما ورد في ذم الاعتماد على العقول في دين الله انه ليس شيء ابعد عن دين الله من عقول الرجال وان ما يفسده اكثر مما يصلحه وان الدين يمحق بالقياس ونحو ذلك قال ولا ريب ان المقصد من نصب الطريق اذا كان غلبة الوصول الى الواقع لخصوصية فيها من بين سائر الامارات ثم انسد باب العلم بذلك الطريق المنصوص والتجاء الى اعمال سائر الامارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجد الاوثق منها بالواقع فلا فرق بين اعمال هذه الامارات في تعيين ذلك الطريق وبين اعمالها في نفس الحكم الواقعي ولا لاحراز المصلحة الاولية التي هي احق بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق فان غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ما به يتدارك المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق لا ادراك المصلحة الواقعية ولهذا اتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوص في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نية الوجه اتفاقا بل الحق ذلك فيها ايضا انتهى كلامه سلمه الله تعالى وانت خبير بان دعوى ان الطرق المنصوبة للمجتهد مبنية على غلبة كشفها عن الواقع وان ترجيحها على سائر الامارات مستند الى غلبتها في ذلك ممنوعة جدا اذ ليست بينة ولا مبينة كيف وقد ثبت اعتبارها مع الشك في مصادفتها الواقع بل ومع الظن بعدمها في بعض المقامات ايضا ومن جملتها الاصول التعبدية التي لا نظر لها الى الواقع بالكلية الا ترى ان الطرق المقررة لمعرفة الموضوعات والاصول الجارية فيها ليست مبنية على ما ذكر مع ان ادراك مصلحة الواقع كما يتوقف على اصابة الحكم كذا يتوقف على اصابة الموضوع فكيف يفرق بذلك بين الطرق المذكورة والطرق المقررة لقطع الخصومة انما الفرق بينهما ما ذكرناه من ان القاضي هناك غير مكلف بقضائه بحسب الواقع بما كلف به المتخاصمان وانما وجب عليه في الواقع فصل الخصومة بالطرق المقررة بخلاف المقام لثبوت الاحكام الواقعية في حق عامة المكلفين على الوجه الذي قدمنا ودعوى ان القاضي والوالي بالذات مأمور بايصال الحق الواقعي الى مستحقه على نحو تعلق الحكم الواقعي بالمكلفين ممنوعة وانما تعبده الحكمة في نصب القاضي ولذا يعد المجتهد عند عدم الاصابة مخطئا ولا يعد القاضي باليمين والاقرار ونحو ذلك مع المخالفة للواقع مخطئا بل هو مصيب لتكليفه الواقعي اذ لم يكلف في الواقع الا بالحكم على حسب ذلك نعم يصلح ذلك ظهيرا لما نحن بصدده في الجملة ثم بقي في المقام ايراد اخر يمكن الاعتراض به على ما قرره عمي العلامة طاب ثراه في المقام وقد نبه عليه بنفسه في جملة الايرادات التي تعرض لجوابها هناك بعض التنبيه وهو ان كل ما دل على نصب الطرق المخصوصة لاستنباط الاحكام الفرعية من الاجماع والكتاب والسنة يدل بعينها على نصبها لاستنباط الطرق المجعولة وسائر ما يشتمه من الاحكام الاصلية ايضا لجريان طريقة الاصحاب على استفادة مطلق الاحكام الشرعية اصلية كانت او فرعية من طرق ومدارك مخصوصة مطبقين على نفي حجية ما عداها كما نص عليه قدس سره في قوله انا نعلم ان الشارع قد قرر في حقنا الى معرفة الاحكام اصولا وفروعا ولو بعد انسداد باب العلم وما في مرتبته طرقا مخصوصة وفي قوله انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعدم اعتبار الشارع اياها طريقا الى معرفتها كذا نجد عليها امارات اخر نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا ونقطع بان الشارع لم يعتبر بعد الادلة القطعية في حقنا امارة اخرى خارجة عنها ومستند قطعنا في المقامين الاجماع مضافا في بعضها الى مساعدة الايات والاخبار وح فنقول ان كان ما ذكر كافيا في اثبات نصب الطريق المخصوص لمعرفة الفروع دل على نصب مثله لمعرفة الطريق المنصوص ايضا لجريان الدليل المذكور فيه بعينه فان كان من جنسه لزم نصبه طريقا الى معرفة نفسه ورجع الى توقف الشيء على نفسه فلا بد ان يكون امرا اخر فينتقل الكلام اليه فانه ايضا من الطريق المنصوص فلا بد له من طريق اخر فان كان الاول لزم الدور وان كان امرا ثالثا لزم نقل الكلام اليه ايضا الى ان يدور او يتسلسل فدل ذلك على ان ما ذكر ليس كافيا في اثبات الطريق المخصوص وح فانى له باثبات الطرق المجعولة التي يتفرع عليها ما فرعه عليه وجعل اساس استنباط الاحكام راجعا اليه وبالجملة فلا يعقل القول بنصب الطريق الى كل حكم شرعي فانه لا ينفك عن الدور او التسلسل فلا بد من التزام التفصيل بين الاحكام الشرعية بدعوى ان النص في الاجماع المذكور بما يدل على نصب الطرق المخصوصة لمعرفة الفروع والقدر المسلم من مباحث الاصول وما ذكر داخل في الممتنع فلا بد من الرجوع فيه الى الطرق العقلية من العلم حال امكانه والظن عند تعذره ما لم يعارضه

التي لا توقف

التي لا توقف لها على جعل الجاعل وبهذا يضعف دعوى القطع بان الشارع قد قرر الى مطلق الاحكام طرقا مخصوصة فانه استند الى الاجماع على حصر الحجة في امارات معينة والمنع من غيرها مع اندراجه في كل حكم شرعي مع امتناع جعل الطريق اليه كما عرفت على ان الاجماع انما انعقد على القدر المشترك بين الطرق المجعولة والعقلية فكيف يدل على خصوص المجعولة وقد اشار المحقق المصنف طاب ثراه في تمهيد الطرق المعلومة على الاجمال للاقسام الثلثة لاشتراكها في كونها شرعية معتبرة في الشريعة ولا يمنع التعميم المذكور في لزوم الانتقال في تعيينها عن العلم عند تعذره الى الظن به كما توضيح القول فيه فان قلت ان الواقع لا يتقيد بالطرق العقلية والعادية فاذا دار الامر في الطريق المعلوم على الاجمال بين الوجوه الثلثة لم يكن فيه دلالة على تقييد الواقع بمؤدى الطريق بحكم المكلف كما هو المقصد من الدليل قلت ان الواقع من حيث ثبوته في نفس الامر وان لم يتوقف على مساعدة الدليل عليه الا ان تنجزه وفعليته موقوف على ذلك فليس المكلف به بالفعل الا العمل بمؤدى الطرق الشرعية كاشفة ما كانت هو الذي يحكم العقل بلزوم التعرض لامتثاله دون الحكم الشأني فيلزم من العلم به الى الظن به وقد تقدم الكلام في ذلك فان قلت انه ايضا لا يتنجز الا مع مساعدة الدليل عليه قلت نعم ولكن الطريق الى ذلك مختص في الطرق العقلي والعادي اذ لو كان شرعيا ايضا دخل في العنوان الاول وهو الاحكام والطرق المجعولة فطريقها خارج عنها فيتعين الرجوع في ذلك الى مقتضى العقل والعادة وهو ما ذكر بخلاف الاول نعم لو فرضنا القطع بعدم تصرف الشارع في طرق المعرفة بالاحكام تم الرجوع الى الظن بالواقع على حسب ما ذكره كما عليه القائل بالظن بالواقع على حسب ما ذكره كما عليه القائل بالظن المطلق لكن انى له باثبات ذلك بل تصرفه فيها معلوم من منعه عن امارات مخصوصة وامره باخرى لا يفرق العقل بينهما بل الانصاف ان نصب الطريق في الجملة معلوم من الادلة كما ستنبه عليه على ان ما افاده المصنف طاب ثراه من لزوم العمل بكل ما يترجح في نظر المجتهد بعد استفراغ وسعه وبذل جهده في تعيين بنائه على احد الوجوه الممكنة على حسب ما هو عليه من الخصوصيات والاحوال طريق واضح لا يتطرق اليه الشبهة المتصورة في المقام واما عمي قدس الله نفسه فقد قال في فصوله في الجواب عن الايراد المتقدم بالفرق بين مباحث الفروع ومباحث الاصول وذلك انه ذكر ان للطريق ثلث مراتب لا يعول على اللاحقة منها الا بعد تعذر السابقة العلم بالواقع وبالطريق المنصوب على الاطلاق ثم العلم بالطريق المنصوب عند تعذر الاولين ثم الظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم الاقرب اليه فالاقرب ثم قال ان طريق العلم الغير القطعي من الفروع اما في المرتبة الاولى كالكتاب والسنة القطعية الصدور في وجه او في المرتبة الثانية كالاصول الظاهرية والسنة الغير القطعية اذ لا يقوم من الاخبار مقام العلم الا خبر من علم عدالته شرعا واكثر رجال اخبارنا ليسوا كذلك فيكون في المرتبة الثانية لعلمنا بنصب الشارع لها طريقا عند تعذر العلم وما في مرتبته او بعلمنا ايضا بصريح لما يحتمل ان يكون تلك الاخبار من جملتها بل التحقيق ان حجية الكتاب والسنة القطعية الصدور ايضا بالنسبة الى امثالنا مما في المرتبة الثانية لعلمنا اجمالا بان كثيرا من ظواهر الخطابات الشرعية قد اريد بها خلافها اما بطريق التجوز او التخصيص والتقييد ولا سبيل لنا غالبا الى تحصيل العلم ببلاغة ما نعمل به منها عن ذلك الا بالطرق الظنية ولولا ذلك لما جاز لنا تقييد شيء منها ولا تخصيصه ولا تاويله بشيء من اخبار الاحاد فحجيتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وما في مرتبته لا سبيل الى التمسك بما يبتني حجيته على انتفاء الامرين واما المباحث الغير القطعية وما في حكمها من الاصول فهي في حقنا في المرتبة الثالثة اذ ليس لنا الى معرفتها طريق تفصيلي يعلم من الشرع جواز الرجوع اليه لو بعد انسداد باب العلم واما علمنا بنصب الطريق اليها اجمالا فلا يصيرها في المرتبة الاولى والثانية لانا ننقل الكلام الى ذلك الطريق فيكون حجيته ايض في مرتبة مدلوله وهكذا لامتناع الترجيح من غير مرجح فيمتنع اثبات حجية شيء من تلك الطرق بل طريق الفروع وطريق طريقها وان تعددت الاضافات في مرتبة واحدة هي المرتبة الثالثة كما عرفت لعدم طريق سمعي يساعد على معرفة تفاصيلها فيصح اثبات حجية بعضها بما يصح حجية الاخر به من غير فرق وهو الظن الذي لا دليل على عدم جواز التمسك به ثم ما يقرب اليه كما هو قضية حكم العقل في هذه المرتبة فاذا ظننا ان خبر الواحد حجة في الفروع مثلا بما لا دليل على عدم حجيتها ثبت به حجية الطريق فثبت به حجية خبر الواحد وبالجملة فالعمل بالطريق سواء كان طريقا الى حكم فرعي او اصولي مع عدم قيام قاطع سمعي على تعيينه لا يتم الا بارجاعه الى المرتبة الثالثة اذ بدونه يلزم اما التحكم من غير دليل او الدور او التسلسل او توقف الشيء على نفسه وفساد اللازم باقسامه بين جلي ولو ارجع بعض الطرق اليها خاصة لزم الترجيح من غير مرجح وهو ايضا بين الفساد فاتضح الفرق بين من يتمكن من تحصيل العلم بتفاصيل الادلة من غير ان يستند الى قاعدة الانسداد كما يظهر من جماعة من اصحابنا وبين من لا يتمكن منه الا بالاستناد اليه كما هو الثابت في حقنا وان التكليف في مطلق الاحكام الغير القطعية حتى الاصولية منها العمل بالمدارك المنصوصة من حيث التعبد انما يتم في حق الاول دون الاخر انتهى وانت خبير بانه قدس الله نفسه وان دقق في هذا المقال الا انه لم يات بما يقطع به مادة الاشكال ولم يثبت به ما قصده من التفرقة بين الظن المتعلق بمباحث الفروع والاصول وذلك ان الدليل الذي قام على حصر الحجة من الظنون المطلقة فيما يتعلق بالمباحث الغير القطعية من الاصول يجري بعينه في طرق اثباتها ايضا فنقول كما نقطع بان الشارع قد قرر لنا الى معرفة الاحكام الشرعية طرقا مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها كذا نقطع بان الشارع قد جعل الى معرفة تلك الطرق طرقا مخصوصة اخرى امرنا بسلوكها ونهانا عن غيرها فانا كما نجد على الطرق الشرعية امارات نقطع باعتبارها في الشرع كلا او بعضا كذا نجد عليها امارات نقطع بعدم اعتبارها والمستند الاجماع مع مساعدة الكتاب والسنة على بعضها فالحاصل القطع بين القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة في استنباط طرق الاحكام الشرعية فكما يتقيد الواقع بالطرق كذا يتقيد تلك الطرق بطرقها المقررة وذلك انا كما شاهدنا اتفاق الفقهاء في استنباط الاحكام على الطرق المخصوصة كذا نشاهد اتفاق الاصوليين من اصحابنا في اثبات الطرق الشرعية على امور مخصوصة فاذا دل ذلك على تقييد الواقع هناك كذا هنا وذلك ان نصب الطريق ايضا من الاحكام الشرعية كسائر الاحكام وطريق استنباطها عند الاصحاب واحد فكيف يفرق بما ذكر بينهما فحصل ذلك على ما ذكره حجية الظن بطريق اثبات الطرق المنصوبة للاحكام الشرعية فكيف يعول على الطرق المشكوك فيه والموهوم هناك وان فارضنا بالطريق اقوى من الظن بعدم اعتباره ولا يعول على مثله في اثبات سائر الاحكام مع انه اولى بذلك وهل هو الا تفصيل في طريق اثبات الاحكام بلا فارق بل ترجيح للمرجوح على الراجح فان صار الى ذلك نقلنا الكلام الى الطريق ذلك فيرجع بما ادى ذلك الى التسلسل وهذا الاشكال بعد بحاله لم يندفع بما قرره قدس سره بل بما

ذكره في وجه التفرقة من غرائب الاوهام كما يظهر على المتأمل في هذا الكلام وهو من الوجوه الموهنة للطريق المذكور واما القول في هذا الباب ما افاده الوالد الماجد طاب ثراه فانه سالم عن الايراد المذكور وغيره مما اورد في هذا الباب على ما ذكره قدس سره في مثله المرتبة الثانية وفي باب تعذر العلم بتفاصيل الادلة مزوج عن الصواب واما التحقيق فيه ايضا ما افاده الوالد العلامة اعلى الله مقامه في الوجه الثامن كما سيجي تفصيل القول فيه وفي الجواب عن الشبهات التي اشار اليها هنا انتهى نعم ثم ان تعميم المسئلة لمطلق المباحث الغير القطعية وما في حكمها من الاصول ليس على ما ينبغي كما لا يخفى ثم ان التجاوز عن الظن الى الاقرب اليه فالاقرب لا يتم من نظر اذ التنزل عن الظن انما يكون الى الشك او الوهم او الى ماله شائبة الافادة مع حصول المانع عنها والعمل بها مبني على لزوم الامتثال الاحتمالي بعد تعذر الظني وفيه تامل وقال طاب ثراه الثالث ان قضية بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به مع كون قضية العقل ولا تحصيل العلم به هو الرجوع الى الظن قطعا على سبيل القضية المهملة وح فان قام دليل قاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية في استعلام الاحكام انصرفت اليه تلك القضية المهملة من غير اشكال فلا يفيد حجية ما زاد عليه ولو تساوت الظنون من كل وجه فقضية ذلك حجية الجميع نظرا الى انتفاء الترجيح في نظر العقل عدم امكان دفع اليد عن الجميع ولا العمل بالبعض دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجح فيجب الاخذ بالكل حسبما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن واما اذا قام الدليل الظني على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية دون البعض فاللازم البناء على ترجيح ذلك البعض ولا يصح القول بانتفاء المرجح بين الظنون بالحجية في بعض تلك الظنون دون البعض وتوضيح المقام ان الدليل الظني القائم على بعض الظنون اما ان يكون مثبتا لحجية عدة منها كافية في استنباط الاحكام من غير ان يقوم هناك دليل ظني على نفي الحجية عن غيرها واما ان يكون نافيا لحجية عدة منها من غير ان يكون مثبتا لحجية ما عداها ولا نافيا لحجيتها واما ان يكون مثبتا لحجية البعض على الوجه المذكور ونافيا لحجية عدة اخرى مع خلو الباقي عن الامرين ويجب في حكم العقل الاخذ بمقتضى الظن في الجميع في مقام الترجيح وان اختلف الحال فيها بالقوة والضعف غير انه في القسم الثاني لا بد من الحكم بحجية غير ما قضى الظن بعدم حجيته نظرا الى انتفاء المرجح بينها اقول حاصل الوجه المذكور ان الظنون التي لا علم بحجيتها ولا بالمنع عنها تنقسم الى مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار ولا شك في رجحان الاول على الثاني والثاني على الثالث فلا ينتقل الى المرتبة اللاحقة الا بعد تعذر السابقة بل قد يكون الظن بالنظر الى الواقع يدور بين النصب والمنع والاهمال لما عرفت من ان الحكم لا يستلزم جعل الطريق مما يستلزم وجود الطريق المرضي فيمكن اهمال الامر في امر الطريق المرضي فيمكن اهمال الامر في الطريق والاكتفاء بحكم العقل في العادة وان استلزم التقرير بحيث لو سئل عن ذلك لنص عليه الا انه غير الطريق المجعول وح فالاحتمالات المتصورة في المقام المترتبة بعضها على بعض كثيرة اقواها الظن بالنصب مع القطع بعدم المنع ثم الظن بالنصب مع احتمال المنع ايضا ثم الشك فيه مع احتمال المنع بالاحتمال المرجوح ثم بالاحتمال المساوي ثم احتمال النصب مرجوحا مع القطع بعدم المنع ثم احتماله كذلك مع احتمال المنع كذلك ثم مع احتمال المنع متساويا ثم مع الظن بالمنع ثم القطع بعدم النصب والمنع معا ثم القطع بعدم النصب مع احتمال المنع مرجوحا ثم متساويا ثم راجحا وهو اضعفها فهذه وجوه يترتب بعضها على بعض ولا ينتقل في حكم العقل الى اللاحقة الا بعد تعذر السابقة او عدم الاكتفاء بها على تامل في الترتيب بالنسبة الى بعض تلك الوجوه ومع ذلك فكيف يقول بحجية الجميع مع امكان الترجيح بين الوجوه المتصورة واندفاع الضرورة بالاخذ بالراجح منها ثم ان الراجح قد يتعين على وجه التفصيل وقد يتردد بين طريقين وطرق معينة وعلى هذا فانما يحكم بحجية الطرق التي يتردد الراجح بينها دون ما عداها وقد يورد على ذلك بوجوه الاول ان الذي يظهر من بعضهم القول بحجية الظن المطلق في كل مسئلة بانفرادها مع قطع النظر عن غيرها من المسائل حيث يبطل الاصلين البرائة والاحتياط فيها مع قطع عن لزوم الخروج من الدين والوقوع في الحرج معهما وبقاء التكليف بالحكم الثابت فيها مع تعذر العلم به يقتضي العمل بالظن مطلقا وح فلا شك ان الظن الحاصل في تلك المسئلة واحدا لا يتعدد حتى يتصور الرجوع الى المرجحات المذكورة نعم يتصور المعارضة بين مقتضى الظن بالواقع والظن بالطريق فلا من الترجيح فذلك امر اخر لا محيص عنه على القول المذكور والجواب ان الوجه المذكور انما يتم على طريقة المحقق المصنف طاب ثراه حيث يقطع في المسئلة الاولى بلزوم البناء على حكم معين ولو ظنا على حسبه فاذا تعذر الطريق العلمي في ذلك تعين الرجوع الى الطريق المظنون على حسب ما مر بيانه واما القول بالظن المطلق فلا يكاد يتم على الوجه المذكور لامتناع خروج المسئلة عن مجرى مداد الاصول العملية او القواعد المعتبرة لوضوح ان مجرد العلم بان لها حكما في نفس الامر لا يمنع من اجراء الاصل العملي المدلول عليه بالعقل والنقل والا لامتنع جريانه في عامة المسائل وهو واضح الفساد والحاصل ان شيئا من الوجوه التي ذكروها في ابطال الرجوع الى الاصول العملية لا يجري على التقرير المذكور فلا وجه للرجوع الى الظن بعد وجود الاصل العملي في تلك المسئلة وانما يرجع اليه عند انسداد باب العلم بمعظم الاحكام واستلزام الاقتصار على القدر المعلوم للخروج من الدين والاحتياط للحرج الشديد فينتقل الى الاقرب فالاقرب من الظنون فالا دون مطلق الظن كما زعموه نعم يمكن تصوير المسئلة في صورة دوران الامر بين المحذورين فيمكن القول بالرجوع الى الظن هناك ان لم نقل بالتخيير لكنه نادر في المسائل وينبغي ارجاع الامر فيه ايضا الى الطريقة المتقدمة من الاخذ بارجح الوجهين المذكورين في نظر المجتهد الثاني ان الترجيح بالوجوه المذكورة يتوقف على القول بكون العقل بعد ملاحظة دليل الانسداد كاشفا عن نصب الشارع للظن طريقا الى الاحكام فيكون الحكم المذكور ثابتا على وجه الاهمال الاجمال ولا سبيل للعقل الى تعيين المنصوص من الظنون ح الا بعد ضم مقدمة اخرى من بطلان الترجيح بلا مرجح وغيره لكن الوجه المذكور فاسد من وجوه منها انه لا سبيل للعقل الى القطع بنصب الشارع للطريق في شيء من الاحوال من راس لما عرفت غير مرة من ان جعل الحكم لا يستلزم نصب الطريق ولا لزوم التسلسل انما يستلزم وجود الطريق والرضا به فيقطع العقل على العمل به وجواز العقاب على التخلف عنه وهو اعم من الطريق المجعول لما عرفت من ان الطرق المعتبرة نعم الشرعية والعقلية والعادية الاترى ان الموالي في احكامهم المجعولة لهم من راس لا نص عليهم في ذلك فكذا الحال في كل مطاع ومطيع ومنها انه لو فرضنا العلم بنصب الطريق فلا سبيل للعقل الى ادراك كون ذلك الطريق الظن مطلقا لامكان كون الحجة دون طريقا اخر غير الظن من غير اعتبار افادته للظن اصلا كما وقع مثله في الموضوعات كثيرا من غير ملاحظة اعتبار الظن ولو في الجملة ومنها انه لو فرضنا العلم بنصب الظن طريقا في الجملة فمن اين يعلم كونه منصوبا لجميع الظنون المفروضة لامكان وجود المصلحة في الظن المرجوح منها دون الراجح او وجود المصلحة في الراجح

ثم الشك في النصب مع القطع بعدم المنع

دون الراجح

دون المرجوح او غلبة الاصابة في المرجوح دون الراجح عند علام الغيوب فيكون احد الوجوه المذكورة اذن باعثا على ترجيح المرجوح في نظرنا كما وقع مثله في موارد كثيرة سيما في طرق الموضوعات فالمقصود من بطلان الترجيح بلا مرجح عدم جواز الترجيح مع عدم العلم بالمرجح لا عدم وجود المرجح في الواقع ومن المعلوم ان ذلك لا يقضي بتعيين المنصوب في الواقع انما يقتضي حكم العقل به في الظاهر فكيف يثبت به ذلك الجعل الشرعي اللهم الا ان يدعي الاجماع في ذلك فيخرج بذلك عن الدليل العقلي واذا بطل الوجه المذكور تعين القول بان الحاصل من المقدمات المذكورة حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال الظني وقبح المؤاخذة على العمل بالظن والمطالبة باكثر منه فيجري الظن في حال الانسداد مجرى العلم في حال الانفتاح في عدم كونه من مجعولات الشارع وكما ان وجوب الطاعة وحرمة المعصية من الاحكام العقلية بعد صدور الاوامر والنواهي من الشارع وليس تكليف مستقل يستتبع ثوابا وعقابا اخر مع كونهما اخص من الموافقة والمخالفة الواقعية من وجه فكذا الحال في كيفية الاطاعة والمعصية والملازمة بين حكمي العقل والشرع بمعنى الرضا والتقرير مسلمة وبمعنى الجعل موقوفة على قابلية المورد للجعل وح فحكم العقل باعتبار الظن حال الانسداد مبني على الاكتفاء بالانكشاف الظني ونسبته الى جميع الظنون باعتبار اسبابها نسبة واحدة في حصول الاطاعة الظنية ولا يعقل التفرقة بينها في ذلك بالنظر الى حكم العقل نعم يمكن الترجيح باعتبار قوة الظن وضعفه فان نسبة الظن الاقوى الى الاضعف كنسبة العلم الى الظن الا ان الترجيح بذلك يتوقف على تعيين القوة المعتبرة وهي غير مندرجة تحت ضابط معين يناط به الحجية دون غيره نعم يتصور ذلك على وجهين احدهما بلوغ الظن حد الاطمينان وسكون النفس الذي قد يعبر عنه في العرف بالعلم العادي فانه ضابط يمكن اناطة الحجية به وذلك موقوف على حصول الاكتفاء به في الخروج عن عهدة التكاليف الشرعية فان تم ذلك كان الحجية منوطة بالوصف المذكور لا عموم الحكم لجميع الظنون والاخر تقوي الظن بالواقع بالظن بالحجية كما هو المقصود من الترجيح في المقام وذلك انما يصلح مرجحا للظنون المتساوية في القوة والضعف وذلك مجرد فرض لا تحقق له لوضوح اختلاف الظنون بحسب القوة فربما يكون مشكوك الاعتبار اقوى مظنونا يعادل في القوة مجموع الظنين المفروضين بادراك الواقع وبدله او يزيد عليه فيرجع الترجيح بذلك ايضا الى تعيين القوة المعتبرة التي لا ترجع الى ضابط معلوم والجواب ان الحاصل من المقدمات المذكورة وان كان حكم العقل بالاكتفاء بالظن دون كشفه عن الطريق المنصوب الا ان الحكم بذلك ليس منوطا بمجرد الانكشاف الظني حتى يستوي نسبة الظنون بحسب اسبابها اليه وانما المناط في ذلك دفع الضرورة الملجئة الى العمل بالظن مع ما تحقق فيه من اصالة الحرمة ومن المعلوم ان الحكم المستند الى الضرورة يتقدر بقدرها فاذا اندفعت بالاقتصار على مظنون الاعتبار لم يجز في حكم العقل العمل بغيرها قطعا فكل مرتبة سابقة من المراتب المذكورة قد تتيقن بالنسبة الى ما بعدها وان امكن التامل في بعضها وذلك ان العمل بما بعدها يستلزم في حكم العقل العمل على ما قبلها من المراتب ولا عكس فاللازم ح في حكم العقل الاقتصار على القدر المتيقن في دفع الضرورة فلا يجوز التعدي عنه الى غيرها ودعوى ان ما عدا مظنون الاعتبار قد يعادل في القوة مجموع الظنين المتعلقين بالواقع وبدله فلا يكون احدهما متيقنا بالنسبة الى الاخر فيلزم اشتراكهما في الحجية نظرا الى عدم الترجيح بينهما في نظر العقل فيتعدى اذن الى سائر الظنون لما ذكر من ان القوة لا ترجع الى ضابط معين مدفوعة بما اشرنا اليه انه لا يتم من ثبوت الترجيح بذلك مع قطع النظر عن تقوي احد الظنين بالاخر يمنع لزوم التعدي عنهما الى سائر الظنون لامكان جعله معيارا للقوة المقصودة وان اختلف الظنان ايضا في القوة والضعف لامكان اناطة الحكم اذن بوصف الاطمينان الثالث ان الطريق المظنون ح انما يعتبر حيث يكون ظنا بالواقع والمدعى حجية الظن بالطريق سواء كان من قبيل الظن بالواقع او من غيره فلا يدل على المدعى والجواب ان المقصود من ذلك دفع القول بالظن المطلق لا اثبات حجية مطلق الظن بالطريق على ان الظن بالطريق وان لم يستلزم الظن بادراك الواقع او بدله المقرر في حكم الشارع ولا فرق بينهما في حكم نظر العقل فما لا يفيد الظن بالواقع مما يظن حجيته راجح مما يفيد الظن بالواقع مما لا يظن حجيته اذ لا يناط الترجيح بتقوي احد الظنين بالاخر بل بملاحظة ان الاول يستلزم الظن بادراك بدل الواقع او سقوطه والثاني انه لا يقتضي ظنا بادراك بدل الطريق او سقوطه للتكليف به فلا تغفل على ان الواجب في حكم العقل امتثال الاحكام الفعلية دون الواقعية الثابتة فينتقل من العلم بها الى الظن وهو انما يحصل من الظن بالطريق دون الواقع منه الرابع انه لا امارة تفيد الظن بحجية امارة خاصة على الاطلاق فان اكثر ما اقيم على حجية الادلة من الامارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح ومعلوم عند المصنف ان شيئا مما ذكروه لحجيتها لا يوجب الظن بها على الاطلاق كذا قيل وهو كما ترى الخامس انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسئلة تعيين هذا الظن المجمل وسيما في كلام المصنف ره قال قدس سره فان قلت انا نقيم الدليل على حجية الظن مط فقد ثبت ما يدعيه الخصم وان لم يقم عليه دليل فلا وجه للحكم بمقتضى الدليل الظني من البناء على الحجية او نفيها فانه رجوع الى الظن واتكال عليه وان كان في مقام الترجيح والاتكال عليه مما لا وجه له قبل قيام القاطع عليه بل نقول ان لم يكن الدليل الظني القائم في المقام من الظنون المخصوصة لم يعقل الاتكال عليه من المستدل اذ المختار عنده عدم حجيته وان وجده كعدمه وان كان من الظنون المخصوصة كان الاتكال عليه في المقام اثبات حجية تلك الظنون بالادلة الظنية القائمة عليها ليكون الاتكال في الحكم بحجيتها على مجرد الظن بل المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور والحاصل من تلك الادلة الظنية هو ترجيح بعض تلك الظنون على البعض فيمنع ذلك من رجوع القضية المهملة الى الكلية بل يقتصر في مفاد المهملة المذكورة على تلك الجهة فالظن المفروض انما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك وعدم صرفه الى سائر الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة اليها لانضمام الظن بحجيتها الى الظن الحاصل منها بالواقع بخلاف غيرها حيث لا ظن بحجيتها في نفسها فاذا قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ثم وجد الحجية متساوية النسبة بالنظر الى الجميع فلا محالة يحكم بحجية الكل حسبما مر واما اذا وجدها مختلفة وكان جملة منها اقرب الى الحجية من الباقي نظرا الى الظن بحجيتها مثلا دون الباقي فلا محالة يقدم المظنون على المشكوك والموهوم والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة فليس الدليل الظني المفروض مثبتا لحجية تلك الظنون حتى يكون ذلك اتكالا على الظن في ثبوت مظنونه وانما هو ناهض بتقوية جانب الحجية في تلك الظنون حتى يكون ذلك اتكالا على الظن في ثبوت مظنونه وانما هو ناهض بتقوية جانب الحجية في تلك الظنون فينصرف اليه ما قضى به الدليل المذكور من حجية الظن في الجملة فان قلت ان صرف مفاد الدليل

المذكور الى ذلك ان كان على سبيل اليقين ثم ما ذكر ان كان ذلك البعض على سبيل الظن كان ذلك ايضا اتكالا على الظن فان النتيجة تتبع اخس المقدمات و
الظن انه من قبيل الثاني لتقوم الظن بقيام احتمال الخلاف فاذا فرض تحقق تلك الاحتمال كان الظن المذكور كعدمه ومنشأ الظنون المفروضة بحسب الواقع و
لا يتحقق ترجيح بينها حتى ينصرف الدليل المذكور الى الراجح منها والحاصل انه لا قطع بصرف الدليل المذكور الى خصوص تلك الظنون من جهة رجحانها
على غيرها لاحتمال مخالفة الظن المفروض للواقع ومساواتها لغيرها من الظنون بحسب الواقع بل احتمال عدم حجيتها بخصوصها فلا قطع بحجيتها بالخصوص بوجه من
الوجوه حتى يكون الاتكال هنا على اليقين وغاية الامر حصول الظن بذلك فالمحذور على حاله قلت الاتكال في حجية تلك الظنون ليس على الظن الذي
على حجيتها بحسب الواقع ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها بعد اثبات حجية الظن في الجملة بل التعويل فيها على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها
عنده وان الحجة بينها وبين غيرها وتوضيح ذلك ان قضية الدليل القاطع المذكور هو حجية الظن على سبيل الاهمال فيدور الامر بين القول بحجية الجميع
والبعض ثم الامر في البعض يدور بين البعض الظنون وغيره والتفصيل ان قضية حكم العقل في الدوران هنا بين حجية الكل او البعض هو الاقتصار على البعض
اخذا بالمتيقن ولذا قال علماء الميزان ان القضية المهملة في قوة الجزئية واعترف الجماعة بانه لو قام الدليل القاطع على حجية ظنون خاصة كافية للاستنباط
لم يصح التعدي عنها الى حجية غيرها من الظنون وانه لا يثبت بالقضية المهملة المذكورة ما يزيد عليها ولو لم يتعين البعض الخاص حجة في المقام ودارت
الحجة بين سائر الابعاض من غير تفاوت بينها في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان ترجيح البعض من غير مرجح الى اخر ما مر واما لو كانت حجية البعض مما يفيه
الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية من غيره مما لم يقم على حجيته كذلك دليل فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره فان الرجحان
ح ظني وجداني والترجيح من جهته ليس ترجيحا بمرجح ظني بل قطعي وان كان ظنا بحجية تلك الظنون فان كون المرجح ظنا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا وهو ظ
والحاصل ان العقل بعد حكمه بحجية الظن في الجملة ودوران الامر عنده بين القول بحجية خصوص ما قام الدليل الظني على حجيته من الظنون والبناء على حجية ذلك
وغيره مما لم يقم دليل على حجيته من سائر الظنون لا يحكم الا بحجية الاول لترجيحه على غيره في نظر العقل قطعا فلا يحكم بحجية الجميع من غير قيام دليل على العموم
اقول قيل عليه ان مقدمات الانسداد اما ان تجعل كاشفة عن كون الظن في الجملة حجة علينا بحكم الشارع كما يشعر به قوله كان بعض الظنون اقرب الى
الحجية من الباقي واما ان تجعل منشأ الحكم العقل بتعيين الطاعة سبحانه حين الانسداد على وجه الظن كما يشعر به قوله نظرا الى حصول القوة لتلك الجملة
لانضمام الظن بحجيتها الى الظن بالواقع فعلى الاول اذا كان الظن المذكور مرددا بين الكل والبعض اقتصر على البعض كما ذكره لانه المتيقن واما اذا تردد ذلك
البعض بين الابعاض فالمتعين لاحد المحتملين او المحتملات لا يكون الا بما يقطع بحجيته كما انه اذا احتمل في الواقع الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح احدهما بمجرد الظن
به الا بعد اثبات حجية ذلك الظن بل التحقيق ان المرجح لاحد الدليلين عند التعارض كالمعين لاحد الاحتمالين يتوقف على القطع باعتباره عقلا او نقلا
والا فاصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في مجريها بين جعله دليلا او جعله مرجحا هذا مع ان الظن المفروض مما قام على حجية بعض الظنون في الواقع من حيث
الخصوص لا على التعيين لثابت حجيته بدليل الانسداد ثم واما على الثاني فالعقل انما يحكم بوجوب الاطاعة على الوجه الاقرب الى الواقع فاذا فرضنا ان
مشكوك الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع اقوى مما يحصل منه ظن بالواقع اقوى مما يحصل من الظن المظنون الاعتبار كان الاول اولى بالحجية في نظر العقل
ولذا قال صاحب المعالم ره ان العقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف
قبيح انتهى نعم لو كان قيام الظن على حجية بعضها دون بعض مما يوجب قوتها في نظر العقل لانها جامعة لادراك الواقع او بدله على سبيل الظن بخلاف غيره
الترجيح به الى ما ذكرنا سابقا وذكرنا ما فيه وحاصل الكلام يرجع الى ان الظن بالاعتبار انما يكون صارفا للقضية الى ما قام عليه من الظنون اذا حصل القطع
بحجيته في تعيين الاحتمالات وصار موجبا لكون الاطاعة بمقتضاها اتم لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالظن بالبدل والاول موقوف على حجية مطلق
الظن والثاني لا اطراد له لانه قد تعارضها قوة المشكوك الاعتبار انتهى وفيه اولا ان الاحتمال الاول وهو كشف العقل عن المجعول الشرعي مما لا اشارة
اليه في كلام المصنف طاب ثراه وليس في قوله كان بعض الظنون اقرب الى الحجية من الباقي اشعار بذلك وانما غرضه ره كون العقل كاشفا عن الطريق المرضي
عند الشارع بالنسبة الى حال المكلف على حسب ما هو عليه من غير فرق في نظر العقل بين الطريق الشرعي والعقلي والعادي لاشتراكها فيما هو المقصود من تحصيل
البراءة وثانيا ان الحال في ذلك على تقدير الحكومة بل على تقدير تسليم الطريق المجعول ايضا يرجع الى دوران الحجة بين الكل والبعض لان نصب الظن المشكوك
اعتباره من حيث هو كذلك يستلزم نصب المظنون ولا عكس وانما اعتبرنا في ذلك قيد الحيثية لامكان نصب المشكوك من حيث نفسه دون المظنون لكن
ذلك لا يجدي في مقام عمل المكلف في تلك الحال اذ ليس الحاصل عنده ح الا المشكوك والمظنون من حيث هما كذلك فلا يمكن نصب الاول للمكلف على الحال
الذي هو عليها دون الثاني مع امكان العكس فتدبر وثالثا انه لو سلم دوران الحجة بين المتباينين فيمكن اجراء الدليل في تعيين الحجة منهما نظرا الى بقاء التكليف
ودوام انسداد باب العلم اليه فبعد ابطال الاصلين البراءة والاحتياط يتعين الرجوع في ذلك الى الظن فيكون المرجح اذن من المعلوم دون المظنون وقد تقدم
نظير ذلك بما فيه من الايراد والجواب ورابعا ان ما ذكره من ان المرجح لاحد الدليلين يتوقف على الاخر على القطع باعتباره ان اريد توقفه على العلم بحجيته في
نفسه فممنوع وان اريد العلم باعتباره في مقام الترجيح فهو حاصل بالظن لحصول الرجحان الذي هو المناط في تقديم احد الدليلين بذلك على ما تقرر في
محله لكن المقام ليس من باب تعارض الدليلين بل من باب دوران الحجة بين الاحتمالين بل ليس من باب التعارض اصلا وانما هو من باب الاقتصار في
مقام الضرورة على اقل ما يندفع به بل من باب دوران الحجة بين الكل والبعض المعين بما يخصه من المرجح الظني او الاحتمالي وخامسا ان ما ذكره من توقف الترجيح
على القطع باعتبار المرجح يمكن تسليمه في المقام بدعوى كون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن اعتباره بعد الانسداد كما اذا قام ظن متيقن
اعتباره ح من الاخبار الصحيحة على حجية بعض ما دونه فيكون متيقن الاعتبار دون غيره ويلحق به ح ما كان متيقنا بالاضافة اليه وسادسا ان ما ذكره
من حكم العقل بوجوب الاطاعة على الوجه الاقرب الى الواقع ممنوع كما مر بيانه في المقدمة الرابعة وانما يحكم العقل بذلك على الوجه الاقرب الى البراءة وذلك

ان نعلم

ان العلم بالاشتغال يقتضي تحصيل اليقين بالبراءة مع امكانه ثم الظن بها مع تعذره فان رجع الى اليقين ايضا بعد ملاحظة حكم العقل به ولا شك ان مشكوك
الاعتبار وان افاد الظن الاقوى بالواقع لكن البراءة معه مشكوكة فلا يحكم العقل به في مقابلة مظنون الاعتبار الا مع تعذره او عدم حصول الاكتفاء به
وكلام صاحب المعالم يشعر بتقديم الاقوى عند المعارضة ويدل على قبح ترك الاقوى واتباع الاضعف من حيث هما كذلك وهما اجنبيان عن محل الكلام و
سابعا ان قوة الظن المشكوك مما لا اناطة لحجيته بها لما عرفت من عدم رجوعها الى ضابط معين بخلاف انضمام الظن بالاعتبار الى الظن بالواقع فان له ميزانا
معلوما لا مانع من اناطة الحجية به فقوة المشكوك لا تصلح لمعارضة ذلك والحاصل ان ما ذكر من توقف صرف القضية الى المظنون على حجية الظن
في ذلك او قوته وان كان مما يمكن التزامه في المقام بكلا وجهيه لكن المختار في هذا الباب ما مر غير مرة من لزوم الانتقال عن القطع بالبراءة الى الفراغ
بها الحاصل من احد الاسباب التي يظن باعتبارها شرعا في حق المكلف على حسب ما هو عليه لا الى ذلك مع غير ما بني عليه الاحتجاج المذكور ومنها ايضا
ايضا تارة بان ما ذكر من ان المرجح يتوقف على القطع باعتباره يمكن الالتزام به في المقام لو اما على الخصم بانه لو كان مطلق الظن حجة لكان تعيين
الحجة من الظنون به تعيينا بالحجة المعلومة فلا يرجع الى غيره وهو وهم لمناقضته الفرض المذكور لما مر عليه وانما المعتبر القطع باعتبار المرجح في مقام
الترجيح سواء كان حجة في حد ذاته او لم يكن بل فرض كونه حجة في نفسه لا يستلزم حجيته في مقام الترجيح فلا يستفاد من فرض حجية الظن صحة الترجيح به
لشمول دليل الحجية له ولغيره على حد سواء فيتوقف ان كان مطلق الظن حجة لم يتصور الترجيح بين افراده والا لم يمكن الترجيح بغير الحجة نعم يمكن التمسك بالظن
على فرض حجيته في المنع عن بعض الظنون كما يأتي تفصيل القول فيه انتهى وفي كلام المصنف طاب ثراه واخرى بالفرق بين المرجح والدليل اذ الاول انما
يراد به في مقام الميل الى احد الطرفين وسكون النفس اليه لئلا يكون بغير مرجح وان لم يحكم بتعيينه وجوبا والثاني انما يجب حصوله في مقام التصديق
بمقتضاه والحكم على حسبه وجوبا هو امر زائد على ما هو المقصود من مجرد الترجيح فليس المراد انه يجب العمل بالظن المظنون حجيته بعد الانسداد بل المراد انه بعد ما وجب
على المكلف العمل بالظن ولم يعلم اي ظن هو ان عمل بالظن المظنون حجيته لم يكن ترجيحا بلا مرجح فاي مانع من القول به ومنه انه ليس الكلام في المرجح للفعل
بل المطلوب المرجح للحكم بان الشارع اوجب بعد الانسداد العمل بهذا الظن دون غيره فلا يكون ذلك الا الدليل الملزم في حكم العقل المتين لذلك
ونحن قد بينا الوجه في اثبات الترجيح وقد تلخص مما ذكرناه ان الوجه الثابت في الترجيح بما ذكر احد امور ستة الاول ان المظنون الاعتبار هو القدر المتيقن
للقطع بان الشارع اذا اجاز العمل بمشكوك الاعتبار من حيث هو كذلك لزم جواز العمل بمظنون الاعتبار كذلك بخلاف العكس فيجب الاقتصار في دفع الضرر على
اقل ما يندفع به وهذا يرجع الى الوجه الخامس من الاقتصار على القدر المتيقن وكذا الحال في سائر المراتب السابقة الا ان يقال ان الوجه الاتي لا يبتني على ذلك
الحجية المفروضة وهي طريق مخصوص في معرفة القدر المتيقن الثاني ان مظنون الاعتبار يقتضي الظن بالبراءة بخلاف المشكوك والموهوم والالزام في
حكم العقل بعد العلم بالاشتغال وتعذر العلم بالبراءة الظن بها ما مرجع الترجيح بذلك الى الوجه الاول الثالث انه بعد اثبات حجية الظن في الجملة وتعذر
العلم بتعيينه وبقاء التكليف بالعمل به يتعين الرجوع في تعيين الحجة منه الى الظن في المسئلة الاصولية وهذا رجوع الى الوجه الثاني الرابع ان مظنون
الاعتبار من حيث تعاضد احد الظنين بالاخر اقوى من غيره فيتقدم عليه للعلم برجحانه الخامس ان العقل قاض بذلك بالترجيح على الاجمال وان لم
يتعين جهة ويأتي ان الوجه فيه حصول الظن بالبراءة في مظنون الاعتبار دون غيره وهذه جهة اخرى غير ما مر في الوجه الاول فان المقصود في المقام مجرد الترجيح
وهو حاصل بما ذكر والمقصود في الوجه الاول تعين العمل بما يفيد الظن بالبراءة اولا وبالذات لا من حيث الترجيح بذلك بين الظنون واذا اختلفت الجهة
والجهة لم يرجع ذلك الى الوجه الاول السادس ان يكون الظن بالحجية حاصلا من الطريق المعلوم اعتباره ولو في حال الانسداد بخصوصه فاذا حصل الاكتفاء به
امتنع التعدي الى الظن المطلق وهو ظاهر ويأتي في المقام ايراد اخر وهو ان طريق التعميم عند القوم لا ينحصر في ابطال الترجيح من غير مرجح حتى يرد عليه ما ذكر
بل هناك وجهان اخران احدهما ان ما يظن باعتباره من الظنون المطلقة لا يكفي في استنباط الاحكام الشرعية اما لانحصارها في الاخبار المصححة بتزكية العدلين
واما للعلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني المقصودة منها نظرا الى كثرة معارضتها بالظنون التي يشك في اعتبارها فيكون الحال فيها على حسب
ما هو الحال في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم جواز العمل بها مع العلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للواقع وعدم وفاء القدر المتيقن منها بمعظم
الاحكام فيمتنع الرجوع الى الاصول فيما عدا ذلك فيتعين العمل بمشكوك الاعتبار فيما يكون مخصصا لعموم ما ظن اعتباره ومقيدا لمطلقاته وقرينة لمجازاته
فيلزم العمل بسائره مما لا يعارض مظنون الاعتبار لعدم القول بالفصل بل الاولوية القطعية ثم ان في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة يعلم اجمالا
بعدم ارادة المعاني الظاهرة منها ايضا لكثرة ما يعارضها من الظنون الموهومة الاعتبار فيتعين العمل بما يعارضها من ذلك ثم يسري الحكم الى ما يسلم
عن معارضتها بالوجهين المذكورين الثاني انه بعد ما ثبت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فان كان هناك قدر متيقن كاف في استنباط
الفروع لم يجز التعدي عنه اما اذا دار الامر فيه بين امور متباينة فمقتضى قاعدة الاشتغال بعد القطع بالمجمل المذكور الجمع بينها بالعمل بكل ظن حتى يحصل العلم
بالبراءة عن التكليف به والحال في المقام كذلك لعدم وفاء القدر المتيقن بمعظم الاحكام ولا يذهب عليك وهن كل من الوجهين المذكورين اما الاول فلانا
ندعي قيام الادلة القاطعة على اعتبار الظنون المخصوصة مما يقوم به الكفاية وما ابعد هذه الدعوى عن دعوى عدم قيام الادلة الظنية ايضا منقولا ان
عدم حصول القطع من تلك الادلة بذلك فلا اقل من حصول الظن ولو فرضنا عدم الاكتفاء بذلك ايضا فلا وجه للعدول عن مشكوك الاعتبار على الترتيب
المتقدم في تقريب الدليل فانها مراتب متكثرة لا ينتقل الى اللاحقة منها الا بعد تعذر السابقة ودعوى العلم الاجمالي بمخالفة جملة من ظواهر
ما في المرتبة السابقة للواقع بمعارضة المرتبة اللاحقة ممنوعة وعلى فرض تسليمها فكونها من قبيل المشتبه بالمحصور ممنوع ولو سلم فلا يجري في جميع تلك
المراتب المرتبة واما الثاني فلان الاحتياط بالعمل بكل ظن ان وافق الاحتياط في المسئلة الفرعية رجع اليه والا قدم الثاني عليه كما تقرر فسائر الالزام
في دليل الانسداد نعم في المقام وجه ثالث لتعميم الحكم المذكور وحاصله ان الثابت اولا وبالذات بعد اثبات بقاء التكليف بمعظم الاحكام وانسداد

باب العلم اليها ولو لزوم الاحتياط المفيد للعلم الاجمالي بامتثالها في جميع المشتبهات او بما يسقط ذلك بتعذره او لزوم العسر والحرج بالالتزام به فان تعين مورد
التعذر او الحرج اختص السقوط به وجرى الاحتياط في ساير المقامات وان تردد بين جميع المقامات فان تساوت النسبة اليها لزم الحكم بسقوط التكليف
بجميعها لامتناع التعيين بغير مرجح وبطلان التخيير والا فاللازم هو الحكم بسقوط الاحتياط في الاحتمالات الموهومة بالنظر الى الواقع والطريق معا ثم الموهومة
بالنظر الى احدهما خاصة فان بقي الحرج ايضا لزم الحكم بسقوطه في المشكوكة بالنظر الى الامرين جميعا فاذا الظن بالواقع او الطريق لزم الاحتياط بالعمل به ثم بالظن
الظن بحسب المراتب المتقدمة فالحكم في ذلك على عكس الوجه السابق مما يلاحظ في العمل بالظن لتقديم المتيقن من الاقوى فالاقوى وعلى هذا الوجه انما
يلاحظ في ترك العمل بالظن التقديم المتيقن من الاضعف فالاضعف لبناء الاول على الحجية والاصل عدمها فيقتصر على الاقل والثاني على مراعاة الاحتياط
الموافق للاصل فيقتصر في الحكم بسقوطه على المتيقن وذلك ان ما دل على عدم وجوب الاحتياط انما يدل على سلب الموجبة الكلية فلا يفضل السالبة
الكلية فيكون العمل بالظن مبنيا على مراعاة الاحتياط بالقدر الميسور للقطع بعدم لزوم الحرج بالاحتياط فيه فلا يحتاج في تعميم الحكم فيه الى دليل آخر لموافقته
للاصل والقاعدة فيجب تعميم الحكم للمشكوك الاعتبار والموهومة للقدر المتيقن وغيره وللظن القوي والضعيف لغير ذلك من اقسام الظنون لتيسير مراعاة
الاحتياط في جميع موارده ما سوى تعلق الظن بالواقع او بالطريق او بهما معا الا ان ذلك خلاف مقتضى القائل بحجية مطلق الظن وان كان ذلك غاية ما يفيده
الدليل الذي اقامه عليه فهو ايضا معيب من وجوه فساده واعتراض يتوجه عليه كما سيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله وذلك ان العامل بالظن يجعله حجة شرعية
في مقام القضاء والافتاء والتصرف في الاموال والنفوس والفروج والدماء ونقض ما لا يجوز نقضه الا بالحجة ودفع ما يحرم دفعه من غير دليل واثبات ما
لا يمكن اثباته الا ببرهان واين ذلك من الاحتياط الذي لا تاثير له في شيء من المذكورات فتوهم رجوع ذلك الى القول بحجية الظن وهم فاحش فلا تغفل قد
تلخص من جميع ما مر ان الوجوه المتصورة في تعميم الحكم بالحجية لجميع الظنون مورد سنة منها اجراء الدليل في كل مسئلة بانفرادها ومن المعلوم ان الحاصل
في كل مسئلة بانفرادها ليس الا ظن واحد لا اكثر حتى يحتاج الى التعميم ومنها عدم حصول الكفاية بالعمل ببعض الظنون دون بعض ومنها توقف
العمل بالحجة المرددة بين الظنون على العمل بجميعها ومنها توقف البراءة اليقينية عن التكاليف المعلومة على الاجمال اللازمة بعد تعذر القطعية على العمل
بمطلق المظنة ومنها ان العقل في ذلك حاكم باعتبار الظن فلا يقبل الاهمال لا كاشف عن الجعل الشرعي على سبيل الاجمال ومنها بطلان الترجيح بلا
مرجح واذا بطل التعميم بالخمسة الاولى توقف على نفي المرجح فلو حصل المرجح باحد الوجوه السبعة السابقة امتنع التعميم وذلك ما اوردناه قال قدس سره
الرابع انه بعد فساد المقدمات الثلث لحجية الظن على سبيل الاهمال ان اكتفينا بالمرجح الظني كما مر في الوجه السابق كان ما دل على حجية الدليل الظني
هو المتبع دون غيره حسبما مر في الوجه المتقدم وان سلمنا عدم العبرة به وتساوت الظنون ح بالملاحظة المذكورة بالنسبة الى الحجية وعدمها
فاللازم ح حجية الجميع الا ما قام الدليل المعتبر على عدمه من الدليل المعتبر هو الدليل الظني لقيامه مقام العلم فاذا قضى الدليل الظني بكون الحجة هي
الظنون الخاصة دون غيرها تعين الاخذ بها دون ما سواها فانه بمنزلة الدليل القاطع الدال عليه كما قد يورد على الاحتجاج المذكور بوجوه الاول
ان غاية ما يفيده الدليل الظني القائم على حجية الظنون الخاصة دون غيرها نصب الشارع للظنون الخاصة حجة في معرفة الاحكام دون غيرها من الظنون
المطلقة فمقتضى ذلك عدم كون الظن المطلق طريقا منصوبا في ذلك وهو مما لا ينكره القائلون بالظن المطلق فانهم لم يزعموا ان ذلك حكم مجعول من
الشارع في زمان الانسداد وانما ادعوا ان عدم حصول الكفاية بالطرق المنصوبة يقتضي في حكم العقل العمل بمطلق المظنة وهذا تسليم منهم لعدم كونه
من الطرق المنصوبة وكذا الشهرة المنعقدة على عدم حجية الشهرة وغيرها انما دلت على عدم قيام الدليل على اعتبارها وبقائها تحت الاصل والاحتجاج
المذكور مبني على الظن بتحريم العمل به ونهي الشارع عنه بخصوصه حتى يكون ذلك يجري القياس والاستحسان ونحوهما عن موضوع الحكم المذكور والجواب عنه
من وجهين احدهما ان الدليل الظني المذكور اذا دل على ان حكم المكلف في زمان الانسداد هو العمل بالظنون الخاصة دون غيرها فقد دل على نهي الشارع
عن التجاوز عنها والعمل بغيرها والا لزم ان الدليل الظني قائم على تحريم العمل بمطلق الظن من حيث هو على نحو القياس وغيره فانه المستفاد من الاخبار
الكثيرة بل اكثر الادلة الناهية عن القياس وشبهه مبنية على عدم جواز الاكتفاء بمطلق الظن في الشريعة وشاملة لزماني الانفتاح والانسداد بل قد
عرفت دعوى افادتها القطع بذلك فلا اقل من حصول الظن به الثاني انه لو تم فانما يتم لو كان الظن المانع من غير جنس الظن الممنوع كان يحصل
الظن من الاخبار بالمنع من الظن الحاصل من الاولوية وشبهها اما لو كانا معا من جنس مادة واحدة كان يقوم الشهرة مثلا على المنع من العمل بالشهرة
او كانا معا من جنس الظن المطلق فلا معنى للعمل ببعض افراده دون بعض فكيف يعمل به في المسئلة الاصولية دون الفرعية وهل هو الا تفكيك بين
المتساويين في الحكم وهو باطل الثالث انه على التقدير المذكور يلزم من حجية الظن المانع عدم حجيته ومن عدم حجيته حجيته لتعلق الظن المانع بالمنع عن
نوع الظن الممنوع والمفروض انه من افراده وهو محال فاذا امتنع شمول الحجية للظن المانع لمعارضته للدليل القاطع عاد الظن الممنوع سليما عن المانع
والجواب عن الوجوه بان ايضا من وجهين احدهما ان الظن المانع من مطلق الظن من جنس الظنون الخاصة لحصوله من الكتاب والسنة وعمل الطائفة فاذا تعلق
بلزوم حصر العمل على الظنون المخصوصة والمنع من التمسك عنها الى الظنون المطلقة لزم العمل عليه ولم يلزم من ذلك شيء من المحذورين لان المنع ح شمول
الحجية للظن الممنوع لانه الذي يلزم من حجيته عدمها وما يلزم من وجوده عدمه باطل فيختص الحجية بالظنون المخصوصة التي لا يترتب عليها المحذور المذكور
وذلك ان الحجة اذن هو الظن بالبراءة والظن بالبراءة من الظن المدفوع بنفسه لكن الوجه المذكور خارج عن مقتضى المصنف طاب ثراه لانه عد الظن المانع دليلا
معتبرا على تحريم العمل بالممنوع ومحصل الوجه المذكور خروج المانع والممنوع جميعا عن الحجية نظرا الى لزوم المحذور المذكور لاشتماله على التناقض ولزوم
التفكيك بين المتساويين والترجيح من غير مرجح من الامتناع على احدهما ومقتضى المصنف طاب ثراه لا يبتني على ذلك فالصواب بناؤه على الوجه الاول واما
الوجه الثاني فهو لمقتضى من قولنا لو كان الظن المطلق حجة لاقتضى عدم كونه حجة ونظيره قولهم لو كانت الشهرة حجة لدلت على انها ليست بحجة ولو كان

الكتاب حجة لدل على عدم كونه حجة ولو كان خبر الواحد حجة لدل على انه ليس بحجة اذ ليس المقصد من تلك العبارات الاستدلال بها على نفي حجيتها فانه غير
معقول بل المقصد التنبيه على امتناع هذا الحكم الكلي وبطلان التفرقة بين افراده المتساوية وترجيح بعضها على بعض من غير مرجح والا فلو فرضنا قيام
الدليل على حجية الممنوع امتنع بقاء الظن بخلافه الرابع ان الظن بعدم حجية الامارة الممنوعة لا يجوز ان يكون من باب الطريقية بل لا بد ان يكون من
جهة اشتمال الظن الممنوع على مفسدة غالبة على مصلحة ادراك الواقع وح فاذا الظن بعدم اعتبار الظن فقد ظن بادراك الواقع لكن مع الظن بترتب مفسدة
غالبة عليه ودار الامر بين المصلحة المظنونة والمفسدة المظنونة فلا بد من الرجوع الى الاقوى فاذا الظن بالشهرة نهي الشارع عن العمل بالاولوية فملاحظة
هذا الظن فكل اولوية في المسئلة افادت ظنا اقوى من الظن الحاصل بالشهرة المفروضة يؤخذ بها وان كان الظن الحاصل منها اضعف يجب طرحه ومع
تساويهما في القوة يحكم بتساقطهما لعدم استقلال العقل بشيء منهما ح كذا قيل وح فيكون ذلك معنى الرجوع الى اقوى الظنين المفروضين والجواب
عنه ايضا من وجهين احدهما انه لا مانع ان يكون المنع المظنون عن الظن المفروض ملحوظا من باب الطريق كما هو الظاهر من الطريق كيف والمنع عن ذلك من
الجهة المذكورة يقتضي كونه في عرض الواقع لانه يستلزم تقييد الواقع به ولا يخفى ما فيه غاية الامر انه يبقى في توجيه ذلك بعدم حصول الاصابة الغالبة
التي هي المناط في حكم العقل بحجية الظن في الظن المفروض في علم الله سبحانه فيبقى ساير الظنون على ظاهرها من غلبة الاصابة راجحة على الظن المفروض في حكم العقل
والامر انا لو سلمنا ان المنع من ذلك بترتب المفسدة على العمل به فلا شك ان مصلحة ادراك الواقع ح غير مطلوبة للامر فحاصل الظنين الظن بوجود مصلحة
غير مطلوبة للامر متضمنة لمفسدة غالبة عليه ولا شك ان العقل لا يحكم بحجية مثل ذلك سيما في مقابلة ساير الظنون التي لا تكون بتلك المثابة بل لا شبهة
في رجحانها على ذلك في نظر العقل ح ان كان الظن الممنوع في غاية القوة والمانع في غاية الضعف فلا معنى لترجيح احدهما على الاخر بالقوة والضعف لما مر
ان الظن المانع انما يكون على فرض اعتباره دليلا على عدم اعتبار الممنوع لان الامتثال الممنوع ح مقطوع العدم وهذا المعنى موجود في الظن الممنوع
مثلا اذا فرض صيرورة الاولوية مقطوعة الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد لم يعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على افادة الظن بالمنع ودعوى بقاء
الظن من الشهرة بعدم اعتبار الاولوية دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجية الاولوية والا لارتفع الظن بعدم حجيتها فينكشف ذلك عن دخول
الظن المانع تحت دليل الانسداد معارضة بانا لا نجد من انفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع فلو كان الظن المانع بحاله لحصل
القطع بذلك وحل ذلك ان الظن بعدم اعتبار الممنوع انما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد ولا نم بقاء الظن بعد ملاحظته ثم ان الدليل العقلي يفيد
القطع بثبوت الحكم بالنسبة الى جميع افراد موضوعه فاذا انتفى دخول فردين فاما ان يكشف عن فساد الدليل واما ان يجب طرحهما لعدم حصول القطع
من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما واما ان يحصل القطع او الظن بدخول احدهما فيقطع ويظن بخروج الاخر فلا معنى للترديد بينهما او حكومة احدهما على
الاخر فلا يكون ذلك من قبيل تعارض الاستصحابين الوارد كاستصحاب طهارة الماء على المورود كاستصحاب نجاسة الثوب المغسول به لان مرجع تقديم الاستصحاب
الاول على الثاني الى تقديم التخصص على التخصيص لكون احدهما دليلا رافعا لليقين السابق بخلاف الاخر فالعمل بالاول تخصص وبالثاني تخصيص مرجعه
الى العمل بالعام تعبدا الى ان يحصل الدليل على التخصيص الا ان يقال ان القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع لان معنى حجية كل شيء وجوب الاخذ
بمؤداه لكن القطع بحجية الممنوع التي هي نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع وانما هو عين خروجه فلا
ترجيح ولا تخصيص بخلاف دخول الممنوع فانه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحا من غير مرجح كذا افاده بعض مشايخنا المحققين وهو وان بالغ في التدقيق و
التدقيق لكنه لا انه بالاعراض عنه جدير اما اولا فلان بقاء الظن بمنع الشارع عن بعض الظنون لا ينافي القطع بحجيته في زمان الانسداد على حسب ما
ذكروه كما لا ينافي القطع بعدم حجيته على حسب ما ذكرناه وكما ان اندراج الظن المانع تحت دليل الانسداد حتى يحصل القطع بحجيته لا يوجب خروجه عن موضوع
الظن وتبدله بالقطع لوضوح ان الظن بالحكم الشرعي لا يستلزم الظن بحجية ذلك الظن لامكان اجتماعه مع الوجوه الخمسة المتصورة نعم الظن بالمنع لفعل المكلف
على حسب حال المكلف بناء على ذلك الا ان الكلام في تشخيص ما يجب البناء عليه من الظنين المفروضين انما هو كلام في هذا المعنى فهو عين محل الكلام في المقام
فمن قدم المانع قطع او ظن بعدم جواز العمل بالممنوع وكذا العكس فالكلام المذكور مبني على خلط المقام الاول بالثاني الا ان يوجه انه بني ذلك على تقدير
كون العقل في محل المسئلة كاشفا عن الجعل الشرعي فيتحد المقامان وهو ايضا ممنوع لامكان ملاحظة اختلاف الرتبة والحيثية فيهما باختلاف الحكم الاولي
والثانوي كما لا يخفى واما ثانيا فلان الحال في الظن المانع والممنوع بحسب اندراجهما تحت الدليل المفروض هو الحال في الاستصحابين الوارد والمورود بحسب اندراجهما
تحت دليل الاستصحاب في كون اندراج الاول منهما موجبا لحصول التخصص بالنسبة الى الثاني واندراج الثاني موجبا لحصول التخصيص بالنسبة الى الاول
ومن المعلوم ان الدليل العقلي اولى بعدم جواز تخصيصه مما ذكر في وجه التفرقة بينهما لا محصل له واضعف منه ما دقق اخيرا في توجيه الفرق بين الظنين
منه قال طاب ثراه فان قلت اذا قام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية كانت القضية المهملة الثابتة بالدليل المذكور منطبقة عليه
فلا يتسرى الحكم منها الى غيرها حسبما مر واما اذا قام الدليل الظني على حجيته كذلك لم يكن الحال فيها على ما ذكر وان قلنا بقيام الظن مقام العلم وتنزيله
منزلته فلا وجه اذن للانطباق عليه اذ الدليل الدال على حجيته هو الدال على حجية الباقي في غاية الامر ان يكون الدال على حجيته منزلا منزلة الدليل القاطع لعام و
الدليل الظني المفروض والدال على حجية غيره هو الثاني خاصة قلت الحال ح على ما ذكرت وليس المقصود في المقام تنزيل الدليل الظني القائم على خصوص
بعض الظنون منزلة الدليل القاطع الدال عليه في تطبيق القضية المهملة المذكورة عليه لوضوح الفرق بين الامرين بل المقصود ان قيام الدليل الظني على
عدم حجية غير الظنون الخاصة قاض بسقوطها عن الحجية فان تنزيل ذلك الدليل الظني منزلة القطعي قاض بعدم حجية غيرها من الظنون فان قلت انه يقع
المعارضة بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك الظن لقضاء الاول بالظن باداء المكلف به القاضي بحصول الفراغ وقضاء الثاني
بالظن ببقاء الاشتغال فيتدافعان فلا بد ح من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين لا القول بسقوط الاول راسا قلت لا مصادمة بين الظنين لفرض

اصلا نظرا الى اختلاف متعلقيهما مع انتفاء الملازمة بينهما ايضا لوضوح امكان حصول الظن بالواقع مع الظن بعدم حصول البراءة به في الشريعة او العلم
به كما هو الحال في القياس ونظائره بل لا اقتضاء لذلك كما مرت الاشارة اليه وايضا اقصى ما يسلم في المقام ان يكون الظن باداء الواقع مقتضيا للظن
بحصول البراءة في الشريعة وهو لا يزاحم الدليل الظني القائم على خلافه حتى يندفع او يرجع الامر الى ملاحظة الترجيح بل مع حصول الثاني لا يحصل من الاول
الا مجرد الظن بالواقع من غير حصول الظن بالبراءة الشرعية فان قلت على هذا يقع المعارضة بين الدليل الظني المفروض والدليل القاطع المذكور الدال
على حجية مطلق الظنون لاقتضاء ذلك بعدم حجية الظن المفروض فهو دليل ظني خاص معارض لما يقتضيه القاعدة القطعية المذكورة ومن البين ان الظني
لا يقاوم القطعي فلا وجه لالتزام التخصيص فيها واخراج ذلك عن القاعدة من جهة قيام الدليل المفروض قلت لا تعارض في المقام بين الدليلين حتى
تكون ملحوظة احدهما فاضية بسقوطه في المقام بل نقول ان ما يقتضيه الدليل القاطع مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه حسب ما مر بيانه فاذا قام الدليل
عليه لم يعارض ذلك ما يقتضيه الدليل المذكور بل ينتهي عنده الحكم المدلول عليه فالظن الذي قام الدليل المذكور على عدم حجيته خارج عن موضوع
الحكم المذكور وقد عرفت سابقا ان خروج الظنون التي قام الدليل المذكور القاطع على عدم حجيتها ليس من قبيل التخصيص ليلزم التخصيص في الادلة
العقلية فكذا ما بمنزلته من الدليل الظني اذا افاد عدم حجية بعض الظنون فلا مدافعة اصلا فان قلت ان قام هناك دليل على عدم حجية بعض الظنون
كان الحال فيه على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظني عليه فانما يصح كونه مخرجا عن موضوع القاعدة المقررة اذا كانت حجيته معلومة وهي انما تبتني على
القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها اذ نسبتها الى الظنين على نحو سواء فنقول ان مقتضى الدليل المذكور حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين
لا يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة قويهما والاخذ به في المقام على ما هو الشأن في الادلة المتعارضة من غير ان يكون تولد احد الظنين مستندا الى القاعدة
المذكورة كما هو مبنى الجواب اذ لا يتصور تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض
اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة فاضية بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليها هي القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها ففي
الامر مراعاة قوي الظنين المفروضين قلت الحجة عندنا هي كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا و الحكم بحجية كل واحد
منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا بد من ترك العمل
به والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل ظن حتى يقوم دليل شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني
حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج بذلك من الاندراج تحت الدليل المذكور فليس ذلك تخصيصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما
يحكم بحجية الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الاخر كذلك وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول
فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى
الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن الظن الاول متعلق بحكم المسألة بالنظر الى الواقع والظن الثاني متعلق بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل
حجية الظن مطلقا لزم ترك احد الظنين ولا ريب ان في لزوم ترك الثاني فانه في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مطلقا لا بالظن المفروض
وح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعي المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك
الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا معارضة فيه للدليل القاضي بحجية الظن لكون
الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك
دليلا على عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباطه وانما يعارضه ظاهرا في نفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان
يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة في المقام هي نفس الظنين والدليل المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد بالنسبة
اليهما بانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن حجة في المقام بل الحجة نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه
المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على حجية الظن المفروض الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد
ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ باقويهما بحسب ما اتضح مما قررناه فان قلت ان مقتضى
الدليل المذكور حجية الظن المتعلق بالفروع والظن المذكور انما يتعلق بالاصول حيث ان عدم حجية الظنون المفروضة من مسائل اصول الفقه فلا دلالة
فيه اذن على عدم حجيته فيندرج تلك الظنون ح تحت القاعدة المذكورة ويكون الدليل المذكور حجة قاطعة على حجيتها قلت ولا ان مفاد الدليل المذكور
حجية الظن فيما انسد فيه سبيل العلم مع العلم ببقاء التكليف فيه ولا اختصاص له بالفروع وان كان عقد البحث انما هو بالنسبة اليها والمفروض انسداد
سبيل العلم في هذه المسألة وعدم المناص عنه في العمل وثانيا ان مرجع الظن المذكور الى الظن في الفروع اذ مفاده عدم جواز العمل بمقتضى الظنون المفروضة
والافتاء الذي هو من جملة اعمال المكلف فتامل قوله الحجة عندنا هي كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا الى قوله فاذا
تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول قد عرفت ان هذا انما يتم مع اختلاف الظنين المفروضين
في الجنس اما مع اتحادهما في الجنس كما اذا كانا جميعا من قبيل الشهرة فلا اذ الثاني كما يقتضي عدم جواز الرجوع الى الاول كذا يقتضي المنع من العمل بنفسه
ايضا لكونهما معا من جنس واحد فحجية هذا الجنس يستلزم احد المحذورين التناقض والتفكيك بين المتساويين من غير مرجح وعدم شمول الشمول لنفسه
بعد القطع باتحاد المناط وتساوي الظنين لا يجدي شيئا فالصواب اخراج الظنين جميعا عن الحجية نظرا الى امتناع شمول الحجية لهما معا وانتفاء المرجح لاحدهما
لاندراجهما جميعا تحت دليل واحد ومن جنس واحد على حسب ما مر بيانه والسر في ذلك انك قد عرفت مما ذكرناه في وجه خروج القياس وشبهه ان حكم العقل في
هذا الباب يتصور على وجهين احدهما ان يحكم العقل بحجية الظن بالحكم الفعلي الموجب للظن بالبراءة الفعلية على ما اختاره المصنف طاب ثراه وهذا مما لا يمكن

حصوله من الظن المدفوع بنفسه فيخرج عن مؤدى الدليل بخلاف غيره من المانع والممنوع والاخر ان يحكم بحجية الظن بالواقع من حيث غلبة الاصابة فيه وعدم ترتب
المفسدة عليه فيكون منع الشارع عن بعض الظنون مبنيا على انتفاء احد الوصفين فيه وح فيكون حكم العقل بذلك ظاهريا مبنيا على عدم العلم بتخلف
الوصفين فيه فالظن بمنع الشارع فاض بظهور تخلف احد الوصفين فالمدفوع بنفسه لا يستجمع شرط الحجية بخلاف غيره ايضا وذلك مما يرد ما فلا تغفل
قوله فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مطلقا لزم ترك احد الظنين ولا ريب ان في لزوم ترك الثاني هذا واضح اذ بعد فرض حكم العقل بحجية كل ظن لا يمكن
منع الشارع عن بعض افراده في تلك الحال لامتناع المخالفة بين حكمي العقل والشرع على ما تقرر في محله ففرض الظن بمنع الشارع عن بعض افراده في تلك
الحال فرض امر محال الا ان يفرض الظن بالمنع منه من حيث هو بحسب الواقع مع قطع النظر عن خصوصية الانسداد كما مر بيانه قوله واما اذا كان مؤداه حجية الظن
الا ما قام الدليل على عدم حجيته الى اخره قد عرفت ان ذلك مبني على اختلاف الجنس مثلا اذا دل الخبر على المنع من الاخذ بالاولوية الظنية كان الثاني من
الظنون التي قام الدليل على المنع منها بخلاف الاول اذ الاولوية لا يقضي بالمنع منه نعم لو فرضنا ان الاولوية ايضا قاضية بالمنع من الاخذ بالظن الخبري امتنع
اندراجهما جميعا تحت الحجية على نحو ما لو كانا من جنس واحد لا من حيث قيام كل منهما دليلا على المنع من الاخر نظير ما ذكرناه في الجنس الواحد ثم قد تبين ان مرجع
الظن المذكور الى الظن في الفروع فان القائل بعدم حجية الظن في الاصول قائل بعدم حجية هذا القسم من الظن المتعلق بالفروع وان لم يساعده الدليل
على ما مر بيانه وكان هذا وجه التأمل الذي اشار اليه في اخر الكلام قال طاب ثراه الخامس انه بعد البناء على حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة كما اقتضت
به المقدمات الثلث المذكورة اذا دار الامر فيها بين حجية جميع الظنون والظنون الخاصة من دون قيام مرجح لاحد الوجهين لزم البناء على حجية الجميع لتساوي
الظنون اذن في نظر العقل وبطلان الترجيح من غير مرجح فاض بالتعيين اما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون
الامر تعين ذلك البعض للحكم بحجيته دون الباقي فان القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس
من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحكم بالحجية دون البعض
من دون ظهور مرجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فعمدة الحكم انما يجيء ح من جهة الجهل بالواقع و
لا يجري ذلك عنده دوران الامر بين الاخص والاعم على نحو ما هو المفروض في المقام لثبوت حجية الاخص على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة لا
كلام اذن في حجية الاخص وانما التأمل في الحكم بحجية الباقي وح فكيف يسوغ للعقل في مقام الجهل ان يحكم بجواز الرجوع الى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون في
استعلام الاحكام والمفروض كون حجية الاخص ح مقطوعا بها عند العقل وحجية الباقي مشكوكة بل الضرورة العقلية اذن قاضية بترجيح الاخص والاقتصار
عليه في مقام الجهل حتى يتبين حجية غيره من الظنون اقول قد يورد على هذا الاحتجاج ايضا بوجوه الاول ان ما ذكر من المقدار المتيقن ح من الظنون الخاصة
للقطع التفصيلي بحجيته ح والدليل المتقدم مبني على انتفائها بالقدر الكافي في استنباط الاحكام وجوابه ان المراد بالظن الخاص ما علم حجيته من غير دليل
الانسداد والمقصود من القدر المتيقن في المقام انه بعد دلالة العقل بمقتضى المقدمات المعروفة على حجية الظن على سبيل القضية المهملة يدور الامر فيها
بين القول بحجية الكل والبعض المعين فاذا كان الباعث على حجيته هو الضرورة الملجئة الى العمل به لزم الاقتصار على اقل ما تندفع به الثاني الرجوع الى القدر
المتيقن انما يتصور على تقدير كون العقل في ذلك كاشفا عن الطريق المنصوب في الشرع وقد عرفت فساد القول به من وجوه عديدة واما بعد دلالة العقل
على حجية الظن على سبيل الحكومة بمعنى قبح اكتفاء المكلف بما دون الامتثال الظني وحسن العقاب على تركه وامتناع مطالبته باكثر منه وترتب المؤاخذة عليه
فلا وجه للقول بالقدر المتيقن اذ الحكم المذكور ليس مجعولا للشارع حتى يحتمل التردد بين الكل والبعض بل لو ورد الامر في الشرع لكان للارشاد المحض
الا ترى انه لو قطع بعدم التفات الامر الى ذلك لكان الحكم فيه ثابتا بنفسه كوجوب الطاعة للشارع وتحريم معصيته فالظن في ذلك نظير العلم لا يقصد منه
سوى الانكشاف ومن المعلوم ان العقل لا يفرق في باب الاطاعة الظنية بين اسباب الظن كما لا يفرق في الاطاعة العلمية بين اسباب العلم الا ترى انه لو قطع
المكلف بانتفاء الطريق المجعول لم يعقل التفرقة بين القدر المتيقن وغيره والجواب ان ما ذكر من عدم تصور القدر المتيقن مع القطع بعدم تصرف الشارع
في طرق الوصول الى الاحكام مسلم للقطع ح بتساوي الظنون المتعلقة بالاحكام من جهة اسبابها وانما يعقل التفرقة بين اقسام الظنون من جهة القوة والضعف
وقد عرفت ان اناطة الحكم بمقدار معين من القوة مما لا يرجع الى ضابط معلوم لكن الفرض المذكور خارج عن محل الكلام لانه راجع الى انكار موضوع القدر المتيقن
انما الكلام فيما لو كان هناك قدر متيقن في الحجية وانما يتصور ذلك حيث يحتمل تصرف الشارع في باب الطرق باحد الوجوه المتقدمة في بيان الوجه الثالث
ولذا قلنا انه على بعض التقادير رجوع الى الوجه الخامس وح فما اورد عليه لعل نظرها هو القدر المتيقن دون ما اختلفا فيه كيف وفرض القطع بعدم تصرف الشارع
في هذا الباب مجرد فرض لا تحقق له للقطع بعد قيام الشاهد عليه من عقل ونقل بل وعدم دلالة امارة عليه بل الامارات شاهدة على خلافه كما هو
الحال في الموضوعات وح فلا يجوز في حكم العقل التجاوز عن القدر المتيقن بعد انتفاء الضرورة به فانها تتقدر بقدرها الثالث ان تعين البعض بالنسبة
الى الباقي لا يعد مرجحا لكونه معلوم الحجية تفصيلا وغيره مشكوك الحجية منفيا بالاصل لكنه لا يجدي شيئا لقلته وعدم كفايته لان القدر المتيقن من
الامارات التي في ايدينا انما هو الخبر الذي زكي جميع رواته بعدلين ولم يعمل في تصحيح رجاله وتمييز مشتركاته بظن اضعف نوعا من سائر الامارات ولم
يوهن بمعارضة شيء منها وكان معمولا به عند الاصحاب كلا او جلا ومفيدا للظن الاطمئناني بالصدور اذ لا ريب انه كلما انتفى احد هذه القيود احتمل
في الخبر احتمال كون غيره حجة دونه فلا يكون متيقن الحجية على كل تقدير وعدم كفاية مثله لندرته ظاهر على انا نعلم اجمالا بوجود معارضات ومخصصات
ومقيدات كثيرة لمثله في الامارات الاخر فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها وهذا الايراد بالفاظه في كلام
المحقق المصنف طاب ثراه وقد فصل القول في جوابه بما اورد عليه حيث قال قدس سره فان قلت ان الظنون الخاصة لا معيار لها حتى يؤخذ بها على مقتضى
اليقين المفروض لحصول الخلاف في خصوصياتها ودوران الامر بين الاخذ بالكل والبعض المبهم لا ينفع في المقام لوضوح عدم امكان الرجوع الى المبهم و

المعرض منه لا دليل على شيء من خصوص الظنون ليكون ترجيحا بالخصوص ويلزم الحكم بحجية الجميع لانتفاء المرجح عندنا قلت لا بد في حكم العقل من الاخذ
بالاخص لوجوه مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما دونه بناء على القول المذكور وان اكتفى به في دفع الضرورة و...
مما وقع فيه الخلاف على القول المذكور فلا يثبت القضية المهملة الحاكمة بحجية الظن ح ما يزيد على ذلك وان لم يكتف بالقدر المعلوم ح لاستنباط الاحكام اخذ
بالاخص بعد الاخذ بمقتضى المقدمات المذكورة وجريا على مقتضى الدليل المذكور بعينه بالنسبة الى ما بعده فان لم يكتف ايضا بالاخص بعد تعين ما
ذكر الى ان يندفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك هذا اذا كانت الظنون متداخلة واما اذا كانت متباينة بان كان ارباب الظنون الخاصة مختلفين
من غير ان يكون هناك ظن متفق عليه بينهم او كان ولم يكن وافيا بالاحكام كان اللازم الحكم بحجية تلك الظنون ولا ترجيح بينها فيجب الاخذ بجميعها من غير
ان يتعدى الى غيرها مما يتعدى عن تلك المرتبة فالقدر الثابت من تلك المقدمات القاضية بحجية الظن لما دار بين ظنون عديدة كان قضية
المقدمة الرابعة اعني عدم الترجيح بلا مرجح هو حجية جميع تلك الظنون ولا يتعدى الى غيرها من سائر الظنون فان قلت ان المرجح للاخذ بالبعض انما هو
الاخذ بالمتيقن بعد اثبات حجية الظن في الجملة واذا دار ذلك البعض بين ظنون عديدة وقع الاختلاف فيها انتفى المرجح المذكور فلا قاضي بترجيح
البعض بل يتساوى تلك الابعاض وغيرها من الظنون لوقوع الخلاف في الجميع قلت ان هناك درجتين لنسبة الحجية الى الظنون احدهما ان يحكم بحجية تلك
الابعاض الخاصة بعد العلم بحجية الظن في الجملة ودوران الحجية بين جميع تلك الابعاض وبعضها نظرا الى انتفاء الترجيح بين تلك الابعاض وعدم المناص عن
العمل وثانيهما ان يسري الى جميع الظنون منها ومن غيرها ومن البين ان العقل حين جهالته ودوران الامر عنده بين الوجهين انما ياخذ بالاخص فان المهملة
انما تكون كلية على قدر ما قام الدليل القاطع عليه دون ما يزيد عليه والحاصل انه بعد قيام الاحتمالين المذكورين اذا لم يقم دليل خاص على شيء منهما
كان قضية حكم العقل في شان الجاهل بالحال هو الاقتصار على الاقل وعدم تسرية الحكم الى ما عدا تلك الظنون اخذا بالمتيقن على التقدير المفروض
وبتقرير اخر اوضح ان العقل بعد علمه بحجية الظن في الجملة والزامه بالظن المعين اذ لا يعقل العمل بالمبهم يتعين عليه الحكم بحجية المعين حيث لم يقم عنده
دليل خاص على تعيين ما هو الحجة من الظنون لا كلا ولا بعضا ودار الامر عند العقل بين حجية البعض المعين اعني الظنون المفروضة وحجية الكل ووقع
الخلاف بين العلماء في ذلك يجز له الحكم ح بحجية ما يزيد على ذلك البعض فان الضرورة الملجئة الى العمل يندفع به فلا داعي لضم غيره من الظنون اليه والحكم
بحجية الكل من دون ضرورة قاضية به وعدم قيام دليل خاص على التعيين لا يقضي بتسرية الحكم للجميع من جهة انتفاء المرجح ح لما عرفت من ان الاخصية
احد الوجهين في مثل هذا المقام من اعظم المرجحات للحكم بالاخص ولا يجوز عند العقل حين جهله بالحال التعدي منه الى غيره قطعا وهو ظاهر فان
قلت ان تم ما ذكر من البيان فانما يتم لو لم يعارض الظن الخاص غيره من الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر فلا يتم ذلك لدوران الامر بين الاخذ
باحد الظنين فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الاخذ بالاخص ولا الاتفاق على الاخذ بالظن الخاص ليتم الوجه المذكور فيتساوى الجميع
اذن في الحجية وقضية بطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية الكل حسبما قرر وح لا بد من الاخذ بالاقوى على ما يقتضيه قاعدة التعارض قلت لما لم يكن تلك
الظنون حجة مع الخلو عن المعارض حسبما ذكر فمع وجوده لا يكون حجة بالاولى فلا يعقل اذن معارضته لما هو حجة عندنا فان قلتم انا نقلب ذلك ونقول
انا نحكم اذن بحجية الكل نظرا الى بطلان الترجيح بلا مرجح لزم القول بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى فيتعين الاخذ بذلك دون عكسه فان قضية الدليل
المذكور ثبوت الحجية في الصورة المفروضة بخلاف مقتضى الوجه الاخر من دفع الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يقول به من جهة الاصل وانتفاء الدليل
على الحجية لعدم وفاء الدليل المذكور باثباته فيكون اثباتها هنا حاكما على نفيها فيثبت الحجية اذن في جميع الظنون قلت يمكن ان يقع في دفعه بان القائل
بحجية الظن مطلقا لا يمنع من حجية الخبر مثلا اذا عارضه الشهرة وكانت اقوى غاية الامر ان يرجح جانب الشهرة ح لقوة الظن في جهتها فهي ح عنده اقوى
الحجتين يتعين العمل بها عند المعارضة وترك الاخرى لوجود المعارض الاقوى المانع من العمل بالحجة لا انه يسقطها عن الحجية بالمرة وفرق بين انتفاء الحجية
من اصلها وثبوتها وحصول مانع عن العمل بها لوجود المعارض في الثاني لا انه مضاف لوجود المانع بخلاف الاول اذ لا حجية هناك حتى يلاحظ التعارض بينه
وبين غيره اذا تقرر ذلك فنقول انه على ما قررنا يكون بين القول بحجية الظنون الخاصة ومطلق الظن عموم مطلق كما هو احد الوجهين المتقدمين في اول
المسألة فكل من يقول بحجية الظنون الخاصة يقول بحجيتها القائل بحجية مطلق الظن الا ان يقوم عنده دليل على خلافه دون العكس وبذلك يتم المرام اذ بعد
تسليم حجية الخبر في الصورة المفروضة لا دليل على حجية الشهرة حتى يعارض بها تلك الحجة المسلمة فضلا عن ترجيحها عليها فان الحكم بالترجيح فرع الحجية فاذا
كانت منتفية لعدم قيام الدليل عليها لم يعقل الترجيح ويتم ما قررناه فان الفريقين متفقان ح على حجية الخبر وجواز العمل به في نفسه لولا وجود المعارض
الاقوى الا ان القائل بحجية مطلق الظن يقول ح بوجود المعارض فلا يجوز عنده العمل بالخبر من تلك الجهة وانما يتم له تلك الدعوى على فرض اثباته وقد عرفت انه
لا دليل عليه ح فيتعين العمل بالخبر هذا غاية ما يمكن تقريره في تصحيح هذا الوجه لا يخ عن تامل قوله وهو انا نتامل في ذلك ان ظاهر القول بحجية الظن المطلق
ان المناط الحجية بنفس الظن الحاصل في المسألة المتعلق بنفس الحكم وح فلا يتصور تعارض الحجتين في ذلك لان الحاصل من مجموعهما اما الظن باحد الطرفين او
الشك فان كان الثاني لم يكن هناك حجة اصلا فيلزم الرجوع فيه الى الاصل العملي وان كان الاول اختصت الحجية بالامارة المفيدة للظن الفعلي وخرجت الاخرى
عن درجة الحجية بالكلية وح فان كان القائل بالظنون المخصوصة قائلا بان المناط في الحجية بنفس الظن الحاصل من الامارات المخصوصة كانت النسبة بين القولين من قبيل
العموم المطلق فاذا دار الامر بين الامرين كان الاقل هو القدر المتيقن فلا يرد عليه ما ذكر من الايراد ولا يحتاج الى الجواب المذكور واما اذا كان القائل بالظنون المخصوصة
قائلا بحجية الامارات المخصوصة التي من شانها افادة الظن وان لم يحصل بالفعل كما هو الظاهر من مذهب الجمهور فلا يكون هناك قدر متيقن عند المعارضة
ولو في اصل الحجية اذ القائل بالظن المطلق انما يقول بحجية الظن الفعلي الحاصل من اقوى الامارتين وخروج الاخرى عن الحجية بالكلية لا انه يقول بتقديم اقوى
الحجتين مع تسليم حجيتهما معا حتى يكون حجية احدهما من جهة هي مسلمة عند الفريقين وان لم يعمل بها لوجود الاقوى كما بني عليه الجواب المذكور وح فالنسبة

بين القولين

بين القولين من قبيل العامين من وجه فان حصل الاكتفاء بمادة الاجتماع كان هو القدر المتيقن عنده ودار الامر بينهما وهو الظن الفعلي الحاصل من الامارات
المخصوصة والا لزم التعدي عنها الى مادة الافتراق وحيث لا ترجيح بينهما فيلزم القول بحجية الجميع لبطلان الترجيح من غير مرجح وحيث ان الاقوال في المسألة لا
تنحصر في الوجهين المذكورين بل تدور بين الوجوه الاربعة بل واكثر من ذلك فهناك مراتب ثلث لا يجوز الانتقال الى اللاحقة الا بعد تعذر السابقة
اولها القدر المتيقن المسلم بين الجميع ثم المتيقن بالاضافة الى غيره فان لم يحصل الاكتفاء به لزم القول بحجية الجميع فظهر ان الامارات المخصوصة مع معارضتها بالاقوى
منها من الظنون المطلقة بل وبالمساوي ايضا ليست من القسمين الاولين فيكون من القسم الثالث فلا يصح ترجيحها على غيرها بما ذكر انما يتوجه ذلك عند
فرض دوران الامر بين القول بحجية مطلق الامارات التي لها شانية افادة الظن والامارات المخصوصة ومن المعلوم عدم انحصار القول فيهما بل شهرة خلافه
والحاصل ان الخلاف بين القائلين بالظنون المطلقة على تقديره ودوران الامر بين القولين المذكورين يمكن ايضا منع كون الامارة الخاصة قدرا متيقنا عند معارضتها
بالاقوى اذ المراد بالمتيقن ما يجب العمل به على كلا القولين والمفروض انه على القول بمطلق الظن لا يجوز العمل به ح ومجرد ان يكون له شانية الاعتبار لا يكفي
في جواز العمل به بالفعل والمدار في المتيقن على الجواز الفعلي دون الشاني فالصواب في تقرير الوجه المذكور اثبات الاكتفاء بما هو القدر المتيقن بالاضافة
الى بعض الظنون المطلقة وامارتها من حيث اختصاص بعض الخصوصيات المتقدمة في الوجه الثالث بالنسبة الى تلك البعض فلا يجوز التعدي عنه في
الحكم التابع للضرورة الى تلك البعض وما ذكر في الجواب عن الايراد الاول والثاني من ان دوران القدر المتيقن بين الظنون الخاصة يقتضي القول بحجيتها جميعا
نظرا الى انتفاء المرجح بينها دون الظنون المطلقة انما يتم لو كان كل واحد منها بخصوصه متيقنا بالاضافة الى الظنون المطلقة فيندرج في الوجه المذكور
وانما يكون كذلك اذا فرض تعلق القائلين بالظن المطلق على العمل بكل واحد من تلك الظنون الخاصة وانما يتحقق ذلك في بعض تلك الظنون على بعض
الاحوال فلا يعم الحكم كما هو ظاهر قال قدس سره السادس انه قد دلت الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بل ذلك
مما اتفقت عليه الامة وان وقع الخلاف بين الخاصة والعامة في موضوع السنة وذلك مما لا ربط له بالمقام وح نقول انا ان امكن حصول العلم بالحكم الواقعي من
الرجوع اليهما في الغالب تعين الرجوع اليهما على ذلك الوجه وان لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق في كيفية الرجوع اليهما تعين الاخذ به وكان بمنزلة الوجه
الاول وان انسد سبيل العلم به ايضا وكان هناك طريق ظني في كيفية الرجوع اليهما لزم الانتقال اليه والاخذ بمقتضاه وان لم يفد الظن بالواقع تنزلا من العلم الى الظن
مع عدم المناص عن العمل والا لزم الاخذ بهما والرجوع اليهما على وجه يظن منهما بالحكم على اي وجه كان لما عرفت من وجوب الرجوع اليهما فيتنزل الى الظن حيث لا
يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك على بعض فيكون مطلق الظن المتعلق بهما حجة فيكون المتبع ح هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن منهما والحاصل ان
هناك درجتين احديهما الرجوع اليهما على وجه يعلم معه باداء التكليف من اول الامر اما لكون الرجوع اليهما مفيدا للواقع او لقيام دليل دال على الرجوع اليهما على   للعلم
وجه مخصوص سواء افاد اليقين بالواقع او الظن به او لم يفد شيئا منهما ثانيهما الرجوع اليهما على وجه يظن معه بذلك ذلك بعد انسداد سبيل العلم الى الاول
مع العلم ببقاء التكليف المذكور فيتنزل في حكم العقل الى الظن به فان سلم انسداد سبيل الوجه الاول على وجه يكتفى به في استعلام الاحكام كان بد عليه
بحجية مطلق الظن فالمتبع في حكم العقل هو الوجه الثاني سواء حصل هناك الظن بالطريق او الواقع وان ترتب الوجهان على حسب ما مر من التفصيل وح فالواجب الاخذ
بمقتضى الظن المذكور بخصوصه في استنباط الاحكام من غير تعد الى سائر الظنون اقول قد اورد عليه اولا بان هذا الدليل بظاهره عبارة اخرى عن دليل
الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن في الجملة او مطلقا وذلك لان المراد بالسنة هو قول الحجة او فعله او تقريره فاذا وجب علينا الرجوع الى مدلول الكتاب
والسنة ولم يتمكن من الرجوع الى ما علم انه مدلول الكتاب والسنة تعين الرجوع باعتراف المستدل الى ما ظن كونه مدلولا لاحدهما فاذا ظننا ان مؤدى الشهرة
او معقد الاجماع المنقول مدلول الكتاب او قول الحجة او فعله او تقريره وجب الاخذ به ولا اختصاص للحجية بما ظن كونه مدلولا لاحد هذه الثلثة من جهة حكاية
احدها التي تسمى خبرا وحديثا في الاصطلاح نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من امارة لا يظن كونها مدلولا لاحد الثلثة كما اذا
ظن بالاولوية العقلية او الاستقراء ان الحكم كذا عند الله ولم يظن بصدوره عن الحجة او قطعنا بعدم صدوره عن الحجة اذ رب حكم واقعي لم يصدر منهم وبقي
مخزونا عندهم لمصلحة من المصالح لكن هذا نادر جدا للعلم العادي بان هذه المسائل العامة البلوى قد صدر حكمها في الكتاب وبينها الحجة قولا او فعلا او تقريرا
فكلما ظن من امارة بحكم الله تعالى فقد ظن بصدوره للحكم والحاصل ان مطلق الظن بحكم الله تعالى ظن بالكتاب والسنة ويدل على اعتباره ما دل على اعتبار
الكتاب والسنة الظنية وثانيا انا لو سلمنا ان المراد بالسنة الاخبار والاحاديث على خلاف الاصطلاح يرد عليه ان الامر بالعمل بالاخبار المحكية المفيدة للقطع
بصدورها ثابت بما دل على الرجوع الى قول الحجة وهو الاجماع والضرورة الثابتة من الدين والمذهب واما الرجوع الى الاخبار المحكية التي لا تفيد القطع بالصدور
من الحجة فلم يثبت ذلك بالاجماع والضرورة من الدين التي ادعاهما المستدل فان غاية الامر دعوى اجماع الامامية عليه في الجملة كما ادعاه الشيخ والعلامة في مقابل
السيد واتباعه واما دعوى الضرورة من الدين والاخبار المتواترة كما ادعاها المستدل فليست في محلها وثالثا انه لو ادعي الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك
الحكايات الغير العلمية لاجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية يرد عليه انه ان اراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية
التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا فهذا يرجع الى دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن ومفاده ليس الا حجية كل امارة كاشفة عن
التكليف الواقعي وان اراد لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالي بصدور اكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت بها غير الخبر الظني من الظنون ليصير دليلا عقليا على
حجية خصوص الخبر فهذا الوجه يرجع الى الوجه الاول الذي قدمناه وقدمنا الجواب عنه انتهى واشار بذلك الى وجه ذكره المعرض انه اعتمد عليه سابقا ثم
عنه مركب من مقدمتين احدهما ان اكثر الاخبار المخالفة للاصل المجردة عن القرينة بل جلها الا ما شذ وندر صادرة عن الائمة عليهم السلام والامر بين انه مع
العقل يحكم ح بوجوب العمل بكل خبر مظنون الصدور واحتج على الاولى بالتتبع في احوال الرواة المذكورة في تراجمهم وبظهور اهتمام اصحابنا في تنقيح الاخبار الى
المتاخرين عن زمن مولينا الرضا عليه السلام الى كونها اساس الدين فان الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في التواريخ وغيرها مما لا يترتب على الكذب فيها اثر

دعوى ولا دينوي ما الهمك بالكتب المؤلفة الرجوع من باب البها فامور الدين والكذب بالوضع انما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين علم الحديث وتدوين علم
الحديث والرجال بين اصحاب الائمة عليهم السلام مع ان العلم بوجود الكذب مما ينافي القطع بصدور الكل الذي يتوقف عليه بعض الاخباريين ولا ينافي المقصود من العلم بصدور
اكثرها او كثير منها بل هو بديهي على الثانية بان تحصيل الواقع الذي يجب العلم به اذا امكن على وجه العلم تعين المصير الى الظن في تعيينه توصلا الى العمل بالاخبار
الصادرة بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور او مظنون المطابقة للواقع من المتعارضين والجواب عنه اولا بان
وجوب العمل بالاخبار الصادرة انما هو لاجل وجوب امتثال احكام الله تعالى الواقعية المدلول عليها بتلك الاخبار وهذا العلم الاجمالي ليس مختصا بهذه الاخبار بل
نعلم اجمالا بصدور احكام كثيرة فاذا لم يجب الاحتياط لما تقرر في محله ورجع الى ما افاد الظن بصدور الحكم التكليفي عن الحجة سواء كان او شهرة او غيرهما وذلك
ان سائر الامارات المفيدة للظن بصدور الحكم الشرعي ليست خارجة عن اطراف العلم الاجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الاجمالي المذكور في المجموع مستندا
الى خصوص الاخبار ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الاخبار وضممنا الى الباقي مجموع الامارات الاخر كان العلم الاجمالي بحاله فهنا علم اجمالي حاصل في الاخبار
وعلم اجمالي حاصل بملاحظة مجموع الاخبار وسائر الامارات الباقية فالواجب مراعات الثاني وعدم الاقتصار على مراعات الاول فندعي ان سائر الامارات المدخلة
لها في العلم الاجمالي وان هنا علما اجماليا بالواحد بثبوت الواقع بين الاخبار خلاف الاقتصار وثانيا ان اللازم من ذلك هو العمل بالظن في مضمون تلك الاخبار
فكلما يفيد الظن بمضمون الخبر الواقعي ولو من جهة الشهرة يؤخذ به وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله تعالى لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور
مع ان وجوب العمل بالخبر الصادر انما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به وثالثا ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي
للتكليف واما الاخبار النافية للتكليف فلا يجب العمل بها انما يجب الاذعان بمضمونها وان لم يعرف بعينها وكذلك لم يثبت به حجية الاخبار على وجه ينهض لصرف
الكتاب والسنة القطعية عن ظواهرها والحاصل ان معنى حجية الخبر كونه دليلا متبعا في مخالفة الاصول العملية والاصول اللفظية مطلقا وهذا المعنى لا
يثبت بالدليل المذكور قلت هذا اما اورده المحقق المذكور على المصرح وقال والجواب انه ليس المقصود من وجوب الرجوع الى السنة لزوم العمل بالسنة
الواقعية ولا من وجوب الاخذ بالكتاب والسنة لزوم العمل بمدلولهما الواقعي اذ لا يخرج ذلك عن وجوب العمل بالاحكام الواقعية ولا يحتج على ذلك بالاجماع
والاخبار القطعية الراجعة الى السنة الواقعية ولا يخالف مقتضاها مقتضى لزوم العمل بالواقع وكيف يعقل التفرقة بين الظن بالسنة الواقعية والظن
بالحكم الواقعي المدلول عليه بسائر الامارات بل الظن بالحكم الواقعي من اي طريق حصل لا ينفك عن الظن بالسنة الواقعية للقطع بصدور عامة الاحكام
وانه يصيح مخزونة عند الامام عليه السلام كما هو معلوم بالضرورة من مذهبنا فلا وجه لما تصوره من التفصيل بينهما وانما المقصود اثبات وجوب الرجوع
الى الكتاب والسنة الموجودين في ايدينا بالفعل وهي الحاصلة في ضمن الاخبار المروية للقطع بموافقة اكثرها للواقع كما ذكر اذ الغرض اثبات ما ينبغي على القدر
المتيقن منها على التفصيل لانه اقل قليل منها ويمكن ان يريد بالسنة نفس الاحاديث الموجودة والمقصود اثبات وجوب الرجوع اليها من حيث النظر بقضية في
الجملة بمعنى لزوم استنباط الاحكام الشرعية منها حتى على فرض انسداد باب العلم بتعيين ما هو الحجة والطريق منها وغاية الامر انه تسامح في اطلاق السنة على
الاخبار المروية مخالفا للاصطلاح وهو امر هين بعد وضوح المقصود خصوصا مع شيوع اطلاق السنة على السنة المحكية اعني الحديث والرواية فانها
الموجودة في ايدي الاصحاب في ازمنة الغيبة بل وفي زمان الحضور بالنسبة الى الغائبين عن المجلس وسياق كلام المصرح دال على التصريح بما هو المقصود من القطع
بوجوب الرجوع الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة وعدم الاكتفاء بالسنة المقطوعة والحاصل ان مدلول الكتاب والسنة الواقعيين عين الحكم الواقعي
وليس في المقام اثبات وجوب العمل به حتى يستلزم الانتقال عن العلم عند تعذره الى الظن به انما المقصود اثبات التكليف بالرجوع الى ما في ايدينا من الكتاب
والسنة زيادة على القدر المقطوع به منهما فيترتب على ذلك وجوب الرجوع الى المراتب الثلث على الترتيب الذي ذكره وعدم حصول الاضطرار في العمل بسائر
الظنون المطلقة مما خرج عن ذلك فلا تغفل واما ما اورده ثانيا فحصله المناقشة في الاستناد في تلك الدعوى المسلمة الى الضرورة والاخبار المتواترة وهذا
بعد تسليم اصل الدعوى اهون من سابقه على ان ادعاء التواتر والضرورة في تلك الدعوى ليس بذلك البعيد بل هو عند التامل المنصف دعوى واضحة
وقد تكرر ذكرها في كلام جماعة وقد بيّنا الوجه في ذلك في محله بما لا مجال لاحد انكاره واما ما اورده ثالثا فهو بكلا شقيه توجيه بما لا يرضى به صاحبه
الا ترى انه استدل على ذلك بالاجماع والاخبار وهل يستدل بهما في اثبات وجوب العمل بالتكاليف الشرعية او وجوب الاذعان بالاخبار الصادرة عن الحجة على
ان احد الشقين المذكورين راجع الى الاخر فان صدور الاخبار المخالفة للاصول المشتملة على التكاليف الشرعية راجع الى اثبات تلك التكاليف ووجوب العمل
بها عين وجوب العمل بتلك التكاليف هذا كما ذكره ورجوع الى دليل القائل بمطلق الظن فكيف يعقل تقرير المصرح له ذلك بعينه في مقام رد القول به
واما ما عرضه قدس سره من اثبات الطريق الخاص الى معرفة تلك الاحكام والتكاليف الشرعية في الجملة بالاجماع والضرورة لا اثبات وجوب العمل بالتكاليف الشرعية
التي اشتملت عليها الكتاب والسنة او تصديق المعصوم عليه السلام ووجوب اتباعه في اقواله وافعاله الصادرة عنه فالمقصود وجوب التمسك بهما والرجوع
والاحتجاج بهما في تشخيص الاحكام وتحقيق مسائل الحلال والحرام وهذا في الجملة امر ثابت من الرجوع الى الاخبار وكلمات علمائنا الابرار وطريقتهم المستمرة وسيرتهم الجارية
من لدن زمان الائمة عليهم السلام الى زماننا هذا بل هو امر متفق عليه بين كافة المسلمين وانما اختلفوا في موضوع السنة من حيث الاختلاف في موضوع الحجة وانه
هو النبي صلى الله عليه وآله او مع الائمة عليهم السلام وذلك امر آخر فاذا ثبت على الاجمال وجوب الرجوع الى ما في ايدينا من الكتاب والسنة في زماننا هذا كما قبله في استنباط الاحكام
الشرعية مع ملاحظة الحال التي نحن عليها فان حصل لنا العلم بما هو الحجة علينا من ذلك فذاك والا ثبت التكليف بذلك مع انسداد سبيل العلم بالطريق المعتبر
من قبل حكم الشارع فتعين الاخذ بالاخبار في الاقتصار على القدر المتيقن من ذلك والجمع بين الوجوه المحتملة فيه يقتضي الرجوع الى الظن بما هو الحجة والطريق من ذلك
فان تعذر ذلك ايضا رجعنا اليهما على وجه يحصل الظن منهما بالواقع وهذا لا يقتضي حجية مطلق الظن بالواقع بل ولا حجية الظن بطريقية ما خرج من مدلول الكتاب
والسنة ايضا ثم قد تقرر الدليل بالنسبة الى مجموع ما في ايدينا من الطرق والامارات بان يقال يجب علينا اجمالا الرجوع اليها والتمسك بها لتعذر ما سواها

فاذا انسد باب العلم بما هو الحجة منها لزم الانتقال الى الظن في ذلك ومقتضاه حجية الظن بمطلق الطريق وذلك مما لا باس عند المصنف قدس سره بل هو
الذي بنى عليه الوجوه السابقة لكنه عدل في المقام عن ذلك التقرير العام لوضوح الدليل من الاجماع والضرورة في خصوص الكتاب والسنة وانتفائهما في
غير القطعي من سائر الامارات الموجودة بل لا دليل على وجوب الرجوع الى ما سوى الكتاب والسنة من سائر الامارات الظنية اصلا فلا يتعدى اليها ونقدر نقول
بالتخصيص في الكتاب والسنة ايضا لعدم الدليل على وجوب الرجوع الى ما عدا القدر المتيقن منهما ولو بالاضافة فيقتصر عليه ولا يتعدى الى غيره ايضا فلا تغفل
واما ما ذكره المحقق المذكور في تقريب الوجه الاخير فالمقدمة الاولى منه مستغنية عن تكلف اثباتها بما فصله من احوال الرواة وغيرها فان العلم بوجود الاخبار
الصادرة في مجموع كتب الاخبار غير مبني على التامل والترديد واما الثانية فممنوعة جدا فان وجوب العمل بالخبر الصادر من حيث هو كذلك غير وجوب العمل بالمجهول
منه الا من جهة استلزامه العلم الاجمالي بالتكاليف الشرعية وان كانت مجهولة وهو ما قرره القائل بمطلق الظن في دليله المعروف فما اجاب به اولا واضح لا
يحتاج الى تكلف اثباته بالتفصيل الذي ذكره في ذلك مما اشرنا الى بعضه واما ما اورده عليه ثانيا فممنوع فانه انما ادعى العلم الاجمالي في هذه
الاخبار الموجودة في ايدينا فالظن بغيرها كالظن بمطلق الحكم الشرعي خارج عن مقتضى ذلك الا بملاحظة المناط الذي ذكرناه وما ذكره ثالثا من عدم
شموله للاخبار النافية للتكليف مدفوع بالاولوية القطعية مع عدم الحاجة اليه بالكلية ثم المنع منه في الاخبار الصارفة عن ظواهر الكتاب والسنة في مقابل
الاصول اللفظية فضلا عن الاصول العملية مما لا يرجع الى وجه متين والله الهادي واعلم ان صاحب الوافية قد ذكر في المقام وجها يقرب مما ذكر حيث استدل
على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الاربعة بانا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة
والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها
هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان انتهى واورد عليه المحقق المذكور اولا
بان العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره ومجرد وجود العلم الاجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب
خروج غيرها عن اطراف العلم الاجمالي والا امكن اخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الاجمالي في الباقي كاخبار العدول مثلا فاللازم حينئذ اما الاحتياط
والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء او شرطيته واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية الا ان يقال ان المظنون الصدور من الاخبار هو
الجامع لما ذكر من الشروط وثانيا بان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالاخبار الدالة على الشرائط والاجزاء دون الاخبار الدالة على عدمهما خصوصا اذا
اقتضى الاصل الشرطية والجزئية انتهى ويمكن ان يذب عنه بان مدعاه ان الباعث على حصول العلم الاجمالي خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره امكن تخصيص الحكم بالخبر
المظنون الحاصل في تلك الاخبار والا لزم التعدي الى مطلق الشرائط والاجزاء المظنونة ولو من الشهرة وغيرها فالتعدي عن ذلك الى خصوص سائر الاخبار التي لا اثر لها
في حصول العلم المذكور لا وجه له فعلى الاول لا علم بالاجزاء والشرائط زيادة على ما اشتملت عليه تلك الاخبار وعلى الثاني يكون الاخبار المذكورة من اسباب
العلم الاجمالي بوجود الاجزاء والشرائط المجهولة ومقتضاه وجوب الاخذ بالاثبات المشكوك منها ومع تعذره فبالمظنون او بما عدا الموهوم منها على الخلاف
الوجهين في مقتضى دليل الانسداد فهو حق تقرير لذلك الدليل في خصوص الاجزاء والشرائط وذلك انه لم يدع ان الباعث على حصول العلم المذكور خصوص تلك
الاخبار فلا وجه لتخصيص الظن حال الانسداد بالمتعلق بها ولا بالمتعلق بمطلق الخبر بل ولا بالمتعلق بالاجزاء والشرائط لعلمنا بسائر الاحكام ايضا على الاجمال فيرجع
الامر الى دليل الانسداد فلا تغفل وههنا وجه ذكره في الفصول وهو انا لا نريب في انا مكلفون بطاعة العترة الطاهرين والتمسك بهم في معرفة احكام الدين
كما يدل عليه الامر بطاعة اولي الامر والتمسك بالثقلين وغيرهما وهما انما يتحققان باتباع اقوالهم فاذا تعذر العلم بها وبما يقوم مقامه تعين التعويل على الظن
المستند الى نقل الاحاد لصدقهما بذلك بعد القطع ببقاء التكليف بهما في هذه الحالة على حد بها وعدم صدقهما على العمل بسائر الظنون وهذا التفصيل
تحكم ظاهر فعليه الامر وجوب التمسك بالسنة الظنية ومطلق الظن بالحكم بلازم الظن بالسنة واما مقتضى وجوب طاعتهم عليهم السلام فلا يخالف مقتضى
وجوب طاعته سبحانه في اقتضاء العمل بالظن المطلق في تلك الحالة على ان التفصيل في صدق المفهومين المذكورين لغة وعرفا على العمل بالظن بين الحالتين نقضا
والانسداد تحكم غاية الامر ان يكون شموله لصورة تعذر العلم قرينة على ارادة خلاف الظاهر منهما فيعم الحالتين وبالجملة فلا شك في استنباط احكام الدين من الي
المعصومين عليهم السلام فلا بد بما ذكر على مقتضى العلم ببقاء الدين ثم ان الاوامر المتعلقة بالامرين المذكورين انما تدل على الواقع منهما وانما تكون شمولها
لزمان تعذر العلم بهما اجمالا وتفصيلا دليلا على حجية الظن بهما لا على صدقهما بذلك في تلك الحالة فالعمل بالظن بالطاعة والتمسك وتمسك بالظن بهما ايضا
ان يكون معتبرا بدليل الانسداد فلا يخالف مقتضاه فتلخص مما ذكرنا ان تقرير الدليل المذكور في كلام المصرح يتصور على وجوه سبعة هذا احدها وثانيها انه
يجب الرجوع الى ما هو قول الله تعالى وقول المعصومين عليهم السلام وفعلهم وتقريرهم بحسب الواقع ومقتضاه الرجوع بعد انسداد باب العلم بها الى الظن بها ومن
المعلوم عندنا ان الظن بالحكم الواقعي من اي طريق حصل لا ينفك عن الظن بها للقطع بصدور جميع الاحكام عن صاحب الشرع عليه السلام وليس المقصود
الرجوع الى نفس الالفاظ كيف وهو غير حاصل في اكثر الاخبار ايضا لغلبة النقل بالمعنى وقد عرفت ان هذا المعنى مما لا يستدل عليه بالاجماع والاخبار وليس
بمقصود للمصرح ولا حاصل من دليله الرجوع الى مطلق الظن وعلى تقديره فالتفرقة بين الظن الحاصل من الاولوية والاستقراء وغيرهما وغيره كما ذكره
المعترض فاسدة اذ بقاء الحكم مخزونا عندهم لا يستلزم صدوره منهم ولو بالقاء بعضهم عليهم السلام الى بعض كما هو معلوم بالضرورة من مذهبنا وهذا
القدر كاف في تحقق موضوع السنة في الواقع كما لا يخفى وثالثها انه يجب الرجوع الى الكتاب والسنة المنقولة لنا المعلومة على الاجمال في ضمن
الاخبار الواردة الواصلة الينا ومقتضاه بعد انسداد باب العلم بها العمل بما يظن صدقه من الاخبار المشتملة على نقل السنة بعد تسليم سقوط الاحتياط وانتفاء
القدر المتيقن وفيه ان وجوب العمل بالسنة المعلومة على الاجمال المشتبهة في الاخبار الموجودة لم يثبت على وجه الاطلاق حتى يثبت به حجية الظن بها مطلقا لامكان
ان يكون هناك طريق مخصوص للشارع في تحصيلها فيرجع الى مقتضى الوجه الاخير ورابعها ان يستعلم من وجود الاخبار المطابقة للواقع في كتب الاخبار وجود

العمل بها مطلقا فان امكن العلم بها على التفصيل وكذا اذا كان هناك قدر متيقن لا يعلم بمطابقته ماعدا للواقع ولو بالاضافة والا تعين الرجوع الى الظن بها ومنه ان وجود الخبر المطابق للواقع لا يدل على وجوب الاخذ به حال اشتباهه بغيره حتى يرجع الى الظن بها فانما التكاليف الشرعية فيرجع الى دليل الانسداد فهذا اوضح فسادا من سابقه اذ الوجه في الاول مستند الى الاجماع وغيره وفي هذا مستند الى مجرد العلم الاجمالي بمطابقة الواقع وقد علم انه لا يدل على ذلك بوجه من الوجوه وخامسها ان يستعلم من وجوه التكاليف الواقعية في ضمن الاخبار وجوب العمل بها في الجملة وهذا اوضح فسادا من سابقيه اذ المستند في هذا العلم خارج عن الاخبار بالكلية كيف وهذا العلم الاجمالي حاصل في كل واحد من كتب الفقه ايضا بل وعلى سابقه ايضا فكما لا يفيد حجية كتاب الفقه كذا الاخبار وسادسها ان ترك العمل باخبار الاحاد يقتضي خروج الماهيات المجملة عن حقايقها المطلوبة فيثبت به حجيتها بخصوصها في الجملة ومع انتفاء المرجح فالجميع وهذا اوهن مما تراه لا تأثير لذلك في اختصاص الحجية بالاخبار الموجودة بالكلية كما في سابقه ويزيد عليه فساد تخصيصه بتشخيص تلك الماهيات وسابعها انا نقطع بحجية الكتاب والاخبار الموجودة بالنسبة الينا في الجملة وتعلق التكليف باستنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال من غير استناد الى الوجوه كسابقه بل من جهة قيام الاجماع والاخبار القطعية على ذلك فان تحقق القدر المتيقن لديها في ذلك لزم الاقتصار عليه مع القطع بتعلق التكليف بالفعل بازيد على ذلك يجب العمل بما يظن كونه طريقا معتبرا عند الشارع من ذلك فان تعذر ذلك رجعنا الى ما يفيد الظن بالواقع من ذلك من غير ان يتعدى الى الظن بمطلق الطريق في المرتبة الثانية ولا الى مطلق الظن بالواقع في المرتبة الثالثة وهذا مراد المصنف طاب ثراه في المقام وقد تكرر توضيحه في كلامه ومن العجيب مع ذلك بقاء الاشتباه في ذلك بجملة على احد الوجوه السابقة الذي قد عرفت ما فيها والله الهادي قال قدس سره فان قلت انا نمنع وجوب الاخذ بالكتاب والسنة مطلقا ولو مع عدم افادتهما اليقين بالحكم ولم يقم عليه دليل قاطع وقيام الاجماع على جواز الرجوع اليهما من القائل بحجية مطلق الظن والظن المخصوص لا يفيد حجيتهما بالخصوص اذ القائل بحجية مطلق الظن لا يقول بحجيته من حيث الخصوصية وانما يقول من جهة اندراجه تحت مطلق الظن والقائل بحجية الظن الخاص لا يثبت بقوله الاجماع مع مخالفة الباقين ولم يقم دليل قاطع عليه حتى يثبت به ذلك القول بدلالة الاخبار القطعية عليه كما مضى لامرين لانها على ذلك حجة بالنسبة الى المشافهين بتلك الخطابات ومن بمنزلتهم وح قد يتحقق بحصول العلم بالنسبة اليهم اذ لا بعد في احتفافها بالقرائن القاطعة ومع تسليم عدمه نقول غاية الامر حجية الظن لهم بالنسبة اليهم ودلالة غير الظن الحاصل لنا للاحتياج الى ضم ظنون عديدة لم نكن محتاجا اليها ح ولا دليل على حجيتها عندنا الا ما دل على حجية مطلق الظن قلت المناقشة فيما ذكرناه واهية اذ انعقاد الاجماع على جواز الرجوع الى الكتاب والسنة بالنسبة الى زماننا هذا وما قبله من الامور الواضحة الجلية بل مما يكاد يلحق بالضروريات الاولية وليس بناء الايراد على انكاره حيث لم يعترض بالمنع والمنازعة ولذا نوقش فيه من جهة اختلاف المجمعين في المبنى فان بعضهم من يقول به من جهة كونه من جزئيات ما يفيد الظن لا لخصوصية فيهما فلا يقوم اجماع على اعتبار الظن الحاصل منهما بخصوصه وفيه انه بعد قيام الاجماع عليه لا عبرة بالخلاف المذكور فيما نحن بصدده اذ ليس المقصد دعوى الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة باعتبار خصوصيتها بل المدعى قيام الاجماع بالخصوص على وجوب الرجوع اليهما ليكون الظن الحاصل منهما حجة ثابتة بالخصوص ولا حاجة في اثبات حجيتها الى ملاحظة الدليل العقلي المذكور بل هو ثابت بالاجماع القطعي فيكون هو ظنا بالدليل وليس يعني بالظن الخاص الا ما يكون حجيته ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجيته بحسب الواقع بملاحظة الخصوصية الحاصلة فيه لا من جهة عامة وهو واضح لا خفاء فيه فاذا ثبت حجية الظن الحاصل منهما في الجملة ووجوب العمل بهما وعدم سقوط ذلك عنه ولم يتعين عندنا طريق خاص في الاحتجاج بهما كان قضية حكم العقل حجية الظن المتعلق بهما مطلقا حسب ما قررناه واما المناقشة في الاخبار الواردة في ذلك فان كان من حيث الاسناد فهو واه جدا وكذا من جهة الدلالة اذ من البين بعد ملاحظة فهم الاصحاب وعلمهم شمولها لهذا العصر ونحوه قطعا وليس جميع تلك الاخبار من قبيل الخطاب الشفاهي المختص بالحاضرين ليتوقف الشمول للباقين على قيام الاجماع ومع الغض عن ذلك ففيما ذكرناه من الاجماع المعلوم كفاية في المقام وكيف كان فان سلم عدم قيام الدليل القاطع من الشارع اولا على حجية الظن المتعلق بالكتاب والسنة على وجه يتم به نظام الاحكام حسب ما ندعيه كما سبقت الاشارة اليه فقضية حكم العقل هو حجية الظن المتعلق بهما من اي وجه كان على ما يقتضيه الدليل المذكور والمقصود بالاحتجاج المذكور بيان هذا الاصل وبعد ثبوته لا وجه للرجوع الى شيء من ساير الظنون اذ لا ضرورة اليها ولم يقم عليها دليل خاص قوله نعم يتحقق ان غاية ما يفيده الاجماع والاخبار المذكورة لاحتمال ان يكون الامر بالرجوع الى الكتاب والسنة مبنيا على خصوصية فيهما معلومة للشارع في ذلك كما اعترف به ومجرد الاحتمال لا يكفي في صرف القضية المهملة الثابتة بدليل الانسداد الى خصوص الظن الحاصل من الكتاب والسنة لاصالة عدم الخصوصية بل عدم جعل الشارع بالكلية لامكان الاكتفاء الى مقتضى العقل والعادة في مطلق الطرق بالكلية مع احتمال ان يكون الرجوع الى الكتاب والسنة من تلك الجهة لا يمكن اثبات الخصوصية الا ان يكون الظن الحاصل من ذلك قدرا متيقنا بالنسبة الى غيره فيرجع الى الاحتجاج السابق ولا يكون دليلا اخر وراء ذلك مع امكان تطرق المنع اليه مع معارضة ظاهر الكتاب والسنة لساير الامارات الظنية كالاجماع المنقول والشهرة والاستقراء وغيرها لا يقين باعتبار الاول ولا بد على اعتباره ح اجماع ولا رواية وعدم حصول الاكتفاء بالقدر المتيقن منهما لا يقتضي الرجوع الى مطلق الظن المتعلق بهما انما يقتضي لزوم تحصيل الواقع بمطلق الظن لمساوات الظن الحاصل منها لساير الامارات لعدم حصول الا لو فرض على الاول فان القائل بالظن المطلق ح يابى عن الرجوع اليه وتقدم الاقوى من ساير الامارات عليه فاين الاجماع ح على اعتباره نعم لو كان هناك قدر متيقن باحد الاعتبارات السابقة اقتصرنا عليه سواء تعلق بالكتاب والسنة او بغيرهما حسبما مر في الوجه السابق والجواب ان هذا انما يتم لو كان للتكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة قدر متيقن لا يعلم ببقائه زيادة على ذلك وح فاذا لم يحصل الاكتفاء به لزم الرجوع الى مطلق الظن سواء تعلق بهما او لم يتعلق اما اذا ثبت بقاء التكليف بالرجوع اليهما زيادة على ذلك ولم يمكن الاحتياط بالجمع بين الوجوه المحتملة تعين الرجوع الى الظن بما تعلق ذلك التكليف المجمل به وهو الظن بالطريق المتعلق بهما واذا ثبت بقاؤه بما يزيد على ذلك بعض لزم الرجوع الى ما يفيد الظن بالواقع من ذلك دون غيره فثبت بذلك حجية بعض الظنون بالدليل الخاص بمراد لا يجري هذا الدليل في ساير الظنون ولا نعني بالظن الخاص الا ذلك فحصره ذلك قدرا متيقنا بالنسبة الى ساير الظنون بالاعتبار المذكور ولا يوجب رجوعه الى الاحتجاج السابق لعدم بنائه على ملاحظة الوجه المذكور اصلا فهما لا يكون متيقنا بالملاحظة

المذكورة في الوجه السابق كما ذكر الا ان يتحقق وجود القدر المتيقن من التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة ولو بالاضافة مع عدم حصول الاكتفاء به في مسائل التكاليف الواقعية المعلومة على الاجمال فلا بد من الرجوع الى مطلق الظن وانتفاء المتيقن الحقيقي لا يكون مع وجود المتيقن الاضافي وهذا ما اوردناه في المصدرة ثانيا حيث قال قدس سره فان قلت ان القدر المسلم وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة ولا يقضي ذلك بحجية الظن الحاصل منهما مطلقا بل القدر الثابت من ذلك هو ما قام الاجماع عليه فيقتصر من الكتاب على نصوصه ومن السنة على الخبر الصحيح الذي تعدد مزكي رجاله فلا يعم ساير وجوه الظن الحاصل من الكتاب والسنة وح نقول انه لا يكفي الظن المذكور في استنباط الاحكام فيتوقف الامر على الرجوع الى ظن اخر ويؤل الامر ايضا الى وجوب الرجوع الى كل ظن لانتفاء المرجح على حسب ما مر فلا يتم التقريب المذكور قلت بناء على اختيار الوجه المذكور لا نسلم قيام الدليل القاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار كيف ومن البين ان غاية التوثيقات الواردة من علماء الرجال ليس من قبيل الشهادة حتى يقوم تعديل معدلين منهم مقام العلم ومع ذلك فقيام الدليل القاطع على قيام شهادة الشاهدين مقام العلم في المقام محل منع ومع الغض عنه عن حجية خبر العدل مطلقا مما لم يقم عليه دليل قطعي واذا لم يقم دليل قاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار كان الحال على نهج واحد وكان الامر دائرا مدار الظن حسب ما قررناه ولو فرض قيام دليل قاطع على حجية بعض اقسامه فهو امر قليل منها ومن البين انه لا يكفي به في الخروج عن عهدة ذلك التكليف ومن المعلوم كون التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في يومنا هذا زايدا على القدر المفروض وبملاحظة ذلك يتم التقريب المذكور والفرق في ذلك بين نصوص الكتاب وظواهره ان كان الملحوظ فيه حصول القطع من الاول دون الثاني فهو فاسد اذ دعوى حصول القطع من النصوص مطلقا عن ظواهرها حسب ما قررنا ذلك في محله وان كان المقصود دعوى القطع بحجيتها دون الظواهر نظرا الى حصول الاتفاق على حجية النصوص دون غيرها ففيه انه لا فرق في ذلك بين الامرين لقيام الاتفاق في المقامين وليس الحال في مفاد الفاظ الكتاب الا كالفاظ السنة والتفصيل المذكور وان ذهب اليه شذوذ الا انه موهون جدا حسب ما قرر الكلام فيه في محله كيف والرجوع الى الكتاب والسنة والتمسك بهما وما يعنا مما تواردت الروايات يعم الامرين كما يعلم الحال فيه من ملاحظة نظاير تلك العبارات في ساير المقامات قوله هذا لا يدفع المتيقن الاضافي فان المتيقن الحقيقي عند المنكرين للظنون المخصوصة وان كان قليلا لا يكفي الاقتصار عليه في سقوط التكليف المذكور ولكن الخبر الصحيح بالنسبة الى الموثق قدر متيقن وهما بالنسبة الى الضعيف المنجبر كذلك وكذلك الحال في اقسامها فلا يمكن الرجوع الى مطلق الظن المتعلق بها فالجواب عن ذلك ان المتيقن الاضافي من ذلك كاف في استنباط الاحكام فلا يلزم من الاقتصار عليه خروج من الدين فغاية الامر عدم العمل بساير الظنون المتعلقة بالسنة ايضا لا ثبوت العمل بمطلق الظن بالواقع وليس الغرض اثبات الاول انما المقصود نفي الثاني وهو حاصل مما ذكره ايضا بل نفي الاول ايضا الصق بمقصودنا من اثباته كما لا يخفى قال طاب ثراه فان قلت ان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا او سنة وان كان الاخذ منهما على سبيل الظن تحقيقا للموضوع كما هو قضية الاصل فلا عبرة بالكتاب الواصل الينا على سبيل الظن حسب ما اشاروا اليه في بحث الكتاب كذا ينبغي الا يعتبر من السنة الا ما ينقل الينا على وجه اليقين من التواتر والمحفوف بقرينة القطع وح فلا يتم ما قرر في الاحتجاج لظهور عدم الوفاء المقطوع به منهما بالاحكام وان كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظن فلا بد ايضا من الرجوع الى مطلق الظن قلت لا ريب ان السنة المقطوع بها اقل قليل مما يدل على وجوب الرجوع الى السنة في زماننا هذا يفيد اكثر من ذلك للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة باجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظنون الخاصة فلا وجه للاقتصار على السنة المقطوعة وبذلك يتم التقريب المذكور قوله وصدر الكلام يوهم ارادة السنة الواقعية من الاحتجاج كما فهمه المعترض السابق واورد عليه باستلزام الظن المطلق للظن بالسنة الا ان اخر الكلام صريح في المقصد كما مر التنبيه عليه فالموضوع هو مطلق الاخبار الموجودة او خصوص المنقول منها في الكتب المعتمدة كما عرفت وما ذكر في الكتاب الواصل الينا على سبيل الظن لا يخ من غرابة للاجماع على عدم حصول الزيادة في القران وامتناع اختراع ما يشاكله في البيان الا ان يراد بذلك ما صار اليه بعض الاخباريين من حصول التحريف والنقص المعتبر للمعنى وان ثبت في محله فساد القول به واعترض عليه تارة بان وجوب الرجوع في الجملة الى الكتب الاربعة وغيرها الثابت باجماع الفرقة لا ينفع مع اختلاف المجمعين في القدر الذي يجب اخذه منها الان فيقتصر على القدر المتفق عليه ولا يحتاج اثبات حجيته الى اثبات حجية ما يظن كونها سنة وتارة بان القدر المعلوم من اجماع الشيعة بل الامة والاخبار القطعية وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة الواقعية افادت القطع او الظن بالحكم الواقعي ولم يفد شيئا منهما وح فلو بني على التعدي عن السنة القطعية الى الظنية دخلت الشهرة واخواتها لان مضامينها ايضا سنة ظنية ودعوى لزوم الاقتصار على قسم خاص من السنة الظنية وهي الظن بالسنة الثابت من حكاية الرواة المسمى في الاصطلاح حديثا او رواية لانه القدر المتيقن دون مطلق الظن بالسنة رجوع عن هذا الطريق الى بعض الطرق السابقة المعلوم حالها والحرى بان وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة ليس لذاته بل لاجل ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية الموقوف معرفتها على الرجوع الى الكتاب والسنة فهذا بعينه دليل المتمسك على مطلق الظن قلت ولا اظنك ترتاب بعد ما عرفت مما اسلفنا في الجواب عن الاعتراض المذكور اما الاول فان اريد به ان اختلاف المجمعين في القدر الذي يجب اخذه مانع من حصول العلم الاجمالي بوجوب الرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة فجوابه الحوالة على الوجدان وذلك ان الاختلاف في ذلك انما حصل بعد الاتفاق على الحكم الثابت على الاجمال وليس الاتفاق على ذلك مستفادا من الاقوال المختلفة من باب الاتفاق بل هو مقتضى ضرورة المذهب المستند الى نحو حديث الثقلين المقطوع به عند الفريقين وغيره مما لا يحصى واما الاكتفاء بالقدر المتفق عليه فخارج عن مفروض المسئلة اذ الكلام انما هو على تقدير عدمه وان اريد به ان العلم الاجمالي الجامع للاختلاف المذكور لا يكفي في الزام العقل بالعمل على حسبه فظاهر الفساد اذ بعد القطع بتعلق التكليف بالرجوع الى ذات واحد على وجه يترتب استحقاق العقوبة على ترك التعرض لامتثاله لا مجال للتامل في الزام العقل بالعمل بمقتضاه بقدر الامكان والتعرض لامتثاله على اي حال كان لعدم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في ذلك واما الثاني فلان السنة الواقعية كالحكم الواقعي في ان مقتضاها حكم شأني لا يتنجز الا بعد وجود الطريق الموصل اليه انما المقصود قيام القاطع على الوجوب عندنا من الاخبار الحاكية عن السنة من حيث كونها طريقا الى معرفة السنة الواقعية ولو على وجه الظن فان الذي دل الفا

تعلق التكليف الفعلي بالرجوع اليه واجتمعت الطائفة عليه دون المدلول عليه بذلك لعدم اتصافه بالطريقية الفعلية ككشف الواقع ومفضون ذلك حجية الظن بما هو المعتبر من هذا الموجود عند الاصحاب عند تعذر العلم به دون مطلق الظن بالسنة وهو ظاهر واما الثالث فلانا لا ندعي ان وجوب الرجوع الى ذلك وجوب نفسي ثابت من حيث انه في المقام انما هو توصلي غيري ثابت لاجل استنباط الاحكام لكنا لا نقول بكون وجوب ذلك تبعيا تابعا لثبوت الحجية من توقف امتثال الاحكام الواقعية عليه ولا ندعي القطع بكونه اصليا ثابتا بالجعل الشرعي المخصوص فيه انما المقصود ثبوت القدر المشترك بين هذين الوجهين وهو تعلق التكليف الفعلي بذلك على الاجمال فانه بعد ثبوته ولو اجمالا انما يحكم العقل بلزوم التعرض لامتثاله فاذا تعذر العلم بمتعلقه لزم الانتقال الى الظن به فيكون ذلك دليلا مخصوصا على اعتباره ويصير بذلك قدرا متيقنا بالنسبة الى غيره على حسب ما مر بيانه فلا تغفل فان قلت يكفي في نفي الجعل المخصوص الرجوع الى اصل العدم فانه امر حادث مجهول وقد استقرت طريقة العقلاء في مثله على البناء على العدم والاقتصار على المتيقن وهو الوجوب الناشئ من توقف اداء الواقع عليه فيرجع الى دليل مطلق الظن لوضوح ان تفرعه على الوجه المخصوص لا يوجب الاختصاص به كما ان تفرعه في باب العبادات لا يمنع من جريانه في باب المعاملات قلت لما كان المنع من العمل بالظن اصلا ثابتا بالادلة الاربعة لزم الاقتصار في الخروج عنه على القدر المتيقن الحاصل بمجرد الاحتمال وان كان مدفوعا بالاصل فاذا احتملت الخصوصية في الرجوع الى الكتاب والسنة على الوجه المذكور امتنع التعويل على سائر الظنون لكن على هذا الجواب يتجه الايراد على ذلك بوجهين احدهما ان ذلك يرجع الى الاقتصار على المتيقن المذكور في بعض الوجوه السابقة لما عرفت من انه يتصور على وجوه عديدة يندرج هذا الوجه في بعضها فلا يكون دليلا مستقلا خارجا عن دليل الانسداد الثاني ان الاحتمال المذكور اذا حصل بعينه في بعض الطرق الخارجة عن الكتاب والسنة كالاجماع المنقول لزم مشاركته لهما في الحجية لاستواء نسبة القدر المتيقن اليهما واتحاد المناط فيهما فالوجه في الجواب ان يقال ان الاقتصار على المتيقن يتصور على وجهين احدهما ان يكون ذلك من جهة اختصاص بعض الظنون ببعض الاحتمالات المرجحة وهو ما ذكر في الوجه السابق والاخر ان يكون ذلك من جهة قيام الدليل الخاص فيه فلا يتعدى الى غيره فان الدليل العام مبني على انتفاء الظنون الخاصة الثابتة بالادلة المخصوصة بقدر الكفاية فاذا ثبت حجية الظنون المتعلقة بالكتاب والسنة بالعلم الاجمالي بوجوب الرجوع اليهما في الجملة بطل الدليل العام ولا يكفي مجرد اصالة عدم الاختصاص في المقام انما يمنع منه القطع بعدم الاختصاص ومعارضة احتماله باحتمال الاختصاص بطرق اخرى كما هو الحال فيما ذكر من المثال من تفرع الدليل في باب العبادات والمعاملات ومن المعلوم انتفاء كل من الامرين في المقام نعم نقول بحجية ما عدا ذلك من الطرق المظنونة نظرا الى ما عرفت من جريان الدليل المتقدم في كل مسئلة بانفرادها ودلالة غيرها بما بني عليه الدليل العام انه الملحوظ فيه نوع الاحكام وبالجملة فاحتمال الاختصاص وعدم المعارضة ماخوذان في كل من الوجهين المذكورين لكن يختلف تفرع الدليل باختلافهما فان فرع على الوجه السابق لزم التعدي الى كل طريق حصل فيه الاحتمال المذكور بخلاف الوجه المذكور اذ جريانه في غير الكتاب والسنة يتوقف على اثبات وجوب الرجوع الى غير القطعي من غيرهما وهو تمام الان بل ان اختصاص هذا الوجه بهما يتوقف على احتمال اختصاص الحجية في الواقع بهما دون غيرهما من غير عكس وقد عرفت ان ذلك احد الوجوه القدر المتيقن بالاعتبار السابق ايضا فلم يبق الا اختلاف التفرع وهو كاف في تعدد الدليل فلا تغفل قال قدس سره فان قلت لما كان الوجه المذكور وارجاع الامر بعد القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة وانسداد سبيل تحصيل العلم منهما وعدم قيام دليل على تعيين طريق خاص من الطرق الظنية في الرجوع اليهما الى مطلق الظن الحاصل منهما كان هذا الوجه بعينه هو ما قرروه لحجية مطلق الظن فان هذا التكليف جزئي من جزئيات التكاليف التي انسد سبيل العلم بها وقضية العقل في الجميع هو الرجوع الى الظن بعد العلم ببقاء التكليف حسبما مر فلا اختصاص اذن للظن المذكور بل يندرج على ما ذكر تحت القاعدة الكلية التي ادعوها قلت لا حاجة في الرجوع الى الظن في المقام الى ملاحظة الدليل العام بل العلم ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة بعد انسداد سبيل العلم بالتفصيل حسبما فرض يقضي بحكم العقل بتعين الرجوع الى الظن في ذلك فيكون الظن المذكور قائما مقام العلم قطعا ومعه فلا حاجة الى الرجوع الى غيره من الظنون وينطبق عليه ما دل عليه العقل من حجية الظن في الجملة فان قلت ان الوجه المذكور الدال على الانتقال من العلم الى الظن في المقام كما يجري فيما ذكر كذا يجري في التكاليف عند انسداد باب العلم بها وكما لا يكون اعتباره في كل منها منفردا قاضيا بتعدد الدليل وخروجه عن الاندراج تحت الاصل المذكور فكذا هنا قلت ليس المقصود بالظن الخاص الا ما قام الدليل الخاص على حجيته مع قطع النظر عن قيام الدليل على حجية مطلق الظن وذلك حاصل بالنسبة الى الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة لقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما مع عدم حصول العلم منهما بالواقع وعدم ثبوت طريق خاص في الرجوع اليهما كما هو المفروض اذ مؤداه ح حجية الظن الحاصل منهما مط ولا ربط لذلك بالقول بحجيتهما من جهة انسداد باب العلم بالحكم المستفاد منهما واختصاص الامر في الوصول اليه بالرجوع الى الظن حسبما قرره في الاحتجاج فلا وجه لاندراج ذلك في مصاديق الاصل المذكور بل لما عرفت من وضوح خلافه فان قلت ان المراد من القول باندراجه تحت الاصل المذكور ان جهة حجية الظن المستفاد منهما مط هو العلم ببقاء التكليف بالرجوع اليهما وانسداد سبيل العلم بالطريق الذي يجب الاخذ به في الرجوع اليهما فجهة حجية هذا الظن في المقام هي بعينها جهة حجية مطلق الظن بسائر الاحكام فلا يكون لخصوصيته مدخلية في ذلك قلت كون الدليل المذكور على ذلك الدليل العام لا يقضي بكون ذلك من جزئيات ذلك الدليل وكون الاخذ به من جهة الاندراج تحت الاصل العام ليكون المناط في حجيته هي الجهة العامة مط ومع الغض عن ذلك نقول ان كون الطريق بعد القطع ببقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به وعدم ثبوت طريق اخر هو الظن بذلك مما هو واضح في نظر العقل لا مجال لانكاره فاذا لوحظ ذلك بالنسبة الى نفس الاحكام قضى بحجية الظن المتعلق بها من اي طريق كان ان لم يثبت هناك طريق خاص واذا لوحظ بالنسبة الى الطريق المقرر لاستنباط الاحكام كالرجوع الى الكتاب والسنة بعد ثبوت مطلوبية الاخذ بذلك الطريق وبعد انسداد سبيل العلم بتفصيل ما هو الحجة منه قضى ذلك بحجية الظن المتعلق به مط ان لم يثبت هناك خصوصية لبعض الوجوه وح نقول انه اذا لوحظ هذان الامران قضى العقل بتقديم الثاني على الاول فانه اذا ثبت بذلك حجية الظن بحجية بعض الطرق لاستنباط الاحكام اذا كان كافيا في الاستنباط قضى بانصراف ما دل على حجية الظن في الجملة اليه لان ما يستفاد منه هو حجية جميع الظنون المتعلقة بالواقع الا اذا ثبت هناك طريق خاص للاستنباط والمفروض هنا ثبوت الطريق المذكور فلا يثبت من ملاحظة الوجه الاول

ما يزيد على ذلك فان حجية الظن على خلاف الاصل وانما يقتصر فيه على القدر الثابت وحيث لا يكون ترجيح بين الظنون يحكم بحجية الكل لعدم المناص عن الاخذ به وعدم ظهور الترجيح بين الظنون وبعد ثبوت هذا الوجه الخاص والاكتفاء به في الاستنباط لا يحكم العقل قطعا بعد ملاحظة الوجه الاول بحجية ما عدا ذلك من الظنون اقول شرح هذا الكلام ظاهر لمن تدبره ولعمري لقد اوضح المقصد على وجه لا يبقى لاعتراض المعترض السابق عليه مجال قال طاب ثراه السابع انه لا شك في كون المجتهد بعد انسداد سبيل العلم مكلفا بالافتاء وانه لا يسقط عنه التكليف المذكور من جهة انسداد سبيل العلم ومن البين ان الافتاء فعل كسائر الافعال يجب بحكم الشرع على بعض الوجوه ويحرم على اخرى فح ان قام عنده دليل علمي على تعيين الواجب منه عن الحرام فلا كلام في تعين الاخذ به ووجوب الافتاء بذلك الطريق المعلوم دون الافتاء على الوجه الاخر وان انسد سبيل العلم بذلك ايضا تعين الرجوع في التمييز الى الظن ضرورة بقاء التكليف المذكور وكون الظن هو الاقرب الى الواقع فان دار امره بين الافتاء بمطلق الظن وبمقتضى الظنيات الخاصة وكان المظنون عنده بعد استفراغ الوسع هو الاخذ بمقتضى الظنيات الخاصة دون مطلق الظن لم يجز له ترك الفتوى مع حصول الاول ولا الاقدام عليه بمجرد قيام الثاني اذ هو ترك للظن ونزول الى الوهم من دون باعث عليه فان قلت ان الظن بثبوت الحكم في الواقع في معنى الظن بثبوت الحكم في شأننا وهو مفاد الظن بتعلق التكليف بنا في الظاهر فكيف يعقل الانفكاك بين الظن بالحكم والظن بتعلق التكليف في الظاهر المرجح للحكم والافتاء قلت انا نقضي ما يفيده الظن بالحكم هو الظن بثبوت الحكم في نفس الامر وهو لا يستلزم الظن بجواز الافتاء او وجوبه بمجرد ذلك ضرورة جواز الانفكاك بين الامرين حسبما مر بيانه في الوجوه السابقة الا ترى انه يجوز قيام الدليل القاطع او المفيد للظن على عدم جواز الافتاء ح من دون ان يعارض ذلك الظن المتعلق بنفس الحكم ولذا يبقى الظن بالواقع مع حصول القطع او الظن بعدم جواز الافتاء بمقتضاه ودعوى ان قضية الظن بثبوت الحكم في الواقع هو حصول الظن بتعلق التكليف بنا في الظاهر والظن بجواز الافتاء بمقتضاه الا ان يقوم دليل قاطع او مفيد للظن بخلافه مدفوعة بان لنا بكيفية وضرورة الوجدان قاضية بانتفاء الملازمة بين الامرين ولو مع انتفاء الدليل المفروض نظرا الى احتمال ان يكون الشارع قد منع من الاخذ به نعم لو لم يقم هذا الاحتمال كان الظن بالحكم مستلزما للظن بتعلق التكليف في الظاهر فان قلت ان مجرد الاحتمال لا ينافي حصول الظن سيما بعد انسداد سبيل العلم بالواقع وحكم العقل ح بالرجوع الى الظن قلت الكلام ح في مقتضى حكم العقل فان ما يستقل به العقل توقف الافتاء على قيام الدليل القائم على جوازه وبعد انسداد سبيله ينتقل الى الظن به ومجرد الظن بالواقع لا يقتضيه مع عدم قيام الدليل الظني على جواز الافتاء بقيام ظنيات مخصوصة لزم الاخذ بمقتضاها اذ لم يقم على جواز الافتاء بحصول ظنون اخرى لم يجز الافتاء بها نعم ان لم يقم دليل ظني على الرجوع الى بعض الطرق مما يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الاحكام او على جواز الرجوع الى بعضها وكانت الظنون متساوية من حيث المدرك في نظر العقل كان مقتضى الدليل المذكور القطع بوجوب العمل بالجميع وجواز الافتاء بكل منها لوجوب الافتاء ح وانتفاء المرجح بينها واما مع قيام الدليل الظني على احد الامرين المذكورين وكليهما فلا ريب في عدم جواز الرجوع الى مطلق الظن بالواقع والحاصل ان الواجب ولا بعد انسداد سبيل العلم بالطريق المجوز للافتاء هو الاخذ بمقتضى الدليل القاضي بالظن بجواز الافتاء سواء افاد الظن بالواقع ام لا ومع انسداد سبيل الظن به يوخذ بمقتضى الظن بالواقع ويتساوى الظنون ح في الحجية ويكون ما قررناه دليلا قاطعا على جواز الافتاء بمقتضاه الواقعة يورد عليه تارة بانه لا دليل على وجوب الافتاء وعند فقده انما يجب القطع بالحكم والمتبع ح حكم العقل في النقل اليه ذلك بل هما متلازمان على المنع من الافتاء ح ودعوى الاجماع على وجوبه ح ممنوعة كيف والاخباريون مطبقون على وجوب التوقف ح واخرى بان محل الكلام في المقام انما هو في تعيين الطريق المعتبر الذي يستند الافتاء اليه انه هل هو الظن بالواقع او بالطريق فلا بد من النظر في الدليل القائم على ذلك ليجب الافتاء على حسبه فوجوب الافتاء متفرع عليه لان الدليل على ذلك يتفرع على وجوب الافتاء انما المدار في ذلك على مقتضى الدليل الجاري في الاحكام مع قطع النظر عن وجوب الافتاء والجواب عن الاول انه ليس المقصود من وجوب الافتاء بمقتضى الادلة الاجتهادية حتى يختص بموارد ثبوتها ويحكم بالتوقف فيما عداها بل المراد ما يعم الافتاء بمقتضى الادلة الاجتهادية والاصول العملية وهذا امر ثابت في كل مسئلة للزوم بناء المجتهد في عمل نفسه ومقلديه على شيء معين لامتناع التوقف والتحير في مقام العمل وبنائه على الوجه المبهم غاية الامر الحكم بلزوم التوقف والاحتياط كما يراه الاخباري وهو لا ينافي ما قصدناه فانه ايضا وجه معين في مقام العمل فاذا ثبت ذلك وجب الافتاء على حسبه اذ لا سبيل للمقلد الى تمييز موارد الاحتياط الواجب عن غيرها الا بالرجوع الى المجتهد نعم قد لا يجب الافتاء لعدم وجوب العمل او لعدم وجود المستفتي او لعدم حاجته اليه او لوجود المانع عنه ومع ذلك فالحكم المذكور ثابت بالنسبة الى عمل نفسه فيلا فتاؤه للغير على حد لو اراد الافتاء لزم افتاؤه على حسبه وهذا القدر كاف في المقصود وانما عبر المصنف ره بوجوب الافتاء لوضوحه وصراحته في المقصود ويمكن التعبير بوجوب القضاء ايضا في موارده عند عدم امكان ابقاء القضية على حالها نظرا الى لزوم حسم مادة النزاع فانه ايضا ثابت في اغلب موارد الاختلاف فلا بد من بنائه على وجه معين ولو بالزام الخصمين بالاحتياط لكنه اخص من موارد وجوب الافتاء كما انه اخص من لزوم استنباط الحكم من الطريق المعتبر اجتهاديا كان او عمليا فيمكن تفريع الدليل على احد الوجوه الثلثة وعن الثاني ان تعين طريق الافتاء او القضاء او البناء مع قطع النظر عن وجوبها وتعينها فلا كلام والا فوجوبها مع انسداد باب العلم بطريقها يقتضي العمل بالطريق المظنون منها من اي طريق كان من دليل واصل وتقليد واحتياط وتخيير وغيرها وذلك لانا نتكلم على هذا التقدير ومتى حصل الطريق المظنون في ذلك كان ما يخالفه موهوما لا محالة وان كان ظنا بالواقع فالظن بوجوب البناء على ذلك الطريق بخصوصه يستلزم الظن بتحريم البناء على غيره وترتب استحقاق العقوبة عليه فالعدول عنه الى سائر الطرق المتصورة في المسئلة المفروضة ترجيح للمرجوح على الراجح ورجوع عن المظنون الى الموهوم ووقوع في الضرر المخوف وقد اطبق العقلاء على المنع عنها والحكم بقبحها وكيف يرضى العقل بسلوك طريق في ذلك يظن معه بالضرر المذكور وان كان من شأن الظن بالواقع فان العمل به مع الشك في اعتباره موجب لخوف الوقوع في الضرر المترتب عليه عند عدم اعتباره مع الظن بلزوم البناء على غيره موجب للظن بترتب الضرر عليه ودعوى ان الضرر والعقوبة انما يترتب على ذلك عند العلم بمنع الشارع عنه مدفوعة بان المفروض الظن بمنع الشارع عن ذلك والشك فيه على حسب ما عليه المكلف في تلك الحال فالمنع المظنون او المحتمل فعلي تنجيزي لا شأني تعليقي كما هو شأن الاحكام الواقعية وهذا

مع الفارق بين الظن بالواقع والطريق فلا يترتب بي ومسكة في لزوم التحرز عنه بخلاف الطريق المظنون اعتباره في تلك الحال فانه غاية الممكن في اداء التكليف
المتعلق بالقضاء والامضاء وسقوط الواقع عنه في مقام العمل سواء كان ذلك من الطرق المتعلقة للجعل والمعتبرة عند العقل والعقلاء فيحصل الامن
من ترتب الضرر والعقاب عليه بسلوكه نعم لو فرضنا انحصار الوجه في اعتبار الطريق المفروض في نظر الشارع في غلبة اصابته للواقع لم يمكن التفرقة بينه وبين الظن
بالواقع ان لم يكن اولى لاشتراكهما في نوع الظن فلا يختلف غلبة الاصابة باختلافهما بل يزيد عليه احتمال عدم الاصابة في نفس الطريق مضافا الى احتمال عدم
الاصابة في الظن المتعلق بالحاصل في الظن بالواقع ايضا فيكون اولى بالاعتبار لكنه مجرد فرض لا تحقق له كما يرشد اليه ملاحظة الطرق المقررة للموضوعات
التي يغلب فيها عدم الاصابة غلبة تامة يقل معها الاصابة جدا والحال ان احراز المصالح الواقعية كما يتوقف على اصابة الحكم كذا يتوقف على اصابة الموضوع
فعلم من ذلك انها لا تستقل بالمطلوبية الفعلية كما تقتضيه القول فيه في المقدمة الرابعة التي بني المصير عليها الوجوه المذكورة فيحصل الاستدلال
المذكور على الوجه الذي يعم موارد وجوب الافتاء والقضاء ان يقال انه لا شك في وجوب استنباط الاحكام الشرعية واقعية كانت وعملية من الطرق المرضية
لصاحب الشريعة وانه لا يسقط عنا التكليف بذلك بتعذر تحصيل العلم بالواقع والطريق نظرا الى امتناع التحير في مقام العمل وتعذر البناء على الوجه
المبهم وحينئذ فلا يرتاب العاقل في لزوم الاستناد الى الطريق المعلوم في ذلك والانتقال عنه عند تعذره الى الطريق المظنون دون مجرد الظن بالواقع وانما
يكون ذلك بعد استفراغ غاية الوسع وبذل منتهى الجهد في جميع ما يتعلق باستكشاف حكم المسألة في الظاهر بقدر الطاقة لا استنادا الى الضرورة الملزمة
على ذلك بخلاف الطرق المنصوبة من قبل الشارع فان اعتبارها ثابت على الاطلاق الا ان يرام تحصيل علم اجمالي ونحوه وانما الطريق المقصود في المقام هو
الطريق الفعلي المرضي للشارع ولو مع القطع بانتفاء المجعول كما اذا حصلت الشبهة فيما يعتبره العقل في تلك الحال فيجب الانتقال عن العلم بذلك عند تعذره
الى الظن به كالطريق المجعول من غير فرق فالمنع من نصب الطريق لا يؤثر في ذلك بوجه من الوجوه ولا يذهب عليك ان حقيقة هذا الدليل وان
كانت راجعة الى الدليل الاول وان كانت راجعة الى الدليل الاول الا ان اختلاف الطريق وتباين التقرير كاف في تعدد الدليل كما ذكر في الوجه السابق
وقد اشرنا سابقا الى ان هذا المسلك هو الذي سلكه الاصحاب في فتاويهم حيث يعبرون عنها بالاظهر والاقرب والاشبه والاصح والاولى والظاهر
والوجه والقوي ونحوها لوضوح انه لا يراد من تلك العبارات بيان الحكم المظنون بحسب الواقع ونفس الامر لكثرة التعبير بنحو ذلك في فتاويهم المستندة
الى الاصول العملية التي لا نظر لها الى الواقع بالكلية والى الاصول اللفظية والقواعد الفقهية التي قد لا تفيد الظن الفعلي بالواقع فليس المراد منها الا
بيان ما هو الاقوى بالادلة الظاهرية التي يجب البناء عليها في مقام العمل نعم قد تطابق الواقع ثم انه لا يذهب عليك ان ما قررناه بالنسبة الى جواز الاكتفاء
وعدمه يجري بعينه لو قرر بالنسبة الى العمل بالظن الواقع وتركه فنقول ان الاخذ بالظن والعمل به حين انسداد سبيل العلم بالواقع يتوقف على قيام الدليل
القاطع عليه فان قام دليل قاطع عليه من قبل الامر فذاك ومع انسداد سبيله ينتقل بحكم العقل الى الدليل الظني القاضي بالعمل به والجري على مقتضاه
ومع انسداد سبيله يؤخذ بما يظن منه ثبوت الحكم في الواقع فيتساوى الظنون باسرها من حيث المدرك حينئذ لا قبل ذلك ولا ريب انه في حجية الجميع و
اين ذلك من القول به قبل حصول الانسداد المذكور فالخلط الواقع من الجماعة القائلين باصالة حجية الظن بعد انسداد سبيل العلم بالواقع انما وقع
من جهة عدم التمييز بين المرتبتين المذكورتين وعدم اعطاء التامل حقه فيما يقتضيه العقل من الامرين المفروضين ولا ريب في حصول الترتيب بين الصورتين
وذلك بحمد الله واضح لا سترة عليه اقول قد يورد على هذا التقرير ان توقف الاخذ بالظن على قيام القاطع عليه محال فاق قد تطابقت عليه الادلة الاربعة وانما
غرض القائل بالظن المطلق ان دليل الانسداد دليل قاطع دل عليه فلا ينتقل عنه الى غيره فيرجع الكلام الى المناقشة في الدليل المذكور باحد الوجوه السابقة
فلا يفيد الوجه المذكور امرا زائدا على ذلك وفيه ان المقصود من الترديد المذكور فرض قيام الدليل القاطع على ذلك ولا مع قطع النظر عن انسداد باب العلم بحجيته
وهذا معنى قولنا من اول الامر ان الغرض ان انسداد باب العلم بالواقع يقتضي العمل بالظن في الجملة لكن لا بد في تعيين الحجة منه من قيام القاطع عليه من خارج
فان تعذر ذلك قام الظن به مقامه فان تعذر ذلك لزم تعميم الحكم وهو رجوع الى بعض الطرق السابقة ولو قرر ذلك على وجه يعم الظن وغيره كان اقرب الى
مقصوده فيقال ان انسداد باب العلم بالواقع يستلزم العمل بغيره من سائر الطرق الممكنة فان امكن تعيين الحجة منها بالدليل القاطع فذاك والا لزم تعيينه
بالامارة الظنية افادت الظن بالواقع او لم تفد فان تعذر ذلك فمطلق الظن بالواقع لكن المقصود هنا تقرير الدليل على طبق ما ذكر في مسألة وجوب الافتاء
فنقول لا شك في وجوب العمل بالظن في زمان الانسداد في الجملة ولم يسقط عنا التكليف بالعمل به بواسطة الجهل بتعيين الحجة منه فان قام القاطع على حجية قسم
مخصوص منه بقدر الكفاية فذاك ومع تعذره يرجع الى الدليل الظني الدال على حجيته وجواز العمل عليه كذلك فاذا انسد ذلك ايضا حصل الانتقال الى مطلق
الظن وهذا ايضا وان رجع في الحقيقة الى بعض ما مر الا انه تقرير اخر فتدبر فيه وقد يرد … ان الدليل القاطع قائم على حجية الظنون الخاصة والمدارك
المخصوصة وقد دل على ان هناك طريقا خاصا مقررا من صاحب الشريعة لاستنباط الاحكام الشرعية لا يجوز التعدي عنه في الحكم والافتاء ما دام التمكن منه حاصلا
وما ذكروه من اعتبار القطع في الاصول لا بد من حمله على ارادة هذه المسائل ونحوها من مسائل الاصول ان ارادوا بذلك ما يعم اصول الفقه فكيف يلتزم
بانسداد سبيل العلم بها والطريق عندنا هو الرجوع الى الكتاب والسنة حسب ما دلت النصوص المستفيضة بل المتواترة على اخذ الاحكام منهما والرجوع اليهما
والتمسك بهما وهناك اخبار كثيرة متجاوزة عن حد التواتر دالة على حجية الكتاب كما ان اخبار اخر دالة على حجية الاخبار المأثورة على حسب ما فصل القول فيه في محله ويدل
عليه ايضا جريان الطريقة المألوفة من لدن زمان الائمة عليهم السلام على العمل بالامرين بين الشيعة واخذ الاحكام منهما دون سائر الوجوه حسب ما تراه العامة
الضالة والامر في رجوعهم الى الاخبار اوضح من الشمس في رابعة النهار فان عليها مدار المذهب ولا زال الشيعة من ازمنة الائمة عليهم السلام على الاخبار
المأثورة بتوسط من يوثق به من الرواة ومع قيام القرينة الباعثة على الاعتماد عليها والظن بصدقها وان كان راويها مخالفا لاهل الحق كالسكوني واضرابه
حسب ما نشاهده من طريقتهم ويؤيده حكاية الشيخ اتفاق العصابة على العمل باخبار جماعة هذا شأنهم كالسكوني وابن دراج والطاطريين وبني فضال واضرابهم

وبنقل الاجماع المحكي عن الجماعة المخصوصين ومنهم فاسد العقيدة ومن البين ان الصحيح في اصطلاح القدماء هو المعمول به عندهم وقد ذكر الصدوق انه لا
ما صححه شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد فهو صحيح وظني العادة ان مجرد تصحيحه لا يقتضي القطع بصدق الرواية فلا يزيد على حصول الاعتماد عليها من اجله ونحو
ذلك وغيره مما يقف عليه المتتبع في كتب الرجال وغيرها مما ليس هنا موضع ذكره لا يبقى ريب وشبهة في كون الطريقة المستقيمة الجارية بينهم الكاشفة عن تقرير
الائمة عليهم السلام او قولهم على كون المدار في حجية الاخبار على حصول الوثوق والاعتماد بصدق قائله وحصول الظن الغالب بصدوره منهم عليهم السلام
وباقي ما تم تفصيل القول فيه في محله فظهر ان الظن الخاص الذي نقول بالعمل به وجعله الشارع طريقا الى معرفة احكامه هو الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب
والسنة ولا نقول بحجية الظن سوى ذلك نعم هناك قواعد مستنبطة من السنة واصول مقررة في الاخبار المأثورة يستفاد منها الاحكام حسبما نصوا عليهم
السلام عليه في الروايات من ان علينا القاء الاصول وعليكم بالتفريع فتلك ايضا مندرجة في السنة واما العقل والاجماع فهما يفيدان القطع وليسا
من الادلة الظنية والمنقول بخبر الواحد مما نقول بحجيته لما دل من السنة على حجية قول الثقة والاعتماد عليه في الشريعة فهو ايضا مستفاد من السنة مأخوذ منها
فان قلت ان حجية الكتاب قد وقع الخلاف فيها من جماعة من الاخبارية مطلقا ومن اخرين منهم بالنسبة الى ظواهره فغايته تحصيل الظن بالاجماع بحجيته
ولا وجه لدعوى القطع فيها مع شيوع خلافهم والخلاف في حجية اخبار الاحاد معروف حتى ان السيد ادعى اجماعنا على عدم حجيتها بل جعله مما يقرب كونه من
ضروريات مذهبنا كالمنع من العمل بالقياس عندنا ومع الغض عن الخلاف في تفاصيلها مما اورد بين الاصحاب حتى المتاخرين منهم فان منهم من يقتصر
على العمل بالصحيح ومنهم من يقول بحجية الحسان ايضا ومنهم من يقول بحجية الموثق ايضا الى غير ذلك من الاراء المتفرقة ومع هذه المعركة العظمى من اين يمكنه
بعقل دعوى القطع فيهما مع ذلك بالنسبة الى اصل الحجية واما بالنسبة الى الدلالة فلا اشكال لوضوح ابتناء الامر فيها على الظن تارة من جهة ثبوت نفس الفاظها
وتحصيل الاوضاع الحاصلة لها من صدور الخطابات كوضع الفاظ العموم للعموم ووضع الامر للوجوب والنهي للتحريم مثلا الى غير ذلك من المباحث
المتعلقة بالاوضاع سواء كانت شخصية او نوعية وكثير من اوضاع الالفاظ مأخوذة من نقل الاحاد وتارة من جهة عدم التصرف في استعمال تلك الالفاظ الى
خلاف حقائقها او طرو الاضمار او التخصيص والتقييد عليها الى غير ذلك مما يتخيل من قيام الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ لم يثبت وانما
المسلم منه ما يتعلق باستعمال المستعمل وارادة ظواهرها وعدم الخروج عن مقتضى اوضاعها بعد ثبوت الوضع الى ان يقوم القرينة على خلافه ولعل ذلك ايضا
اطلاقه بل المسلم منه خصوص صورتين لا يتعداهما لاختصاص الدليل بهما احداهما بالنسبة الى المخاطب بذلك الخطاب وعليه بناء العقلاء وعليه يجري الخطابات
والمحاورات الدائرة بين الناس في جميع الالسنة من لدن زمان ادم عليه السلام الى يومنا هذا كيف ولولا ذلك لكان نظم اللغات لغوا اذ ليس مفادها غالبا الا
الظن واما غيره من التي ليس … تلك الكلام سواء كان في ذلك العصر او الاعصار المتأخرة فلا يفيد الوجه المذكور حجية الظن في فهم مراد المتكلم لعدم وقوع المخاطبة اياه
وعدم كونه مقصودا بالافادة من العبارة فلا بد له من تحصيل فهم المخاطب فان امكن تحصيله على وجه اليقين فذاك والا كان الاعتماد على الظن به موقوفا على اثبات
حجية الظن اذ لا دليل عليه بالخصوص يفيد القطع بحجيته والدليل المتقدم لا يجري بالنسبة اليه فينحصر الامر في الاعتماد عليه في الاندراج تحت ذلك الاصل ثانيهما
ان يكون الكلام موضوعا لافهام من يصل اليه مطلقا او لافهام من يصل اليه من صنف خاص فيكون مقصود المتكلم بقاؤه والاستفادة منه حينئذ فلا فرق بين من وقعت
المخاطبة معه من الحاضرين الذين القى اليهم الكلام والغائبين المعدودين ومن يأتي في الاعصار اللاحقة الذين قصد استفادتهم من تلك الكلام وان لم يكونوا
مخاطبين بذلك الخطاب على جهة الحقيقة وذلك كتصنيفات المصنفين فان الظن الحاصل لهم من ذلك الكلام حجة بالنسبة الى الجميع لو توقف على مراد المتكلم وبه
المستمرة من اهل العرف فانه بذلك يحتج … ولا ريب فيه وعليه يبتني في العادة فهم الكتب المصنفة والرسائل الواردة ونحوها وشيء من الامرين
المذكورين لا ينفعنا في المقام اما الاول فظاهر لعدم وقوع المخاطبة معنا في شيء من الخطابات الواردة في الشريعة نعم لو قيل بعموم الخطاب لسائر … بما امكن
بها لان القول المذكور ضعيف حسب ما بين في محله واما الثاني فلعدم قيام دليل عليه كيف والمقصود في المقام حصول القطع بالحجية ولا يتم ذلك الا مع قيام
القاطع على كون تلك الخطابات من هذا القبيل بل من الظاهر خلافه بالنسبة الى الاخبار فان الخطابات الصادرة عنه عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم مثلا لا يشمل
غيره ولا يريد بحسب المخاطبة الا تفهيمه وان كان غيره مشاركا له في الحكم معه فان مجرد المشاركة لا يقتضي ارادة تفهيمه بذلك الخطاب حتى يكون الكلام الوارد منه
بمنزلة كلام المصنفين في خطاباتهم المقصود منه افهام الجميع وهذا الوجه وان لم يكن بعيدا بالنسبة الى الكتاب فان الظاهر كونه موضوعا لافهام الامة واستفادتهم منه
بالتدبر فيه والتامل في معانيه الى يوم القيمة على ما هو الظاهر من وضع الكتب ويستفاد من بعض الاخبار ايضا الا انه لم يقم عليه دليل قاطع فلا يخرج ايضا عن دائرة
الظن المطلق ولا دليل على حجية ذلك الظن المخصوص فلا فائدة في اندراج خطاباته تحت القسم المذكور الا مع اقامة الدليل القاطع عليه ولا بد منه كما هو الواقع
فظهر بما ذكرنا انه ليس شيء من الظنون الحاصلة عندنا مما قام الدليل على حجيته على سبيل السلب الكلي ولا يتم القول بحجية شيء منها الا بالدليل العام القاضي
بحجية ظن المجتهد مطلقا هذا كله بالنسبة الى السند والدلالة ثم يأتي بعد ذلك ملاحظة التعارض الحاصل بينهما فانه لا يحصل لنيل الحق غالبا الا بالمعارض بالمرجح
علاج التعارض بين الادلة من الامور الظنية في الاغلب والاخبار الواردة فيه مع كونها ظنية متعارضة ايضا ولا يستفاد المقصود منها الا بالظن فهو ظن في ظن
قلت اما المناقشة في قطعية حجية الكتاب من جهة وقوع الخلاف فيها فهو اوهن شيء لوضوح ان مجرد وقوع الخلاف في مسألة لا يقضي بكونها ظنية كيف ولو
للقائل بالكلامية ما وقع الخلاف فيها من جماعة من العقلاء ومع ذلك فالحكم فيها من القطعيات وليس المدار في حجية الكتاب منحصرا في الاجماع حتى ينافيه
من جهة وجود الخلاف وعلى فرض انحصار المدار … وجود الخلاف فيه من الجماعة مسبوق بالاجماع بل قد يدعى قيام الضرورة عليه وقد بلغت تلك
المسألة في الوضوح مبلغا لا يلتفت معه الى الخلاف المذكور ولا الى الشبهة الواردة فيها واما السنة المروية والاخبار الواردة عن النبي والائمة عليهم
السلام فلا امكان للمناقشة في بادي الرأي في كون حجيتها اجماعية نظرا الى شيوع الخلاف فيها بينا من قديم الزمان الا ان الطريقة التي قد قررناه في الرجوع اليها
والاخذ بها هي التي استقامت عليه الشيعة من لدن زمان الائمة بحيث يحصل القطع من التامل فيها كون ذلك ناشيا عن اجماع وان خالف فيه من خالف فتجده

وجوه الخلاف من جهة بعض الشبهات والتباس الامر على المخالف لا يقضي بكون المسئلة المبتنية على ان الاخباريين توهموا من ملاحظة ذلك كون الاخبار المأثورة عن الائمة عليهم السلام قطعية الصدور معلومة الورود وزعمهم عليهم السلام يجب الواقع وهو خطاء في مقابلة التوهم المذكور الا انهم خلطوا بين معلوم الحجية ومعلوم الصدور والذي ثبت من ملاحظة طريقة السلف علمهم الكاشف عن تقرير الائمة او نصهم بحجيتها هو القطع بالحجية وتقرير صاحب الشرع ذلك طريقا موصلا الى الاحكام كافرد والاثبات نوضوعا الا العلم بالصدور وان ليس شيء من الوجوه المذكورة مفيدا له وقد فصل القول فيه في محله واما ما ذكر من المناقشة في حجية الظن المتعلق بالالفاظ فان من شيء ادخل ان السيرة المستمرة من اهل اللغات على ذلك طرا ايضا كما ان المخاطب يحمل الكلام على ظاهره حتى يتبين المخرج عنه كذا غيره حسب ما هو ذلك من ملاحظة طريقة الناس في فهم ما يسمعونه من الاقوال المحكية والخطابات المنقولة وقد ملئت منه كتب التواريخ وغيرها ولا يتوقف احد في فهمها وحملها على ظواهرها اقول هذا الوجه هو الاصل في هذا الباب وعليه عمل الفرقة الامامية من قديم الدهر الى يومنا هذا وانما غلبت الشبهة على شرذمة منهم لا يعتد بخلافهم في الاجماع ولا شك انه مع البناء على حجية الطرق المذكورة لا يتحقق الحاجة الى التمسك بمطلق الظن في شيء من المسائل وانما يجب الرجوع فيما لا دليل عليه من تلك الطرق الى القواعد الشرعية والاصول العملية التي لا يخرج منها شيء من المسائل ولا يلزم من ذلك خروج من الدين بل ولا مخالفة في ذلك للمعلوم بالاجمال اصلا نعم قد يتفق في بعض المسائل دوران الامر بين المحذورين فلا يمكن الرجوع الى الاصلين البراءة والاحتياط فان ثبت فيه التخيير مطلقا فذاك والا فلا محيص في مثله عن العمل بمطلق الظن فيما يجب بناء العمل عليه في الظاهر على طريقة المص قدس سره كما مر وذلك خارج عن محل الكلام انما الكلام في اثبات معظم الاحكام وهو في غير ما دل القاطع عليه من العقل والاجماع المحقق ما ذكر من الكتاب والسنة وغاية ما يتصور من المناقشة في ذلك وجوه ثلثة اولها المتردد الاول المناقشة في الاسناد اما الكتاب فالوجه فيه ما اشتهر بين الاخباريين من وقوع التحريف والنقصان فيه فيقوم احتمال الخلل المعنى بسببه في كل مقام يتمسك به وهو اول من المناقشات في هذا الباب اما اولا فلمنافاته لجميع ما جاء عن الائمة الهداة عليهم السلام في التمسك بالآيات مع وضوح انعقاد الاجماع عليه للقطع بان المراد من ذلك هذا الموجود بين الدفتين دون المحفوظ عند الائمة عليهم السلام الا ترى ان احدا من العلماء لم يناقش في ذلك بما ذكر حتى ان الاخباريين لم يناقشوا في ذلك الا من حيث الدلالة نظرا الى اختصاص علم الكتاب بهم عليهم السلام فلا اقل من ان يكون المناقشة في ذلك من حيث السند خرقا للاجماع المركب واما ثانيا فلان التمسك بالقرآن انما يثبت على الوجه الذي يجب قرائته عليه ولا شك في ثبوت ذلك في القراءات المشهورة على الشرائط المقررة بالنص والاجماع فيثبت وجوب التمسك به على ذلك وانكار الملازمة بين جواز القراءة والحكم بالصحة على وجه يترتب عليه الاستدلال ممنوع ايضا للقطع بان تجويز القراءة بما يقرأه الناس انما وقع من حيث الحكم بمطابقته لما انزل الله وباعتبار كونه قرآنا يترتب عليه آثاره ويتحقق به امتثال التكاليف المتعلقة به كما لا يخفى واما ثالثا فلان وقوع الزيادة مجمع على بطلانه وقد صرح جماعة من المحققين بنقل الاجماع عليه وذلك نص في رفع الشك في تواتر القراءة المختصة ببعض القراء فلا شك في تواتر القدر المتفق عليه بين الجميع وذلك امر معلوم من ملاحظة طريقتهم والنظر في اسانيدهم واما ما لم يعرف الاخلال بالنقصان المغير للمعنى فهو ايضا ممنوع وقد اتفق المحققون على خلافه وما ترائى من ظواهر عدة من الاخبار من وقوع التحريف والنقصان المذكور بمعارضتها باقوى منها ثم الاحتمال المذكور على فرض تسليمه مدفوع بالاصل لان احتمال انضمام الآية الى الزيادة المغيرة للمعنى كاحتمال انضمامها الى سائر القرائن الحالية او المقالية الصارفة لها عن معانيها الظاهرة وقد جرت طريقة كافة العقلاء على عدم الاعتناء بمثل ذلك الا ترى انه اذا وصل الى العبد حكم من سيده فلم يمتثل معتذرا باحتمال انضمامه الى زيادة تغيره هناك او قرينة اخرى في ذلك عدّ عاصيا عندهم مستحقا للعقاب وانما يحكمون بالبناء على الامر الثابت من ذلك حتى يثبت الصارف عنه ولولا ذلك لزم سد باب التمسك بالعبارات المحكية مط وهو باطل بالضرورة وبالجملة فالشك المذكور راجع الى الشك في المراد دون الاسناد فالشبهة فيه شبهة في مقابلة الضرورة واما الاخبار فالوجه فيه احد امور منها مخالفة السيد واتباعه في مطلق اخبار الاحاد حتى ادعى السيد ره قيام الضرورة عليه على نحو القياس وشبهته ثبات ان يكون غرضه من ذلك مجرد خبر الواحد دون الخبر الموجب للعلم العادي المقتضي لسكون النفس الذي فسر هو العلم به ويعامل معه في العادات معاملة اليقين في الامور المتعلقة بالدين والدنيا وهو المقرون بقرينة وثاقة الراوي وتحرزه عن الكذب وعمل الاصحاب ونحو ذلك بعد الغاء الاحتمالات الضعيفة التي لا يعتد بها في العرف والعادة كاحتمال السهو والنسيان والتقية وامثالها مما لا يستند الى شاهد ولا امارة واما ما ذكره السيد ره من وجوه الطرق القطعية للاحكام الشرعية فلا شك ان غرضه من ذلك القطع باعتبارها ولزوم العمل عليها دون القطع باصابة الواقع الا ترى ان التمسك في المسائل الفرعية بالظواهر والاصول اللفظية والقواعد الشرعية والاصول العملية كدليل الاحتياط والبرائة اكثر من ان يحصى مع عدم افادة شيء منها للقطع بالواقع بالضرورة ولو سلم مخالفة السيد واتباعه فلا شك في استنادها الى شبهة حصلت لهم في ذلك منعتهم من اعتقاد الضرورة كما ذكره العلامة وغيره والا فانعقاد الاجماع على خلافه من قديم الزمان الى الان حتى في سائر الملل والاديان مما لا يتطرق اليه شائبة الاشكال وقد انقرض المخالف وسبقه الاجماع ولحقه بل الاعتبار الصحيح قاض بالعلم به مع قطع النظر عن الشواهد النقلية وذلك للقطع بان الاحكام الشرعية على كثرتها وتشعب مسائلها وعدم انحصار دواعي تجدد الحاجة الى جزئياتها واشتراك عامة اهل الامصار والاعصار المتباعدة حتى النساء والضعفاء والمرضى واهل البوادي والقرى في الحاجة اليها لا تكاد تبلغ عامة المكلفين بطريق التواتر او الاحتفاف بقرائن اليقين فلا يستريب ذو مسكة في استمرار الطريقة على الاكتفاء في وصولها وايصالها بتوسط الثقات والمعتمدين من المفتين والرواة في جميع الشرائع وخصوصا في هذه الشريعة السهلة المبنية على غاية اليسر والسهولة المنفية عنها اقسام الحرج والمشقة مع ان الشواهد النقلية في ذلك اكثر من ان يحصى كيف ولو بني الامر على هذا التضييق وابطال هذا الركن الوثيق لتكررت به الاخبار واشتهر اشتهار الشمس في رابعة النهار ونادى به رؤساء الدين في خطبهم ومواعظهم وذلك لاستمرار طريقة العقلاء على الاعتماد على اخبار الثقات واعتقاد دوران استحقاق الثواب والعقاب وصدق الاطاعة والعصيان مدارها فالالتزام بتحصيل حق اليقين في كل جزئي من جزئيات الدين بالنسبة الى كل واحد من احاد المكلفين خروج عن السيرة المعروفة ومناف للطريقة المالوفة ووقوع في غاية الحرج والمشقة ونهاية العسر والشدة فلا يسوغ لصاحب الشريعة المبلغ لعامة التكاليف الشرعية التمسك لبيانها

جزئيات الاحكام الخفية المتعلقة بالوقايع النادرة اهمال الامر في ذلك مع عموم البلوى به وشدة الحاجة اليه فضلا عن تقريرهم على ما علم من طريقتهم وابقائهم على ما عهد من سيرتهم مع انه لم يصل الينا في ذلك نص ولا خبر ولا يوجد منه عين ولا اثر بل الاخبار المتواترة شاهدة على خلاف ذلك وطريقة المسلمين جارية على ضد ذلك ولذا لم يقع السؤال في شيء من الاخبار عن جواز ذلك مع غاية حرصهم على السؤال عن جزئيات الاحكام وليس ذلك الا لكونه امرا مركوزا في اذهانهم لا يعتريه شائبة الشك والشبهة عندهم وانما تكرر السؤال عن وثاقة عدة من الرواة وعن علاج المتعارضات نظرا الى كون اصل الحكم عندهم من المسلمات الا ترى ان الشيعة بعد زمن المشايخ الثلثة انما كان معولهم في معظم احكام الشريعة على الكتب الاربعة ونحوها وعمل من قبلهم على الاصول الاربعمائة مع ان اكثرها اخبار احاد لا يفيد اليقين وقول بعض الاخباريين بقطعيتها ضلال مبين وقد جرت طريقتهم على نحو ذلك في مدة تزيد على مائتي عام والائمة الهداة عليهم السلام بين اظهرهم وكان اقصى همهم التفتيش عن عدالة الراوي فاذا اصابوا ذلك لم يتوقفوا الا لعارض او مانع فيرجعون في ذلك الى الامام عليه السلام وقد اطال الشيخ في العدة كلامه في بيان الوجوه الدالة على ذلك فليرجع الى كتابه فانه بلغ في ذلك الغاية حتى قال ان من ادعى القرائن في جميع المسائل التي استعمل الاصحاب فيها اخبار الاحاد كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه وقد اشتهر الاجماع الذي نقله شيخنا الكشي على تصحيح ما يصح عن جماعة معروفين من اصحابنا وتلقوه بالقبول مع وضوح عدم كونهم معصومين عن الخطاء والسهو ونحوهما من العادات البشرية وحكى النجاشي وغيره ان اصحابنا يسكنون الى مراسيل ابن ابي عمير وقال الشهيد قبلت الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي لانهم لا يرسلون الا عن ثقة وحكى الشيخ في العدة عمل الطائفة باخبار جماعة من الفرق الضالة هناك تفصيلا وصرح المحقق بان الاصحاب على سليم السند طعن في علماء الشيعة وقد في المذهب ذلا مصنف الا وقد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وحكى ابن ادريس في رسالة المضايقة نقلا عن ابني بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد عملهم بما ذكروا انه لا يحد الخبر الموثوق بروايته وحكى الشهيد وابن الشيخ ان الاصحاب كانوا يتمسكون بما يجدونه في شرائع علي بن بابويه تنزيلا لفتاويه منزلة رواياته وبالغ ابن طاوس في الطهارة في التعجب من السيد انه كيف اشتبه عليه ان الشيعة يعمل باخبار الاحاد قال ومن اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد بغير شبهة عند العارفين وصرح المجلسي بتواتر الاخبار وعمل الشيعة في جميع الاعصار على اخبار الاحاد وان عمل اصحاب الائمة عليهم السلام بها متواتر في المعنى وقد تكرر نقل هذا الاجماع والتواتر في كلام كثير من المتاخرين ومن تتبع كتب الرجال والحكايات المنقولة في هذا الباب في كتاب الكشي وغيره لم يختلجه فيما ذكر شك ولا ارتياب بل الغرض من تدوين هذا العلم انما هو ذلك الا ترى الى قولهم فلان مقبول الحديث وصحيح الحديث وثقة في الحديث ومعتمد الكتاب او مسكون اليه او يعمل بما ينفرد به وفلان ضعيف في الحديث ومتهم في حديثه ومتروك العمل بما يختص به او منكر الحديث ويعرف وينكر او يعتمد المراسيل ويروي عن المجاهيل الى غير ذلك من العبارات الكاشفة عن اطباق الاصحاب على العمل باخبار الثقات ولذا استثنى ابن الوليد من كتاب نوادر الحكمة روايات اشخاص معينة وتلقاه بالقبول من بعده وكيف يدعى حصول القطع من روايات الواحد والاثنين والثلثة مع انفتاح ابواب الخطاء والسهو والنسيان ونحوها على فرض احراز العدالة الواقعية ولو جرت اخبار الاحاد مجرى القياس والاستحسان في الشريعة لشاركهما في لزوم الاعراض عنها ولما وقع الاهتمام الشديد من الاصحاب في حفظها ونقلها وضبطها بل لزمهم الاهتمام ببيان الاخبار القطعية وذكر الوجه في قطعيتها وتفصيل القول في القرائن المنضمة اليها حتى يسوغ العمل عليها لاختصاصها بالحجية دون غيرها فكيف ملئوا كتبهم واصولهم الموضوعة لعمل المكلفين من اخبار الاحاد بمجرد ثبوت الوثاقة لهم وسكون النفس بنقلهم وما ذلك الا لاجل العمل الا ترى ان قوما من الثقات قد اعرضوا عن روايات من لا يوثق به من الرواة حتى تركوا نقلها وايرادها كما نقل ان احمد بن محمد لم يرو عن ابن محبوب على جلالة قدره من اجل ان اصحابنا يتهمونه في روايته عن ابي حمزة وابعد البرقي وغيره عن قم لروايته عن الضعفاء وذكر النجاشي انه رأى احمد بن محمد بن عياش وسمع منه شيئا كثيرا قال ورأيت شيوخنا يضعفونه فلم ارو عنه وتجنبته وعن ايوب بن نوح انه قال لا اروي لكم عن محمد بن سنان شيئا فانه قال قبل موته كلما حدثتكم به لم يكن لي سماع ولا رواية وانما وجدته وحكى النجاشي ان علي بن فضال لم يرو عن ابيه شيئا وقال كنت قابلته وسني ثمانية عشر سنة بكتبه ولا افهم اذ ذاك الروايات ولا استحل ان اروي عنه ومن تامل في طريقة المسلمين في زمن النبي صلى الله عليه وآله وما بعده وجد عمل الصحابة والتابعين باخبار الاحاد والاستدلال بها من غير نكير في وقايع كثيرة حكاها الفريقان في كتبهم وقد حكى العلامة بعضها مثلا ان الا... بتلك الكثرة وان لم يكن كل واحد منها متواترا لكن القدر المشترك بينها وبين العمل بمقتضى الخبر متواتر وما اجاب به السيد ره من انه انما عمل بخبر الواحد المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بعملهم مدفوع بان العمل به شايع في الخاصة مع ان ذلك ليس باعظم من مسئلة الخلافة التي انكرها عليهم من انكر بل عرفت ان العمل بخبر الثقة امر قد استقرت عليه طريقة العقلاء كافة في الاوامر الجارية بين الموالي والعبيد فكل مطاع ومطيع يعد الاخذ به عندهم طاعة ومخالفته معصية فيعد وان صدق الاطاعة والعصيان مدار ذلك كيف لا يمكن الرجوع الى الاصول المعول عليها عندهم عند عدم الدليل وقد اعترف السيد ره بذلك في عدة من المقامات الا انه ذكر ان هذه مقامات ثبت فيها التعبد باخبار الاحاد من طرق علمية من اجماع او غيره فكيف يقاس على ذلك رواية الاخبار في الاحكام وفيه ان سيرة المسلمين مستمرة على العمل بالخبر في تلك الموارد مع عدم اطلاعهم على كون ذلك اجماعيا بل لكونه مركوزا في اذهانهم فلا يفرق بين المقامات الا فيما ثبت فيه الطرق المخصوصة من البينات بشروطها المقررة على حسب اختلاف المقامات الا ترى ان المقلدين لا يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد والزوجة لا تتوقف فيما يحكيه زوجها في مسائل حيضها مثلا الى ان يسأل المجتهد عن جواز العمل بذلك ودعوى حصول القطع في جميع الموارد مخالفة للوجدان على ان السيد ره انما منع من ذلك لزعمه عدم الحاجة الى خبر الواحد كما قال فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بان معظم الفقه يعلم بالضرورة والاجماع والاخبار العلمية ومن المعلوم ان هذا لو صح ولن يصح فانما يصح في امثال زمانه دون ما بعده فيكون في مثل هذا الزمان مما وافقناه ومن تتبع كتب الاستدلال وشاهد سيرة العلماء في جميع ابواب الفقه زاد فيما ذكرناه

بقينا وفيما ورد في علاج متعارضة الاخبار اوضح شاهد على قبول احاديث الثقات والاخبار وفي عدة من الروايات ارجاع احاد الاصحاب في احكام دينهم
الى احاد الرواة فروى الكشي عن شعيب العقرقوفي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ربما احتجنا ان نسأل عن الشيء فمن نسأل قال عليك بالاسدي
يعني ابا بصير وان الفيض بن المختار دخل عليه فقال عليه السلام اذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس يعني زرارة وان ابن ابي يعفور قال له ليس كل
ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه قال فما يمنعك عن محمد بن مسلم فانه قد سمع من ابي وكان
عنده وجيها وعن يونس بن يعقوب قال كنا عنده عليه السلام فقال اما لكم من مفزع اما لكم من مستراح تستريحون اليه ما يمنعكم من الحرث بن المغيرة وعن
علي بن المسيب انه قال للرضا عليه السلام شقتي بعيدة ولست اصل اليك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني قال من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا
وعن عبد العزيز بن المهتدي انه قال له شقتي بعيدة ولست اصل اليك في كل وقت فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين قال نعم وفي حديث آخر
يونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني فقال عليه السلام نعم وفي آخر انه قال له اني لا القاك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني فقال خذ
من يونس وعن مسلم ان ابا عبد الله عليه السلام قال له ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني ورواه النجاشي عن مسلم ورد
عن ابان بن عثمان انه عليه السلام قال له ان ابان بن تغلب روى عني ثلاثين الف حديث فاروها عنه وروى الصدوق انه عليه السلام قال له ان ابان بن تغلب قد روى
عني رواية كثيرة فما رواه لك فاروه عني وروى الكليني عن احمد بن اسحق انه سأل ابا الحسن عليه السلام وقال من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال
العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون وسأل ابا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال العمري وابنه
ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان الى آخره وفيما ورد في حق النجباء الاربعة من قوله عليه السلام اربعة نجباء امناء الله على حلاله وحرامه وانه لولاهم لاندرست
آثار النبوة وفي حق السفراء الاربعة ووكلاء الناحية المقدسة وسائر الثقات مما يقف عليه المتتبع كفاية في الباب وزعم ان هؤلاء كانوا معصومين عن
الخطاء والسهو والنسيان وغيرها من العادات البشرية كلا بل ليس المعصوم الا من عصمه الله ومن تتبع في اخبار هؤلاء ووقف على ما في بعضها من الخطاء و
الاستقراء والتعليل ظهر له المناط في تلك الاخبار يشهد بان المناط الحكم بالوثاقة والامانة وفي توقيع الحجة روحي روح العالمين له الفداء واما الحوادث
الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وفي آخر لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وروى الكشي ان ابا الحسن
الثالث عليه السلام كتب الى ابني حاتم حين سأله كل منهما عمن آخذ معالم ديني فهمت ما ذكرتما فاعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في
امرنا فانهم كافوكما انشاء الله وان ابا الحسن الاول كتب الى علي بن سويد وهو في السجن واما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان
تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين وفي تفسير القرى المباركة والقرى الظاهرة في الآية الشريفة في عدة من الاخبار نحن القرى التي بارك الله فيها والقرى
الظاهرة الرسل والنقلة عنا الى شيعتنا وفقهاء شيعتنا وروى الكشي ان ابا عبد الله عليه السلام قال لولا زرارة ونظراؤه لظننت ان احاديث ابي
ستذهب وفي حديث آخر لاندرست احاديث ابي وفي النبوي المتواتر في المعنى من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما وفي آخر فوالله ان
الرجال منا يعتقد روايتهم عنا وفي المستفيض حديث في امر في حلال وحرام تأخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وفي بعضها بانه
صادق عن صادق وفي الحديث رحم الله امرء احيا امرنا قيل وكيف يحيى امركم قال يتعلم علومنا ويعلمها الناس وفي تفسير ومن يتق الله الآية هؤلاء قوم من شيعتنا
ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويفقهون علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم فاولئك
الذين يجعل الله لهم مخرجا وفي تفسير قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني الآية المروي في الاحتجاج قال رجل للصادق عليه السلام هل عوام اليهود
الا كعوامنا يقلدون علماءهم فاجابه عليه السلام بكلام طويل فيه فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه
فللعوام ان يقلدوه الى آخر الحديث وفي النبوي قال صلى الله عليه وآله اللهم ارحم خلفائي ثلثا قيل ومن خلفاؤك قال الذين يأتون من بعدي ويروون حديثي وسنتي وفي آخر
الرواية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وامثال هذه الاخبار مما ورد في مذاكرة الحديث والحث عليه وما اشبه ذلك اكثر من ان يحصى
فان قلت من المعلوم ان الاجماع المنقول واخبار الآحاد لا يصلح لاثبات حجية اخبار الآحاد فلا بد من دعوى القطع بالاجماع والسيرة بالنقل المتواتر او الاحتفاف
بالقرائن القاطعة وهي ممنوعة اذ من المشهور في السنة قدماء الاصحاب ان اخبار الآحاد لا تفيد علما ولا عملا وصرح السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن
ادريس بالمنع وربما ينسب الى الشيخين والمحقق بل ابن بابويه بل في الوافية انه لم يجد القول بالحجية صريحا ممن تقدم على العلامة ونص السيد في مواضع كثيرة على
دعوى الاجماع على المنع ونص في مجمع البيان على انه لا يجوز العمل بالظن عند الامامية الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش الجنايات بل اشتهر المنع بين
اصحابنا حتى نسبه الحاجبي والعضدي وغيرهما من العامة الى الرافضة واشد من بالغ في اثبات حجية خبر الواحد بالوجوه الكثيرة ونقل الاجماع عليه الشيخ في العدة
وقد انكر جماعة من الاصحاب دلالة كلامه على الحجية او لهم المحقق في المعارج فقال ان الظاهر وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه
الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به هذا هو الذي يتبين لي من كلامه ويدعي اجماع
الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به وفي
المعالم والانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ ومخالفيه من السيد وتابعيه كانت اخبار الآحاد يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السلام واستفادة
الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن المحقق من كلام
الشيخ لما قلناه ثم قال وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه وقال المحدث الاسترابادي ان الشيخ لا يجيز العمل
الا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم وذلك هو رأي المرتضى فصارت المنافاة لفظية لا كما توهمه العلامة ومن تبعه وقال بعض المحدثين بعد ذكر كلام المعالم
ولعمري لقد احسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد من كلام المحقق كما هو حقه والذي يظهر منه انه لم يرد عدة الاصول للشيخ وانما فهم ذلك مما نقله المحقق ولو

دلها الصدع بالحق اكثر من هذا وكله من تحقيق بان بعض غفلات المتأخرين كوالده وغيره وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه وقد تقدم كلام الشيخ
وهو صريح فيما فهمه المحقق وموافق لما يقوله السيد فليراجع والذي اوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل بخبر العدل
الامامي ولم يتأمل بقية الكلام كما تأمله المحقق ليعلم انه انما يعمل بهذه الاخبار التي دونها الاصحاب واجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم
بصحتها لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به والا فكيف يظن بأكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة عليهم السلام مع قدرتهم على اخذ اصول الدين
وفروعه منهم عليهم السلام بطريق اليقين ان يعولوا فيها على اخبار الآحاد المجردة مع ان مذهب العلامة وغيره انه لا بد في اصول الدين من الدليل القطعي
وللعلامة وغيره كثير من هذه الغفلات لالفة اذهانهم باصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا
يعولون في عقائدهم الا على الاخبار المتواترة او الآحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم واما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء انتهى
وقد صرح السيد في بعض تحقيقاته بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة تدل على صحتها وصدق
رواتها فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع وان وجدناها في الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الآحاد انتهى وقال المحقق افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد
فانقادوا لكل خبر الى ان قال والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب ودلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب وشذ يجب اطراحه انتهى هذا
حال الاجماع في هذه المسألة واما الاخبار فمعارضة بما دل من الكتاب والسنة المتواترة على النهي عن العمل بما وراء العلم خصوصا التعليل في آية النبأ كما ذكره
الطبرسي مضافا الى دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد على عكس ما فهمه الجمهور وباخبار كثيرة كالمروي عن بصائر الدرجات ومستطرفات السرائر عن ابي الحسن
الثالث عليه السلام عن العلم المنقول عن آبائه عليهم السلام قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب عليه السلام بخطه ما علمتم انه قولنا فالزموه و
ما لم تعلموه فردوه الينا والنبوي ما جاءكم عني لا يوافق القرآن فلم اقله وعن ابي جعفر وابي عبد الله عليه السلام لا تصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة
نبيه صلى الله عليه وآله وقوله عليه السلام اذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يتبين لكم وعن ابن
ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله
او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله فخذوا به والا فالذي جاءكم اولى به وعنه عليه السلام انه قال لمحمد بن مسلم ما جاءك من رواية من بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا
تأخذ به وقوله عليه السلام ما جاءكم عنا فان وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه
الينا وقول الصادق عليه السلام كل شيء مردود الى كتاب الله وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وعنه عليه السلام في الصحيح لا تقبلوا علينا حديثا الا ما
وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله
ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا وروى البعض قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما هذا الذي بين شيعتكم قال واي الاختلاف قلت
اني اجلس في حلقهم بالكوفة واكاد اشك في اختلافهم في حديثهم حتى ارجع الى المفضل فيوقفني في ذلك على ما تستريح به نفسي قال اجل كما ذكرت
ان الناس قد ولعوا بالكذب علينا كان الله تعالى افترض عليهم ولا يريد منهم غيره اني احدث احدهم بحديث فلا يخرج من عندي حتى يأوله على غير تأويله
وذلك انهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند الله وكل يحب ان يدعى رأسا وقريب منها رواية اخرى وفي حكاية ان ابن ابي العوجاء قال عند قتله قد دسست
في كتبكم اربعة آلاف حديث وقد ورد في الاخبار كثرت علي الكذابة وستكثر بعدي فقاله ومن كذب علي فليتبوأ مقعده من النار ولكل رجل منا من
يكذب عليه انا اهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا ونحو ذلك وروي انه عرض يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن الرضا عليه السلام كتب جماعة
من اصحاب الصادقين عليهما السلام فانكر منها احاديث كثيرة ان يكون من احاديث ابي عبد الله عليه السلام وقال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله عليه السلام
وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون هذه الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله عليه السلام وعن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول
كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على ابي ويأخذ كتب اصحابه وكان اصحابه المستترون باصحاب ابي يأخذون الكتب من اصحاب ابي فيدفعونها الى المغيرة
لعنه الله عليه فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها الى ابي عبد الله عليه السلام الى غير ذلك من الاخبار المتضمنة لرد ما لا شاهد له من الكتاب والسنة نظرا
الى احتمال كونه من الكذب فاذا كان الامر في الاخبار بهذه المثابة فاين يحصل من الاخبار التي ذكرتم القطع بحجية الخبر المجرد من القرينة والشاهد فلم يبق الا اثبات
حجية الخبر بالخبر وهو دور ظاهر قلت ما اطلت فيه بعد ما شرحناه في افادته للقطع بما اعتباه وابين ما ذكرناه من الشبهات التي ذكرتم مما لا يخفى
ضعفها على من له ادنى بصيرة في الاقوال والاخبار اما الشبهة في الاجماع بمخالفة الجماعة المذكورة وكلماتهم المعروفة فموهونة جدا لانهم شرذمة قليلون
وكلامهم مؤول او مستند الى شبهة منعتهم من اعتقاد الضرورة كما عن العلامة وانعقد الاجماع قبلهم وبعدهم على خلاف ذلك واما توهم المخالفة
من كلام الشيخ مع نص عبارته الاكيدة المكررة مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى المخالف للضرورة الظاهرة على من طالع كتبه وكلماته واطلع على موارد
استدلالاته في الفروع ونظر في جميع ما افاده في هذا المقام في كتاب العدة فانه قل ما يتفق لاحد كشف عن حقيقة مطلب كما افاده طاب ثراه في هذه
المسألة او شرح مقصوده اكثر مما شرحه وليت شعري اذا لم يحصل من هذه التصريحات الاكيدة القطع بمذهبه فبأي شيء يحصل العلم من شيء من العبارات
ولا اظن مثل هذا يشتبه على مثل المحقق بما عرضه ان خبر العدل بمجرده ليس بحجة تعبدا فانه انما نفى الايجاب الكلي في قوله لا ان كل خبر يرويه عدل امامي
يجب العمل به وهو كذلك فكثيرا ما نطرح اخبار العدول بل لا بد من بقائها الوثوق وهذا معنى اشتراطه وجوده في كتب الاصحاب وقبولهم له للقطع بان وجوده في
الكتب لا يفيد القطع فان اكثرها في الكتب اخبار آحاد خالية عن القرائن ودعوى السيد انضمامها الى القرائن دعوى خالية عن البرهان مخالفة للوجدان انما
هي شبهة حصلت له في ذلك مع امكان حمله على العلم العرفي كما مر والا فعمل الشيخ والمحقق وغيره باخبار الآحاد من اوضح الواضحات كما يظهر على المتأمل في كتبهما
واستدلالاتهما وقد صرح المحقق في المنع من تخصيص الكتاب بها بان الدليل على حجية خبر الواحد الاجماع على استعماله فيما لا يوجد فيه دلالة وقد ذكر في

كلها نقل الاجماع على العمل باخبار جماعة من الثقات والموثقين وامثال ذلك في كتبهما كغيرهما كثيرة فالشبهة في اعتقادهما في ذلك شبهة في الامور البديهية وكان صاحب المعالم لم يلاحظ العدة كما نقله المحدث المشار اليه واشار في الحاشية ولو لاحظ لاستبان له مطلبه كما ذكره المحدث المذكور ولا لم يعقل التفرقة بين اصول الدين وفروعه في ذلك فكيف نسب العمل باخبار الآحاد في الاول الى غفلة بعض اصحاب الحديث وقال في العدة فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار لمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الآحاد لانها اكثر من ان يحصى الى اخر ما افاده ره وتوهم ان ما ذكره من نقل الاجماع الى اخر ما ذكره على العمل بتلك الاخبار كاف في ثبوت القرينة العلمية وهم فاحش فان غرضه الاجماع على عدم رد تلك الاخبار لكونها اخبار آحاد لا الاجماع على العمل بكل خبر منها كيف وقد عرفت انكاره للقرائن حتى نقل المجمعين ثم دعوى تمكن اصحاب الائمة عليهم السلام من اخذ جميع الاحكام بطريق اليقين ممنوعة سيما بعد ملاحظة انتشارهم في البلاد المتباعدة وحصول الاختلاف بينهم في المسائل المتعلقة بالاصول والفروع اكثر من ان يحصى ولذا شكى غير واحد منهم ذلك فاجابوا تارة بانهم عليهم السلام قد القوا الخلاف حقنا لدمائهم واخرى بان ذلك من جهة الكذابين والجاهلين كما في بعض الاخبار في ذلك واستثناء القميين لكثير من رجال نوادر الحكمة معروف في غير ذلك مما لا يخفى واما استبعاد مخالفة الشيخ للسيد بتلك المثابة مع عدم الاشارة الى قوله في ذلك فليس في محله والظن ان الداعي للشيخ الى المبالغة في اثبات دعواه بما لا نظير له في سائر مطالبه ليس الا لمخالفة السيد ودعواه الاجماع والضرورة على خلافه ومبالغته في انكاره في مواضع كثيرة من مصنفاته واجوبة مسائله ولو كان الخلاف بينهما لفظيا لما احتاج الى تكلف اقامة الادلة على مدعاه ضرورة ان حجية الخبر المقطوع به لا يفتقر الى شاهد وما ذكره من الاجماع على العمل بالروايات التي دونها الاصحاب لا يقتضي تقييد الحجية بهذا القيد مما استدل به على حجية مطلق خبر الثقة الا ترى انه لم ياخذ في عنوان مختاره قيدا اخر وراء العدالة او الوثاقة في الراوي وان وهم كلامه في ذلك لا اشتراط قبول الاصحاب للخبر ان كان لحصول القرينة العلمية فهو مما استقر عليه عمله في جميع ابواب الفقه للقطع بعدم وجودها في اكثر الاخبار التي استدل بها وقد انكر على من اقتصر على سليم السند بمخالفة الاجماع وان كان لحصول القرينة الظنية فبعد ثبوت وثاقة الراوي لا معنى له اذ لا قائل باشتراطه تعبدا فلم يبق الا الاحتراز به عن الخبر الشاذ والذي اعرض الاصحاب عنه كما ذكره في مقابلة المقبول وذلك لقلة الواسطة بين المعمول به والمعرض عنه في المسائل المعنونة فكانه انما حمل كلام الشيخ على هذا المعنى وعليه عمل الاصحاب هذا هو الذي تبين لي من كلامه واما ما ذكره السيد ره من ان اصحابنا شددوا النكير على العامل باخبار الآحاد وقالوا انها لا توجب علما ولا عملا فقد اجاب الشيخ بانهم انما منعوا من الاخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى اصحابنا خلافه وانكره صاحب المعالم في حاشيته حتى قال انه لا يعقل صرفه الى ذلك لان اشتراط العدالة عندهم وانتفاءها في غيرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبرهم وعنه واجيب بانه يمكن ان يكون اظهار هذا المذهب في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي فاحتالوا في ذلك بهذا الكلام ولذا حمل الشيخ انكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم وهذا تكلف وانما غرض الاصحاب ان خبر الواحد من حيث هو خبر واحد ليس بحجة في مقابلة الحشوية الذين قد انقادوا لكل خبر وهذا غير الاعتماد على اخبار الثقات من حيث تحقق الوثاقة في رواتها او انضمام القرائن المفيدة للوثوق اليها ومن لاحظ الوجوه التي ذكرها الشيخ في العدة واطلع على طريقة الاصحاب لم يبق له في ذلك شك ولا ارتياب وقد اهملنا ذكر كلام الشيخ بطوله مع كثرة ما فيه من الفوائد حوالة على كتابه فليرجع اليه وقد اعترف السيد ره في بعض كلماته بان شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في الاحكام الشرعية على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في الاحكام حتى رووا عن ائمتهم فيما يجيء مختلفا من الاخبار عند عدم الترجيح ان يؤخذ منه ما هو ابعد من قول العامة الا انه اجاب بانه ليس ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبه وملتبس ومجمل وقد كان علمه قدس سره ان يعكس القضية فلا يرجع عن العمل المستمر بين الطائفة بالاخبار بما هو مشتبه مجمل من قولهم خبر الواحد لا يفيد علما ولا عملا فان الامر قد بلغ في الوضوح حدا لا يدانيه كثير من الواضحات بل ليس الصحيح عند قدماء الاصحاب الا ما افاد الوثوق وسكون النفس كما ذكره شيخنا البهائي وغيره فالقرائن القطعية مما ذكرناه كفاية انتهى نعم هنا وذكر بعض المتاخرين ان هذه الكلمة اعني خبر الواحد على ما يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل في ثلثة معان احدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد او ندر من يعمل به ويقابله ما عمل به كثير وثانيها ما يقابل الماخوذ عن الثقات المحفوظ في الاصول المعول عليها عند جميع خواص الطائفة فيشمل الاول ومقابله وثالثها ما يقابل المتواتر القطعي الصدور وهذا يشمل الاولين وما يقابلهما ثم ذكر ان ما نقل اجماع الشيعة على انكاره هو الاول وما انفرد السيد ره برده هو الثاني واما الثالث فلم يتحقق من احد نفيه على الاطلاق انتهى وهو قريب الى الصواب واما الشبهة في الاخبار التي ادعينا تواترها فقال الكثير من المتاخرين بمعارضتها بالكتاب والسنة الدالين على المنع من العمل بغير العلم وبالاخبار المتقدمة فاضعف من سابقتها اذ لو سلمنا اطلاقها فيجب تقييدها بتلك الاخبار الدالة على حجية خبر الثقة لكنه تم ايضا لانصرافها الى غير ما يعامل معه معاملة العلم في مجاري العادات بل نقول ان ما دل على حجية ذلك الخبر خارج عن موضوع المنع من العمل بما لا يعلم ويدخله فيما دل على العمل بالمعلوم لان مساق الادلة انما هو المنع عن العمل من غير بصيرة والحكم بالشيء من غير دليل فاذا ثبت الدليل كان العمل بذلك مستندا اليه والعامل به عاملا على بصيرة الا ترى ان في تلك الادلة اشارة الى ما هو مركوز في العقول من قبح الحكم بالشيء من غير دليل ولذا احتج به على الكفار فلا ربط لذلك بما نحن فيه على ان العمدة من تلك الاخبار اخبار العرض على الكتاب اذ يمكن دعوى تواترها في المعنى وما سوى ذلك اخبار آحاد تدفع نفسها فكيف تصلح لمعارضة الاخبار المتواترة وما ورد من اخبار العرض في باب التعادل والترجيح به بين المتعارضين لا يرتبط بما نحن فيه والباقي على قسمين احدهما المنع من العمل بما خالف الكتاب والسنة والاخر المنع من العمل بما لا يوافقهما فان اريد من عدم الموافقة المخالفة كما هو الظاهر نظرا الى شيوع التعبير به عنها رجع الى الاول والا لزم

والتواتر دليل العقل

حصر الحجة في غير القطعي سندا ودلالة لان الكتاب والسنة انما يوجد لك في اقل قليل من المسائل والاول لا يدل على المنع من الخبر الذي لا يوجد في الكتاب والسنة ما يدل على حكم مورده وما يوجد فيهما من حكم الاصول العملية لا يعد موافقة ولا مخالفة لا نظر لها الى الواقع بالكلية وانما الملحوظ فيها حكم المجهول من حيث الجهالة ثم المخالفة اما للنص او للعموم او الاطلاق او غيرهما من الظواهر اما الاول فلا شك في نقل بعض الكتاب دعاية الامر بكون خبر الواحد نصا في المطلوب فبقي قطعية الاول مرجحة الا مع احتمال النسخ فيرجع ايضا الى الظن من اصالة عدمه واما الثاني فيرجع الى المسئلة المعروفة من جواز نسخ الكتاب وتخصيصه وتقييده والخروج عن ظاهره باخبار الآحاد والوجه الرجوع فيه الى حكم التعادل والتراجيح بعد ملاحظة جميع الجهات المرجحة للجانبين والظاهر انه للعلم بخصوص من الاخبار المشتملة على ان ما خالف الكتاب باطل او زخرف وليس من حديثي ولا تقبلوه علينا فانا ان حدثنا حدثنا بموافقة القران والسنة ونحو ذلك مما يرضى العاقل بتخصيص امثال ذلك بالاخبار القطعية المخالفة لعمومات الكتاب والسنة وظواهرهما مع ان اكثرها مخصصة او مقيدة بامور كثيرة بل لا تحصى كثرة فيقال ان المخالف لها في تلك الموارد الكثيرة ليس بباطل ولا زخرف بل مقبول صادر عنهم عليهم السلام دون ما عداها بل ليس مساق تلك الاخبار ومورده الا المخالفة الواقعية وبطلانها من ضروريات المذهب فالمراد من امثال تلك الاخبار هو المراد من تواتر الثقلين وعدم مخالفة احدهما للاخر وعدم افتراقهما وامثال ذلك مما ورد في الاخبار المتواترة وقامت عليه الضرورة كيف ولو اريد المخالفة لعموماتهما او اطلاقاتهما لقل ما يوجد مسئلة خرجت عن دلالتهما مع ورود الاخبار في بيان حكم الخارج عن دلالتهما وكثرة وقوعها في احكامنا على التفصيل والاجمال مع ظهور الاخبار في امتناعها فالتمسك بها في المنع من الخروج عن ظواهر الكتاب باخبار الآحاد ليس على ما ينبغي لوقوعها مفسرة للكتاب ومبينا لما هو المراد منه واقعا فلا بعد مخالفة وقد جرت طريقة الاصحاب الى يومنا هذا على العمل بها وتكررت فتاويهم على حسبها من غير تامل ويشبه ان يكون الاخبار المشار اليها وردت في رد الاخبار المشتملة على الغلو والجبر والتفويض ونحوها من العقائد الباطلة والفروع الفاسدة المخالفة للكتاب والسنة وهي كثيرة في الكتب المعتبرة وقد طرحها علماؤنا في اصولهم المعتبرة حتى تركوا رواياتها بل تحرجوا في روايات من اكثر منها واعرضوا عن الكتب المشتملة عليها ولو اشتمل بعضها على شيء منها استثنوا ذلك من احاديثها فكان شيئا من تلك الاخبار المجعولة قد وصل الى النبي والائمة عليهم السلام فانكروا ذلك ومنعوا شيعتهم من قبولها وامروهم بردها في امثال ما اشرنا اليه من الاخبار وجملة منها انما وردت في مقام الترجيح بين الاخبار المتعارضة فيكتفى فيه بمجرد موافقة بعضها لظاهر الكتاب والسنة من عموم او اطلاق او غيرهما وجملة اخرى منها انما تدل على المنع من العمل بالاخبار الضعيفة او الشاذة المتروكة على ما جرت عليه طريقة الحشوية وامثالهم ممن لا يبالي عمن اخذ الحديث فيما ورد حتى صار ذلك طعنا فيهم وقدحا في كتبهم ورواياتهم بل اخرج القميون جماعة زعموا ان هذه طريقتهم ومنعوا الناس من الرجوع اليهم واعرضوا عن عامة احاديثهم حتى لم يستحلوا روايتها واين ذلك من روايات الثقات الاجلاء الذين هم امناء الله على حلاله وحرامه وبلغ الامر في تثبتهم في الاخبار الى اقصى الغايات ويشهد بما ذكرناه ما ترى من التعليل الوارد في عدة من تلك الاخبار بوجود الكذابة ودس الغلاة والزنادقة واين ذلك من الاخبار الماخوذة يدا بيد عن الثقات المتصلة الى الائمة الهداة عليهم السلام وكيف يشترط في قبول مثلها وجدان شاهد او شاهدين على مضمونها من الكتاب والسنة بعد الوثوق بكون مضمونها هو السنة بل القطع بكون اكثرها كذلك فيكون الكتاب مشتملا عليه ايضا ولو بحسب بطونه بناء على ما ثبت عندنا من اشتماله على جميع الاحكام وبالجملة فما ذكر من الاخبار قاصر عن معارضة الاخبار المتواترة في المعنى التي مرت الاشارة اليها من وجوه كثيرة بمعنى انه لا يصلح مانعا من حصول القطع منها ولا قادحا في ثبوت مضمونها سيما مع ملاحظة استمرار عمل الشيعة عليها وهم يرجع من ائمتنا عليهم السلام وسمع منهم فكيف بمن بعدهم من الاصحاب مع انقطاع يدهم عنهم عليهم السلام ومنها ان القدر الثابت من الاخبار المتواترة وعمل الاصحاب انما هو حجية الخبر الذي نص الامام عليه السلام على عدالة راويه كما ورد في حق عدة من اصحاب الائمة عليهم السلام فيما مر من الاخبار او ثبت ذلك شرعا بالمعاشرة التامة او شهادة العدلين به على ما هو الطريق في اثبات الموضوعات وذلك عند حصول المعاشرة لهما معه بطريق شاهد الاصل لا كشاهد الفرع ثم يحكي ذلك الرواية عدلان لنا نظرا الى اصالة اشتراط التعدد في الشاهد بالمشافهة لا بالوجادة او الاجازة ونحوهما وذلك مما لا يتفق العلم بحصوله في اخبارنا الا نادرا لاستناد التعديل واستناده الى قول اهل الرجال مع عدم ملاقاتهم للراوي غالبا وانما تزكيتهم غالبا الى حكايات السابقين والى القرائن الخارجية والامارات الظنية واكثرهم انما يعتمدون على الظنون الرجالية وكثيرا ما يشترك الراوي بين اشخاص متعددة لا يمكن تعيينه الا بامارات ظنية وقد طال الزمان وبعد العهد واختفت القرائن وتكثرت الاختلالات الحادثة ودس الغلاة والزنادقة في كتب اصحاب الائمة عليهم السلام فكيف يدعى القطع بحجية ما في ايدينا من الاخبار بملاحظة الاخبار السابقة التي موردها ما ذكرناه ودعوى اجماع الاصحاب على ذلك ممنوعة لامكان رجوعهم اليها في زمان الغيبة من حيث انسداد باب العلم وحجية الظن فان الاخبار الماثورة من اعظم الاسباب الموجبة لحصول المظنة فلا يفيد المدعى والجواب ان ثبوت العدالة في حق الوسائط بيننا وبين اصحاب الاصول على كثرتهم مما لا يعتريه شائبة الريب بل الاصول المعروفة ماخوذة يدا بيد على وجه التواتر عن اربابها وعلى الوجه المفيد للعلم واما الوسائط بينهم وبين الائمة عليهم السلام فكثير منهم من ثبت عدالته باحد الطرق المثبتة لها او بالقرائن المفيدة للعلم بها واخذوا الروايات غالبا بالمشافهة عن الرواة فهي مصونة عن الاختلالات المنقولة عن الرواة وظاهر النقل ايضا ذلك نعم الانصاف على ما ذكره موثوق بما بان انتهى ومما يدل على جواز العمل بالاصول المعتبرة والكتب المعتمد عليها اخبار كثيرة منها ما رواه الكليني في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا وظاهره قراءة الكتاب واثبات الاعتماد على تمامه بعد قراءة الاحاديث الثلثة واجازة الباقي فيدل على الاكتفاء بالاجازة ومنها ما رواه عن احمد بن عمر الحلال قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل من اصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول اروه عني يجوز لي ان ارويه عنه فقال اذا علمت ان الكتاب له فاروه عنه وهذا يدل على الاكتفاء بالوجادة ومنها ما رواه

عن حسين الأحمسي عن أبي عبد الله عليه السلام قال القلب يتكل على الكتابة ومنها ما رواه عن أبي بصير قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا ومنها ما رواه في الموثق عن عبيد بن زرارة قال قال أبو عبد الله عليه السلام احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها ومنها ما رواه عن المفضل بن عمر قال قال لي أبو عبد الله عليه السلام اكتب وبث علمك في إخوانك فإن مت فأورث كتبك بنيك فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم وفي نسخة إلا بكتبهم وهذا الحديث صريح في اعتبار هذه الكتب التي في أيدي الأصحاب إذا علم انتسابها إلى الثقات ومنها ما رواه عن محمد بن الحسن بن أبي خالد شنبولة قال قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام جعلت فداك إن مشايخنا رووا عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت تلك الكتب إلينا فقال حدثوا بها فإنها حق وهذا أيضاً يدل على جواز الرواية بالوجادة وجواز التعويل على كتب الثقات لا أنه ع م أخبر بصحة كتب مخصوصة ومنها ما رواه الصدوق بإسناده عن حماد بن عمرو وأنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي ص لعلي عليه السلام قال يا علي أعجب الناس إيماناً وأعظمهم يقيناً قوم يكونون في آخر الزمان لم يلحقوا النبي وحجب عنهم الحجة فآمنوا بسواد على بياض ومنها ما رواه الكليني صحيحاً عن ابن فضال ويونس قالا عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال هو صحيح ومنها ما رواه المشايخ الثلاثة أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام كتاب ظريف في الديات ومنها ما رواه الكشي عن أحمد بن أبي خلف قال كنت مريضاً فدخل علي أبو جعفر عليه السلام يعودني فإذا عند رأسي كتاب يوم وليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى أتى عليه من أوله إلى آخره وجعل يقول رحم الله يونس ثلاثاً وروي تصحيحه عن أبي جعفر وأبي الحسن وأبي محمد عليهم السلام وروي نحو ذلك في بعض كتب الفضل بن شاذان وفي نسخة كتاب سليم بن قيس الهلالي وذكر النجاشي أن كتاب عبيد الله بن علي الحلبي عرض على الصادق عليه السلام فصححه واستحسنه وروي أيضاً عن أبي هاشم الجعفري قال عرضت على أبي محمد العسكري عليه السلام كتاب يوم وليلة ليونس فقال أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة وأمثال هذه الأخبار كثيرة يقف عليها المتتبع ولا يخفى عليك أن ما عندنا من الكتب الأربعة وغيرها ليس بأدون من الكتب التي اشتملت عليها الأخبار المذكورة وغيرها فتأمل ومنها أنا سلمنا حجية ما يوجد من خبر الواحد إلا أن كثرة الخلاف في شرائطه ووقوع الخلاف الشديد في تفاصيله يمنع من القطع بحجية القدر الذي يمكن الاكتفاء به فإن القدر المسلم هو الصحيح الذي عدلت رواته بعدلين وكان مشهوراً بين الأصحاب ولم يعارضه ما يوجب الوهن فيه ولا ما يحتمل حجيته ورجحانه عليه أو مساواته ومثل هذا لم يكاد يوجد إلا في قليل من المسائل والاكتفاء به يستلزم الخروج من الدين والعمل بالأصول في غير مورده يوجب تبدل الشريعة بشريعة أخرى غير معهودة بين الطائفة فلا محيص عن العمل بالظن كما يراه القائل بمطلق الظن نظراً إلى تساوي أفراده ومواده والجواب أن المعروف من طريقة الأصحاب وعملهم المستمر من قديم الزمان إلى الآن أن مناط الحجية حصول الوثوق بصدق الراوي وصحة خبره وإن كان فاسقاً بحسب الاعتقاد أو أعمال الجوارح فإنا نعلم علماً وجدانياً أن قدماء الأصحاب كانوا يعتمدون على جماعة من الفطحية والواقفية والزيدية وبعض العامة وأضرابهم في أخذ الأخبار عنهم وقراءتها عليهم وروايتها ممن أخذ عنهم ويعولون على كتبهم ويعدونها من الأصول ألا ترى أن الكتب الأربعة وسائر الكتب المشهورة بل كثير من الأصول الأربعمائة مشحونة من أخبار الجماعة مع أن أكثرها موضوعة لأجل الاعتماد والعمل ولو كان الحال في أخذ الأحكام على نحو الحال في إثبات الموضوعات لكان العمل بأخبار الجماعة محظوراً والتمسك بها في الشرع محرماً ولو كان الأمر كذلك لو نبهوا على ما يدل عليه وامتنعوا عن الرجوع إليها ومنعوا الناس من التعويل عليها وأمروا بالإعراض عنها كما أعرضوا عن أحاديث أكثر العامة كأبي هريرة وابن عمر وابن الزبير ومن بعدهم كقتادة والواقدي ومسروق وأضرابهم إلا فيما لا يبتني عليه الأحكام كما في تفسير القرآن وغيره ألا ترى أن المدعي لو جاء بشهود كثيرة من أهل الفرق المخالفة عند الحاكم لرد شهادتهم وطالبه بإقامة الشهود من أهل الحق وأصحاب الحديث إذا أخذوا الحديث من الضعفاء والمجاهيل عدوا ذلك طعناً فيهم بل ربما أخرجوا من كان كذلك عن بلدهم لئلا يعتمد الناس عليهم ولو كانت أخبار الجماعة المذكورة بهذه المثابة لما ساقوها مساق الأدلة ولصنعوا بها كما صنعوا بغيرها ومن هنا يظهر أن عمل الطائفة بها لم يكن لاقترانها بالأدلة والأمارات ثم إنا إذا تتبعنا كتب الرجال وشاهدنا سيرة أهل الاستدلال وجدنا العمل بأخبارهم والتمسك برواياتهم طريقة مستمرة منهم على قديم الدهر يعرفها منهم كل مخالط لهم ناظر في تصانيفهم ولقد أجاد المحقق طاب ثراه في قوله إن الاقتصار على سليم السند قدح في المذهب وطعن في علماء الشيعة إذ لا مصنف إلا وقد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل والموثق لا مرية فيه ولا شبهة تعتريه ألا ترى أن شيخنا الكشي قد عد عبد الله بن بكير وأبان بن عثمان ممن اجتمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عنهم وتصديقهم فيما يقول وتلقاه المتأخرون بالقبول مع حكايته عن العياشي أن الأول فطحي وعنه عن علي بن الحسن أن الثاني ناووسي و حكى الإجماع المذكور عن بعضهم في حق عثمان بن عيسى والحسن بن علي بن فضال مع أن الأول واقفي والثاني فطحي وإن حكي رجوعهما لكنه على تقدير صحته لا يجدي في شأن الأخبار الواردة عنهما في حال الضلال والمشتبهة بذلك لعدم نقل التاريخ ومنه يظهر الحال في عبد الله بن المغيرة ونحوه ممن اهتدى بعد ضلاله على أن الحسن بن فضال إنما يحكى رجوعه عند وفاته فلا يجدي ذلك لأخباره وقول الأصحاب في حق الموثقين من الفرق الضالة فلان ثقة في الحديث أو معتمد الكتاب ونحو ذلك ظاهر في قبول أخبارهم ألا ترى إلى ما ذكروه في حق ابن عقدة مع كونه زيدياً جارودياً قد مات على ذلك وقالوا إن أمره في الثقة والجلالة وعظم الحفظ أشهر من أن يذكر وإنما ذكرناه في جملة أصحابنا لكثرة رواياته عنهم وخلطته بهم وتصنيفه لهم وعظم محله وثقته و أمانته وحفظه حتى حكي أنه قال أحفظ مائة وعشرين ألف حديث بأسانيدها وأذاكر بثلاثمائة ألف حديث أترى يحصل العلم اليقيني بمطابقة جميعها للواقع مع غلبة السهو والنسيان على نوع الإنسان وذكر أسماء رجال الذين رووا عن الصادق ع أربعة آلاف رجل وروى جميع كتب أصحابنا وصنف لهم وذكر أصولهم وذكروا في حق كثير من الموثقين ما ذكروه كقولهم في علي بن فضال أنه كان فقيه أصحابنا بالكوفة ووجههم وثقتهم وعارفهم بالحديث والمسموع قوله فيه وقال ابن الغضائري في أحمد بن هلال أرى التوقف في حديثه إلا فيما رواه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة وعن محمد بن أبي عمير من نوادره

الحكمة وقد سمع هذين الكتابين منه جل أصحابنا واعتمدوه فيهما وقال النجاشي في الحسين بن عبيد الله السعدي ممن طعن عليه بالغلو له كتب صحيحة الحديث وقال الشيخ في طلحة بن زيد إنه عامي المذهب إلا أن كتابه معتمد وقال النجاشي في علي بن محمد بن رباح كان ثقة في الحديث واقفاً في المذهب صحيح الرواية ثبتاً معتمداً على ما يرويه وقال الشيخ والعلامة في الحسن بن علي بن فضال إنه روى عن الرضا عليه السلام وكان خصيصاً به جليل القدر عظيم المنزلة زاهداً ورعاً ثقة في الحديث وفي رواياته وقال الكشي قال محمد بن مسعود في عبد الله بن بكير وجماعة من الفطحية هم فقهاء أصحابنا منهم ابن بكير وابن فضال يعني عمار الساباطي وعلي بن أسباط وبنو الحسن بن علي بن فضال علي وأخواه ويونس بن يعقوب ومعاوية بن حكيم وعد عدة من أجلة العلماء الفقهاء إلى غير ذلك من كلماتهم المذكورة في حق الموثقين ويرشد إليه اعتماد جماعة من أصحابنا عليهم ممن دأبه الامتناع من النقل عن المجاهيل فضلاً عن الضعفاء كما لا يخفى وكفاهم قول الصدوق وقدوة في نقل الفقيه ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته وأعتقد أنه حجة بيني وبين ربي وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول وإليها المرجع مع أن كثيراً من تلك الكتب منسوبة إلى الثقات المعتمدين من سائر الفرق الضالة ودعوى حصول اليقين له بصحة أحاديثها نظراً إلى قوله وأحكم بصحته وأعتقد أنه حجة مخالفة للضرورة إذ كيف يحصل اليقين من أحاديث غير المعصوم على تكثرها مع انفتاح أبواب السهو والنسيان والخطاء وغيرها فيها وظهور وقوعها في جملة منها سيما مع ملاحظة اعتماده في تصحيح الخبر وردّه على شيخه وتوهم تواترها أو اقترانها بالقرائن القاطعة في جميع الطبقات وهم فاحش ألا ترى أنا إذا سمعنا أخباراً غير محصورة من أوثق إخواننا نقل ما يتفق مصادفة جميعها بتمام جزئياتها للواقع من دون اتفاق السهو في شيء منها فضلاً عن حصول اليقين بذلك فلم يبق إلا الوثوق الموجب لسكون النفس فإنه يعد في العادة من العلم ويعامل معه معاملة القطع وهذا معنى حكمه بصحته واعتقاد حجيته دون القطع بمتن الواقع إنما زعم ذلك جماعة من متأخري الأخباريين وذكر جملة من القرائن التي أقصاها ما ذكرناه من الوثوق وقال الشيخ في العدة بعد تفسير العدالة المعتبرة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر بأنها كون الراوي معتقداً للحق مستبصراً ثقة في دينه متحرجاً عن الكذب غير متهم فيما يرويه فأما إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب وروى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام نظر فيما يرويه إلى أن قال وإن لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب أيضاً العمل به لما روي عن الصادق ع أنه قال إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به ولأجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن أئمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه وأما إذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه إلى أن قال وإن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب أيضاً العمل به إذا كان متحرجاً في روايته موثقاً في أمانته وإن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره وأخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن أبي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه إلى أن قال فأما من كان مخطئاً في بعض الأفعال أو فاسقاً بأفعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرجاً فيها فإن ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لأن العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وإنما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم انتهى فانظر إلى هذا الكلام المتين وما حكاه من الإجماع المقرون بقرائن اليقين فإن من وقف على كلمات الأصحاب وطريقتهم من المتقدمين والمتأخرين قطع بصحة ما أفاده هذا الشيخ الجليل الذي هو رئيس الفرقة الناجية وبصير الناس بآرائهم ومذاهبهم فإن قلت كلامه هذا مناقض لما ذكره من أن المعلوم من حال الفرقة المحقة الذي لا ينكر ولا يدفع أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد وأن من شرط العمل بخبر الواحد أن يكون راويه عدلاً بلا خلاف وكل من أسند إليه من خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فلأجل ذلك لم يجز العمل بخبره وصرح في مفتتح الباب بأن جواز العمل بخبر الواحد في الشرع موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها وذكر في معنى العدالة المعتبرة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر ما مر وقال بعد نقل المذاهب في خبر الواحد وأما الذي أختاره من المذهب فهو أن خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مروياً عن النبي أو واحد من الأئمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله جاز العمل به ومفهومه أنه مع عدم الشرائط لا يجوز العمل به قلت لا يخفى على من نظر في أطراف كلامه طاب ثراه أن مراده إنما أجمل الكلام ابتداءً جرياً على الطريقة المألوفة ثم فصل الحق في ذلك وبين حقيقة العدالة في الرواية وصرح بأنها غير العدالة في الرواية وصرح بأنها غير العدالة المطلوبة في الشهادة واستقر عمله على ذلك في كتبه الفقهية وليس ذلك من التعارض في شيء وقد اعترض على نفسه في جملة كلام له بأنكم كيف تعولون على هذه الأخبار وأكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة و الغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً فقال عن ذلك جوابان أحدهما أن ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به إذا كانوا ثقات في النقل وإن كانوا مخطئين في الاعتقاد إذا علم من اعتقادهم تمسكهم في الدين وتحرجهم عن الكذب ووضع الحديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الأئمة عليهم السلام والجواب الثاني أن جميع ما يرويه هؤلاء إن اختصوا بروايته لا يعمل به وإنما يعمل به إذا انضاف إلى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح ولا يذهب عليك أن تنافي الجوابين مدفوع بتقييد الثاني بغير الثقات على ما شرطه في الأول وقد صرح في إثبات العمل بخبر الواحد أني وجدت الفرقة مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم لا يتناكرون ذلك حتى أن واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا فإذا أحالهم على كتاب معروف وأصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده وقال قدس سره في أول الفهرست فإذا ذكرت كل واحد من المصنفين وأصحاب الأصول فلا بد من أن أشير إلى ما قيل فيه من الجرح والتعديل وهل يعول على روايته أو لا وأبين عن اعتقاده هل

مو مخالف للحق وموافق له لان كثيرا من مصنفي اصحابنا واصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وان كانت كتبهم معتمدة انتهى وبالجملة فما ذكره
من الاجماع على قبول اخبار الفرق المسطورة عند ثبوت وثاقتهم في النقل مقترن بالقرائن العلمية فلا مانع من التعويل عليه على انه طاب ثراه من اوثق العلماء
كافة واورعهم واعدلهم واصدقهم وابصرهم بطرائق العلماء فيقبل قوله في ذلك لاستجماعه لشرائط الحجية فان قلت فقد انكر المحقق عليه في ذلك قلت نحن نمنع
هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت الطائفة فيها باخبار جماعة خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى
التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد قد وانفرد على ذلك جماعة ممن تاخر عنه قلت قد ذلك عجيب منه قدس سره فان عمل الطائفة باخبار الجماعة
مما لا يكاد يخفى على من له ادنى خبرة ولا زال المحقق ره بنفسه يعمل باخبارهم في مسائل كثيرة ويعترض على نفسه بنحو ذلك ويجيب بانهم وان كانوا كذلك
لكنهم مشهود لهم بالثقة فلا طعن في روايتهم اذا لم يكن لها معارض من الحديث السليم ففي مسئلة موت الانسان في البئر عند التمسك برواية الفطحية
قال لا يقال في هذا السند فطحية لانا نقول هذا حق لكن من الثقات مع سلامته عن المعارض ثم ان هذه الرواية معمول عليها بين الاصحاب عملا ظاهرا
وقبول الخبر بين الاصحاب مع عدم الراد له يخرجه الى كونه حجة فلا يعتد اذن بخالف فيه وفي مسئلة سؤر الطير عند التمسك برواية علي بن ابي حمزة وعمار
لا يقال علي بن ابي حمزة واقفي وعمار فطحي لانا نقول الوجه الذي لاجله عمل بخبر الثقة قبول الاصحاب وانضمام القرينة لانه لولا ذلك لمنع العقل من العمل بخبر
الثقة اذ لا قطع بقوله وهذا المعنى موجود هنا فان الاصحاب عملوا برواية هؤلاء كما عملوا هناك ولو قيل فقد رد رواية كل واحد منهما في بعض المواضع
قلنا كما رد رواية الثقة في بعض المواضع معللين بانه خبر واحد والا فاعتبر كتب الاصحاب فانك تراها مملوة من رواية علي المذكور وعمار على انا لم
نر من فقهائنا من ردها لان الروايتين بل عمل المفتين منهم بمضمونها وهذه العبارة موهومة لخلاف المقصود لكن دليلها صريح في ان المراد من
صدرها قبول الاصحاب ثبوت القرينة للرواية المذكورين من حيث النوع دون الشخص ولا شك في عدم افادة ذلك للقطع بخصوصيات اخبارهما
ويشهد بذلك سائر عباراته ره ففي مسئلة التراوح عند ذكره رواية عمار ولقائل ان يطعن في هذه الرواية لضعف سندها فان رواتها فطحية
الى ان قال وربما قيل ان المذكورين وان كانوا فطحية فانهم مشهود لهم بالثقة فلا طعن في روايتهم اذا لم يكن لها معارض من الحديث السليم الى ان
قال عند ذكره رواية اخرى في الاولى وان ضعف سندها فان الاعتبار يؤيدها من وجهين احدهما عمل الاصحاب على رواية عمار لثقته حتى ان الشيخ ادعى
في العدة اجماع الامامية على العمل بروايته ورواية امثاله ممن عددهم وفي مسئلة وقوع البول في البئر لا يقال علي بن ابي حمزة واقفي لانا نقول تغيره انما هو
في موت موسى عليه السلام فلا يقدح فيما قبله على ان هذا الوهن لو كان حاصلا وقت الاخذ عنه لانجبر بعمل الاصحاب وقبولهم لها وذكر نحو ذلك في موت
الطير فقال والاولى يعضدها العمل فهي اولى وان ضعف سندها وفي موت العصفور عند ذكر رواية عمار وقلنا ان عمارا مشهود له بالثقة في النقل
منضما الى قبول الاصحاب لروايته هذه ومع القبول لا يضر اختلاف العقيدة وفي مسئلة ما لا نفس له هذه الروايات وان ضعف سندها
فان فتوى الاصحاب يؤيدها وفي مسئلة ما تراه المرأة مع الطلوع عند ذكره رواية الفطحية وهذه وان كان سندها فطحية لكنهم ثقات في النقل ولا معارض
لها ومثله روى السكوني قال وان تكون عاميا لكنه ثقة ولا معارض لروايته هذه الى غير ذلك من كلماته المتفرقة في كتبه فانها مشحونة من العمل باخبار الجماعة
وردها في كثير من المقامات لوجود المعارض لها او تطرق الوهن اليها او نحو ذلك غير مناقض لما ذكره وقد تقدم نقله الاتفاق على العمل باخبار المجروحين
وقوله ان الاقتصار على سليم السند قدح في المذهب وطعن في علماء الشيعة وهذه العبارات وامثالها مما لا موقع لها على تقدير حصول العلم اليقيني بشخص الخبر
فان مجرد الوثاقة لا يفيد ذلك ومعه كيف يعقل اشتراط السلامة عن المعارض في قبوله وربما يعمل بخبر هؤلاء مع وجود السليم ايضا اذا كان شاذا ويعتد بالا
بمنزلة الشاذ وكذا غيره من الاصحاب وقد ذكر عند تقريره كلام الشيخ انه يدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواه غير الامامي وكان الخبر سليما عن
المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ودعوى حصول القطع له ره من المعاضدات التي اشار اليها معلومة الفساد انما يعقل اشتراط
السلامة عن المعارض فيما لا قطع به والاستناد الى الوثاقة كما تكرر في عباراته لا يفيد القطع كما يشهد به ضرورة الوجدان فالمراد ما ذكرنا من الوثوق واطمئنان
النفس من اي سبب حصل واما اشتراط المعاضد فانما يتم في اخبار غير الثقات لتوقف الوثوق بها على انضمام القرينة اليها اما بعد ثبوت وثاقة الراوي
وامانته فلا لحصول الفائدة المقصودة من المعاضد لذاتها بمجرد الوثاقة والحاصل ان من تصفح الاصول القديمة والجوامع الماخوذة منها والكتب الفقهية
وجدها مشتملة على ما لا يحصى من اخبار هؤلاء مما لم يقترن بدليل ولم تقم عليه حجة من الخارج فانك ترى المحدثين يسوقونها في متون الادلة وارباب الاستدلال
يتمسكون بها كما يتمسكون بغيرها ويحكون التمسك بها عمن قبلهم عند حكاية الخلاف والاستدلال ولو كان التمسك بها لاقترانها بالادلة لكانت تلك
الادلة بالتعرض لها اولى وبالاستناد احرى وان كان ذلك لاعتضادها بالقرائن الخارجية فليست القرائن الدالة من وثاقة الراوي وامانته واحتياطه بادون
منها فانما ياخذون بها لمكان الوثوق بصحتها من اي طريق حصل فانا نستند الى وثاقة الراوي لم يقتصر على اخبار مخصوصة ولا على جماعة مخصوصة فان
سائر الخصوصيات مما لا مدخل لها في قبول الروايات فعلمنا ان المدار على الامانة كما انا استفدنا من تتبع احوالهم ان طريقتهم الاخذ بخبر العدل لم تخصه
بعدل دون اخر وان ردوا جملة من اخبارهم لعوارض اخر وليس رجوعهم الى روايات الجماعة الا كرجوعهم في اللغة والنحو والتصريف الى الثقات من اربابها وان
كانوا مخالفين في الاعتقاد غاية الامر انهم في الاول وسائط في السند وفي الثاني وسائط في الدلالة واستنباط الحكم كما يتوقف على الثاني والمستند في المقامين
واحد فيثبت الحكم فيهما على حد سواء واما استبعاد التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق فليس في محله كما نشاهد في كثير مع ان مثله جار في المقام الثاني ايضا
نعم قد يستبعد ذلك من بعض العصاة المرتكبين للماثم الفظيعة والا فالتحرج عن بعض المعاصي دون بعض ليس بعزيز بل هو الغالب في الناس فظهر انه ليس
المدار على صحة السند بالاصطلاح الجديد وانما اراد صحة السند لاجل الوثوق والاطمئنان فان الصحيح عند قدماء الاصحاب ليس الا ما تسكن النفس اليه
بمنزلة العلم في العادات وعليه المدار في صدق الطاعة والعصيان وقصر الحجية في كلام البعض على الاخبار المعمول عليها مبني على ان ما عداها اما ان يكون

مما شذ عن الاصحاب وتسامحوا عنه لا ان لها خصوصية اخرى موجبة لقبولها خاصة فسقط بما ذكرناه اعتراض الشهيد الثاني ره على الشيخ حيث قال والعجب ان
الشيخ حيث قال والعجب ان الشيخ اشترط الايمان والعدالة في كتب الاصول ووقع له في كتب الحديث الفروع الغرائب فتارة يعمل بالحديث الضعيف مطلقا
حتى انه يخصص به اخبارا كثيرة صحيحة تعارضه باطلاقها وتارة يصرح برد الحديث لضعفه واخرى يرد الصحيح معللا بانه خبر احاد لا يوجب علما ولا عملا كما هو
عبارة المرتضى ره وانت تعلم ان هذا التفصيل لا يختص بالشيخ بل يوافقه عليه سائر الاصحاب وطريقتهم مستقرة عليه فان الضعيف هو الذي لم يعتضد بما
يوجب الوثوق به وجب اطراحه كما ان الصحيح اذا تطرق الوهن اليه خرج عن الاعتبار وتقدم اصطلاح القوم في اخبار الاحاد وان شئت على السيد ره ومن تبعه
مع ان هذا التفصيل جار في نقلة اللغات ونحوها ايضا والاجماع على كفاية الظن فيها على نحو الاجماع في المقام من غير فرق فان قلت كيف تدعي الاجماع
في المقام مع اشتهار اشتراط الامور الخمسة في الراوي من البلوغ والعقل والعدالة والضبط حتى نسبوه الى اكثر الطائفة بل ربما نقل عليه الاجماع حتى قال السيد والايمان
ره في الذريعة ان احدا من علماء الامة لا يقول بان المدار في الاحكام على الظن بها مطلقا ولو من خبر الكافر والفاسق وفي النهاية اجمع العلماء على عدم قبول
رواية الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب ولا وذكر ايضا ان الفاسق اذا اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم يقبل
روايته اجماعا وفي الدراية وشرحها اتفق ائمة الاصول والحديث على اشتراط اسلام الراوي وبلوغه وعقله وجمهورهم على اشتراط العدالة بمعنى كونه سليما
من اسباب الفسق وخوارم المروة وضبطه بمعنى كونه حافظا متيقظا ان حدث من حفظه ضابطا لكتابه عارفا بما يختل به المعنى ان روى به قال والمشهور
بين اصحابنا اشتراط الايمان مع ذلك قطعوا به في كتب الاصول وغيرها وفي الميزان ان القائلين بان خبر الواحد حجة اعتبروا فيه شروطا خمسة يتعلق بالمخبر الاول
واما المخالف في العقائد التي لا يبلغ الى حد الكفر فلا يقبل روايته عندنا وقال ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه اولا والاول مردود الرواية اجماعا
سواء كان فسقه مظنونا او معلوما وفي شرح المبادي يشترط ان يكون عادلا وان لا يكون مجهول الحال عند الامامية وفي المعالم انه لا ريب في اشتراط الاسلام
واشتراط الايمان والعدالة هو المشهور بين الاصحاب ولا خلاف في اشتراط الضبط ونحوه ذكر في غاية المامول وغيره من كتب المتاخرين وبالجملة فمن تتبع كتب الاصول
في شرائط الراوي وما يتعلق بها من مباحث الجرح والتعديل وغيرها وجد لهم طريقة اخرى غير ما حكيت عن الطائفة قلت ان الاصولي من شانه بيان الامور الكلية
دون الجزئيات المختلفة باختلاف الخصوصيات فالغرض ان اجتماع الامور الخمسة في الراوي مقتض لقبول خبره الا ان يمنع من ذلك مانع من معارض او شذوذ
او غير ذلك وتخلف بعضها مقتض للرد الا ان يجبر بخصوصيات المقام وكلا الامرين مسلم على ما ذكرناه ايضا لوضوح ان تخلف بعض تلك الشرائط موجب
لارتفاع الوثوق بالخبر فان الصبي لارتفاع القلم عنه لا يؤمن من الاقدام على رواية ما لا يعتقده والفاسد العقيدة لاهماله في الاصل متهم في نقل الفروع والفاسق
لانتفاء الخوف المانع له عن المعصية غير مامون في الرواية وكذا غير الضابط فكل من تلك الامور مقتض للاتهام مانع من حصول الوثوق التام وحصوله من
الخارج في خصوص بعض الروايات او من خصوصيات المقام لا ربط له بما هو الغرض من بيان الحكم العام كما ان عدم حصول الوثوق بكثير من اخبار العدول لا ينافي
الاطلاق والحكم بالقبول غير ان جماعة من المتاخرين غفلوا عن ذلك وزعموا انها عندهم شروط تعبدية اخذا بظاهر القول وغفلة عن الطريقة في العمل حتى ردوا
على الاصحاب بمخالفة عملهم في ابواب الفقه لمختارهم في الاصول وحاشاهم عن ذلك ان ذلك من سوء الظن بهم انما يكون للغفلة فيما يتفق نادرا الا ترى ان
العلامة قد صرح في كتبه الاصولية باشتراط الخمسة وقد ملأ كتبه الفقهية والرجالية من الاستناد الى الاخبار الفاقدة لها والاعتماد على كثير من الفطحية والواقفية
وامثالهم وطرح الاخبار الصحيحة والمحقق في اصوله قد اعتبر الشرائط المذكورة مع انه الذي يقول ان الاقتصار على سليم السند قدح في المذهب وقد
في التهذيب المبنية على ذلك ان بحث ذكر الاول انه يجب كون المخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع الشرائط الخمسة وقال الثاني انها يجمعها شرط
واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع وقد عرفت عن الشيخ مع نقله الخلاف عن اشتراط العدالة وتصحيحه باعتبار الشرائط المبالغة في
اثبات ما ذكرناه وقد اورد في الدراية وشرحها بان اطلاق اشتراط الايمان والعدالة غير جيد لانهم لا يقولون به لعملهم باخبار ضعيفة وموثقة في كثير من
الابواب معتذرين بانجبار الضعف بالشهرة ونحوها من الاسباب فاللازم اشتراط احد الامرين من الايمان والعدالة او الانجبار بمرجح وقد عرفت عذر
القوم في ذلك فان الثاني لا يرجع الى ضابط معلوم لاختلافه بحسب اختلاف المقامات وان امكن تعيينه في بعضها لم يمكن تعيين القرائن الخارجية وضبطها
ولذا اختلفوا فمنهم من عين ما امكن تعيينه وهو وثاقة الراوي وامانته في نقل الاخبار ومنهم من اهمل ذكره نظرا الى اندراجه في القرائن المنضمة الى الخبر الموجبة للوثوق
به من غير فرق بين القرائن الداخلة والخارجة ومن لاحظ احتجاج القوم على اعتبار الشرائط الخمسة لم يبق له فيما ذكرناه شبهة فانهم لم يزعموا انه حكم مخصوص جاءت
به الشريعة وانما عللوا اشتراط البلوغ بارتفاع القلم عن الصبي الموجب لعدم المؤاخذة وعدم التحفظ عن الكذب فان دحره اولى من الفاسق لعلمه بالتكليف
دونه والضبط بانه لا يبقى وثوق مع عدمه فقد يسهو عن بعض الحديث ويغيره بالزيادة والنقصان والتبديل في السند والمتن ونحو ذلك في العدالة
ببعد التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق وقولهم لا يقبل رواية الكافر من غير اهل القبلة والفاسق العالم بفسقه اجماعا ونحو ذلك من العبارات يشير
الى ان الوثوق لا يحصل بذلك والا فاي فرق بين اقسام الكافر والفاسق ولذا عللوا الفرق بجرأته على الاقدام على الفسق من نفع النفس بكلامه بخلاف المتورع
ثم لا يخفى على المتتبع ان الاصحاب قد اعرضوا عن روايات كل من اعرض عن اهل البيت عليهم السلام وشيعتهم مع تكثرها وتوفرها في فنون علوم الدين
وهم جمهور اهل الخلاف من الصحابة والتابعين ومن تاخر عنهم الا فيما لا يبتني عليه الحكم الشرعي وتعرضوا لروايات كل من اقبل اليهم وخالطهم وتصدى لجمع اخبارهم
وروايتها لهم وان خالفهم في الاعتقاد وخالفهم كالسكوني وغيره من الفرق الضالة ممن خالطهم وخالطوه وعرفهم وعرفوه حتى حصل لهم الوثوق بهم وليس
ذلك الا لان المدار عندهم في قبول الخبر ورده على الوثوق وعدمه ومن تامل كتب الاصحاب في جميع ابواب الفقه علم ان عمل القوم باخبار غير العدل انما هو
لعلمهم بقلة العدول وكثرة المباحث عن صحاح الاخبار وغلبة المعارضة بين الاخبار الصحيحة وكثرة العوارض المانعة من التمسك بكثير منها حتى ان بعضهم
على التحرز في المسائل حيث ان العمل بغير الصحيح عندهم مشكل ومخالفة الاصحاب مشكل فتارة يقدمون على الاول وتارة على الثاني واخرى يتحيرون

ويتوقفون في الفتوى ويعملون في العمل وهذا شأن من يعمل من طريقة الاصحاب من لدن زمان الائمة عليهم السلام وهم بمرأى منهم ومسمع وما نقطع
ان الشرائط التعبدية انما جاءت في الشهادات ولو جرت في اخذ الاخبار لما خفي على سالفي الاصحاب فضاق عليهم الامر حيث اشترط بعضهم في الراوي تعدد
المزكي مع ان تزكية كثير منهم مبنية على ضرب من الاجتهاد في القرائن والامارات وعلى الاعتماد على كتب من تقدمهم كما لا يخفى على الناقد البصير واين ذلك من كونها
انما يتحقق ذلك في حق المعاصرين لهم او المقاربين لاعصارهم او المعروفين الذين اغنت شهرة عدالتهم عن البحث في احوالهم ثم ينبغي على طريقة الجماعة ان لا يحصل
تمييز المشتركات وتعيين الطبقات ايضا بشهادة العدلين واسقاط غاية القرائن والامارات الراجحة عن الاعتبار مع استمرار عملهم على خلاف ذلك وربما
يبنى على حجية ما يوثق به ويعتمد عليه من الاخبار وان المناط الحكم فيها بالوثوق والاعتماد امور منها اية النبأ المعللة لوجوب التبين في نبأ الفاسق بمخافة
الوقوع في الندامة ولو بني الامر في ذلك على مجرد الاحتمال لاشترك فيه نبأ العدل والفاسق فامتنع التفرقة بينهما بذلك فلم يبق الا التفرقة بالوثوق
وعدمه فينبغي الوثوق في نبأ العدل كان كخبر الفاسق واذا حصل الوثوق في نبأ الفاسق كان كخبر العدل فيكون هو المراد من التبين المأمور
به وعلى هذا بنى الاصحاب طريق اثبات الاحكام وان خالفوه في الموضوعات نظرا الى ثبوت الشرائط التعبدية في طريق اثباتها فيشكل التمسك بالاية
لاثبات ... من حيث ورودها في اثبات الموضوع وان امكن التزام التقييد في مورده وهناك روايات كثيرة ذكرناها في محلها ومنها ما رواه الشيخ في
كتاب الغيبة عن الشريف النقيب ابي محمد المحمدي الحسن احمد بن ابي القاسم بن محمد بن علي بن ابي طالب الذي قرء عليه النجاشي وقال انه سيد في هذه
الطائفة ذكره الشيخ مترضيا مترحما عليه عن ابي الحسين محمد بن علي بن الفضل الثقة العين الصحيح الاعتقاد الجيد التصنيف قال حدثني عبد الله الكوفي خادم
الشيخ الحسين بن روح رضي الله تعالى عنه وارضاه قال سأل الشيخ يعني ابا القاسم عن كتب ابن ابي العزاقر بعد ما ذم وخرجت فيه اللعنة فقيل له فكيف نعمل
بكتبه وبيوتنا منها ملاء فقال اقول فيها ما قاله ابو محمد الحسن بن علي عليهما السلام وقد سأل عن كتب بني فضال فقالوا كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا
منها ملأى فقال صلوات الله عليه خذوا بما رووا وذروا ما رأوا ومنه يظهر الحال في احاديث الثقات من جميع الفرق اذ لو احتمل الاختصاص لامتنع الشيخ
قدس الله نفسه عن التعدي عن مورد النص ولا يحتمل في حقه الا الحق فعلم انه لم يفهم من ذلك الا ان المناط الحكم بوثاقة الراوي واستقامته في اعتقاده او
اعماله ومنها الاخبار المعللة بالوثاقة والامانة بصريحها او ظاهرها كما ورد في حق العمري وابنه من التعليل بانهما الثقتان المأمونان وفي جواب
حيث سأل الراوي ويونس بن عبد الرحمن ثقة اخذ عنه معالم ديني فقال نعم وفي زكريا بن ادم من قوله عليه السلام عليك بزكريا بن ادم المأمون على الدين
والدنيا وفي محمد بن مسلم من قوله عليه السلام ما يمنعك من محمد بن مسلم فانه سمع من ابي وكان عنده وجيها الى غير ذلك ومنها الاخبار العامة كقوله في من
سأل يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وقوله عليه السلام خذ بما يقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك وقوله عليه السلام واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وقوله عليه السلام لا عذر لاحد من موالينا
في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وقوله عليه السلام هؤلاء حفاظ الدين وامناء ابي على حلال الله وحرامه وقوله اربعة نجباء امناء الله على حلاله وحرامه
وقوله عليه السلام حديث واحد تاخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها وقوله في رواية اخرى ياخذه صادق عن صادق وما ورد في
رواية الاربعين حديثا الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع الثاني انما نشير من جهة الدلالة وتفصيل القول في ذلك ان الكتاب والسنة القاصر في
عبارات قلما تفيد العلم اليقيني بالحكم الواقعي بل يتوقف استنباط الاحكام الشرعية منها غالبا على مقدمات نظرية لا سبيل الى شيء منها الا
بما سنها اثبات وضع الالفاظ المفردة من الاسماء والافعال والحروف من حيث المادة كلفظ الصعيد والكعب وغيرهما والهيئة كهيئة الامر والنهي ونحوهما
والمركبة كالجملة الشرطية وغيرها بحسب اللغة والشرع والعرف والمرجع في اثبات اللغة غالبا الى العلوم الادبية من اللغة والنحو والتصريف وفي الشرع والعرف
العام والخاص الى نقل اهلها او الى علامات الحقيقة والمجاز والعمدة فيها قول ائمة هذه الفنون وهذا ولنحكي اتفاق العلماء بل عامة المسلمين على الرجوع
اليهم في فهم اللغات والاستشهاد باقوالهم في مقام الاحتجاج من غير نكير كما يستفاد من السيد ره في بعض كلماته بل اتفاق العقلاء في كل عصر ومصر على صحة
الرجوع الى اصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم فيما اختص بصناعتهم كما عن السبزواري ره الا ان المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط
الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك كما مر الا ترى ان اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع اليه من اهل الرجال بل وبعضهم على اعتبار التعدد بل
الظاهر اتفاقهم على اعتبار التعدد والعدالة في اهل الخبرة في قيم المتلفات واروش الجنايات والعيوب وغيرها من الموضوعات مع انه لا يمكن تحقيق الحقيقة عن
المجاز من قول اهل العربية غالبا لخلطهم الحقائق بالمجازات وعدم تمييزهم بينهما في اغلب المقامات واما الرجوع اليهم مع عدم اجتماع شروط الشهادة
فيهم فانما يقع غالبا في مقامات يحصل العلم بالمعنى من مجرد ذكر لغوي واحد او اكثر على وجه يعلم كونه من المسلمات عند اهل اللغة او في مقامات يتسامح
فيها لعدم تعلق التكليف الشرعي باثباتها كمعنى خطبة او رواية لا يتعلق بالتكاليف ومن جهة انسداد باب العلم بالاحكام ولا بد من العمل فيعمل بالظن
بالحكم الشرعي المستند الى قول اهل اللغة والجواب ان اكثر مواد الالفاظ معلومة المعاني بالرجوع الى العرف واللغة والتتبع في معرفة الهيئات مواد القواعد
العربية المستفادة من الاستقراء القطعي في الالفاظ وعلامات الحقيقة والمجاز ونحوهما على انه نقطع بان رجوع العلماء بل جميع العقلاء الى قول اهل اللغة
واخذهم به ثابت من غير نظر في عقائدهم ولا فحص عن سائر افعالهم وانما الملحوظ هناك العلم والتتبع والاطلاع والتثبت ونحوها مما يؤثر في حصول الوثوق
بكلامهم واما الشرائط التعبدية فغير ملحوظة هناك بالكلية ثم انه قد تكرر نقل الاجماع في كلامهم على اعتبار الظن في اللغات كما في كلام السيد الطباطبائي
وغيره وكيف كان فالحاجة الى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة موارده لا يصلح سببا للحكم بانسداد باب العلم بمعظم الاحكام كما هو ظاهر الاستدلال
ومنها اثبات ان تلك المعاني ثابتة لتلك الالفاظ في زمان صدورها ولا فائدة في تعددها على ذلك وتأخرها ولا بد من نفي الاشتراك و
النقل الموجبين للاجمال ايضا وذلك مما لا يمكن القطع به في اكثر الموارد فلا محيص عن العمل بالظن والجواب ان سبيل العلم في اكثر الموارد مفتوح بملاحظة

الاستعمالات

الاستعمالات والقرائن المنضمة اليها وهناك اصول معتبرة في موارد الشك قد اتفق عليها العقلاء في جميع اللغات فلا مانع من العمل عليها ومنها
اثبات ظهور المعاني الحقيقية من الالفاظ المقترنة ببعض الخصوصيات كالامر الوارد عقيب توهم الحظر والنهي الوارد عقيب توهم الايجاب وشهرة
المعاني المجازية الموجبة للشك في احتياج الحقيقة الى القرائن الصارفة وشيوع بعض افراد المطلق الموجب للشك في ظهور الاطلاق ونحو ذلك
من المعلوم ان غاية ما يحصل في تلك الموارد الظن بالمعنى الظاهر من اللفظ ولا دليل على حجية مثله بالخصوص والجواب ان تلك المسائل معنونة في كلام
القوم وان اختلفوا فيها كما اختلفوا في غيرها من المباحث المتعلقة بالالفاظ وكل يدعي الجزم بمختاره فيها ولا شك في ندرة موارد التوقف التي لا سبيل
فيها الى الجزم فلا يصلح سببا لتأسيس مسألة الظن المطلق ومنها اثبات عدم انضمام الالفاظ الواردة حال ورودها الى القرائن الحالية والمقالية
الموجبة لصرفها عن حقائقها وسائر ظواهرها وذلك لتوقف الجزم بارادة الظاهر عليه ولا سبيل الى العلم في اغلب الموارد لبعد العهد
وطول المدة وعروض التغييرات وحصول الاختلالات فلا بد من العمل بالظن والجواب ان المرجع في ذلك الى الاصول اللفظية كاصالة الحقيقة واصالة
العموم والاطلاق من الفاظهما وعدم اعتماد المتكلم على القرائن الصارفة ونحو ذلك ولا شك ان طريقة محاورة الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين
لم يكن طريقا مخترعا مغايرا للطريقة المحاورات اهل اللسان في تفهيم مقاصدهم وانما جرى في ذلك على الوجه المتعارف عند اهل اللسان في استفادة
المعاني من الالفاظ ومن البين ان تلك الاصول امور معتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم ومنها اثبات ان الداعي الى صدور
تلك الخطابات انما هو بيان احكام الله تعالى لا ان يكون الباعث على ذلك امر اخر من تقية وغيرها سيما مع ملاحظة توفر اسباب التقية في دولة الباطل
وشدة الخوف المستمر في ازمنة خلفاء الجور وائمة الضلال والجواب انه يكفي في دفع هذا الاحتمال اتفاق العلماء بل اطباق العقلاء على حمل كلام المتكلم
على كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعي لا لاظهار خلاف مقصوده ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه ما لم يكن كلامه محفوفا بامارته ومنها اثبات ان المقصود من خطابات
افهام السامع بمجرده واستفادة المطلب منه مستقلا والجواب ما ذكر فلو اراد المتكلم غير ذلك وجب التنبيه عليه ومنها اثبات ان المقصود تفهيم غير الحاضرين
عن مجلس الخطاب المعدومين في زمان التخاطب فان المقصود اثبات حجية الكتاب والاخبار في امثال هذه الاعصار ومن البين ان تلك الخطابات انما توجهت الى
المخاطبين والمشافهين سيما لو اشتملت على الامر والنهي ولم تشتمل ولم يدل هناك دليل على ارادة افهام امثالنا بنفس تلك الخطابات بل الدليل ظاهر على
خلافه نظرا الى قبح توجيه الخطاب الى المعدوم وظهور تعلق غرض المجيب بافهام السائل والمتكلم بتفهيم المخاطب الاخص بجريان الكلام على سبيل تفهيم المصنفين
الذي لا يراد منه الا افهام الناظرين وتصريح المتكلم ببلاغ الشاهد للغائب وتطرق المنع اليها في اكثر الخطابات ظاهر غاية الامر ثبوت اشتراك الغائب
في التكاليف مع الحاضرين وانما يفيد ذلك مع القطع بتكاليف الحاضرين وحيث لا سبيل اليه غالبا فلا محيص عن العمل بالظن وتوضيح الكلام في
المقام ان الظهور اللفظي انما يعول عليه في الالفاظ من باب الظن النوعي وهو كون اللفظ لو خلي وطبعه مفيدا للظن بالمراد الواقعي فاذا كان مقصود المتكلم
من الكلام افهام من يقصد افهامه وجب عليه القاء الكلام على وجه لا يقع الملقى اليه في خلاف المراد بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان اما لغفلة منه
في الالتفات الى ما اكتنف به الكلام او لغفلة من المتكلم في القاء الكلام على وجه يفي بالمراد ومعلوم ان احتمال الغفلة من المتكلم او السامع امر مرجوح في نفسه
وقد انعقد الاجماع من العلماء بل جميع العقلاء على عدم الاعتناء بمثله واما اذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام فوقوعه في خلاف المقصود لا يستند الى مجرد
الغفلة لاحتمال ان يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة خفيت علينا اذ لا يجب على المتكلم الا نصب القرينة لمن يقصد افهامه فلا يكون هذا الاحتمال لاجل
غفلة من المتكلمين او منا اذ ليس اختفاء القرينة علينا ح مستندا الى غفلتنا عنها بل الدواعي الاختفاء الخارجة عن اختيار المتكلم والمخاطب فليس هنا
شيء يوجب الظن بالمراد من حيث نفسه وان حصل الظن من باب الاتفاق فان اعتبار هذا الظن الشخصي لم يثبت من الاجماع وغيره فليس هناك ما يوجب
مرجوحية احتمال اختفاء القرائن علينا نوعا حتى لو تفحصنا عنها ولم نجدها القدر قصدا بانها لو كانت لظفرنا بها لخفاء اكثر من القرائن علينا بل لا يبعد
دعوى العلم بان ما خفي علينا من القرائن والامارات اكثر مما ظفرنا بها ولو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة فالقرائن الحالية وما اعتمد
عليه المتكلم من الامور العقلية والنقلية الكلية والجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها نوعا
ولو بعد الفحص ولو فرض حصول الظن من الخارج بارادة الظاهر من الكلام فليس ذلك ظنا مستندا الى الكلام والحاصل ان القدر الثابت من اتفاق
العقلاء والعلماء على العمل بظواهر الخطابات والاقارير والشهادات والاوقاف والوصايا والمكاتبات وغيرها هو عدم الاعتناء باحتمال ارادة خلافها
حيث يكون منشأ احتمال غفلة المتكلم في كيفية الاستفادة دون ما اذا كان ناشئا من اختفاء امور لم تجر العادة القطعية ولا الظنية بانها لو كانت
لوصلت الينا الا ان يثبت كون اصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد دون اثباتها حرزا للقناة ودعوى ان الغالب اتصال القرائن فيكون احتمال اعتماد
المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوحا لندرته مدفوعة بان من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص الى اكثر العمومات والاطلاقات مع عدم وجوده
في الكلام وليس الا لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصلة سواء كانت منفصلة حين الاعتماد كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية او
مقالية متصلة عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع في الاخبار او حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى او غير ذلك فمع جميع ذلك لا يحصل الظن
نوعا بانها لو كانت لوصلت الينا ولو حصل الظن بذلك لم يكن على اعتباره دليل بالخصوص هذا غاية ما افاده بعض المحققين في توجيه التفصيل
واليه يشير كلام صاحب المعالم حيث قال احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق
من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على ارادة خلافها وقد
وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام
هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى ناظرة التكليف لابتناء الفرق بينهما على

خطاب متوجها الينا وقد تبين خلله انتهى وقد ذكر في الفوائد توضيح ذلك بما يرجع ايضا بعد تنقيحه الى ما ذكرنا والجواب عن ذلك ان دعوى القطع بعدم
التعرف في حجية الظواهر المستندة الى الاصول اللفظية بين المقاصدين ويكشف عن ذلك مع وضوحه وجوه الاول اطباق اهل العالم من لدن آدم عليه السلام
الى الان اللهم على الاخذ بظواهر العبارات والاعتماد على مداليل الخطابات وعدم الاعتنا باحتمال وجود القرينة الصارفة لها عن ظواهرها كاحتمال ارادة
خلاف الظاهر منها من غير فرق بين المقصود بالخطاب وغيره وهذه طريقة مستمرة بين المولى وعبيده والسلطان ورعيته وكل مطاع ومطيعه واصحاب الشرايع
وامهم والمجتهدين ومقلديهم وغيرهم من اهل المحاورات في عامة المخاطبات والمكاتبات الا ترى ان القاضي يحكم بظاهر ما وصل اليه من الاقارير والوصايا
والاوقاف والوكالات وساير العقود والايقاعات والحجج والشهادات وغيرها من العبارات في جميع اللغات والمحاورات وان لم يكن هو المخاطب بتلك
الخطابات بل وان لم يخطر بالبال ادنا بها ووصولها ورجوعها اليه كما هو الغالب في اكثر المذكورات واهل اللسان لا يفرقون في استخراج مراد المتكلمين من عباداتهم
بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه ممن وصل الكتاب المرسل من شخص الى غيره الى ثالث يتامل في البناء على اصالة عدم القرينة الخارجية وحمله على
ظواهره العرفية فاذا مرضنا اشتراك الثالث مع المكتوب اليه في الحكم لم يجز له الاعتذار بقيام ذلك الاحتمال في ترك الامتثال بل يعد مطيعا بامتثاله وعاصيا
بمخالفته على ما هو الحال في المكتوب اليه من غير فرق ومن المعلوم ان المرجع في صدق الطاعة والعصيان الى الطريقة المعروفة والسيرة المالوفة اذ لو كان حكم
الشارع في ذلك على خلاف مجرى العادات لوجب في الحكمة تنبيه المكلفين عليه وارشادهم اليه حتى يتواتر به الاخبار ويشتهر حكمه في جميع الاعصار والا لزم
الاغراء بالجهل وكيف والامر بالعكس بل الظاهر ان الاعتماد على وضع الالفاظ في جميع اللغات كما الاعتماد عليها في فهم المرادات الثاني اتفاق اهل الاسلام من
لدن مبناء الى هذه الايام على التمسك بالايات والروايات في جميع فنون علوم الدين كما يشهد به تتبع الاثار المنقولة عن السابقين وملاحظة الطريقة
المستمرة بين المسلمين بل قد يعد ذلك من ضروريات الدين ومن تتبع الاثار ورجع الى الاخبار وجد سيرة الائمة الاطهار واصحابهم الابرار مستمرة على الا
بها على المخالف والمؤالف من غير نكير في اصول الدين وفروعه والاستنباط اليها في المواعظ وغيرها ولم يخطر ببال احدهم المناقشة فيها باختصاص الشافهين
بتوجيه الخطاب اليهم وامكان ظهور بعض القراين الصارفة لديهم مع كونه من الامور الشايعة التي تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة وفي جميع ما قدمنا
في العمل باخبار الاحاد اوضح شهادة على ما ذكرنا لغالب ما فيها توجيه الخطاب الى اشخاص مخصوصين وتعلق الغرض فيها بالجواب عن مسائل السائلين مع
استمرار سيرة المسلمين الى يومنا هذا على التمسك بها والاستنباط اليها في جميع احكام الدين على حسب ما مر توضيح الحال فيه ونحوه الحال في التمسك بالكتاب
على حد لا يعتريهم شائبة الارتياب توهم بناء العمل في ذلك على قاعدة الاشتراك واضح الفساد لما عرفت من استمرار سيرة الائمة عليهم السلام واصحابهم على ذلك
ويدل على ذلك ان من يدعي الانفتاح وينكر العمل باخبار الاحاد منهم يدعي كون معظم الفقه معلوما بالاجماع او الضرورة او الاخبار المتواترة الثالث تكاثر الايات
وتواتر الروايات على وجوب العمل بالكتاب والسنة مضافا الى ما انعقد عليه من اجماع الامة ومن البين انه ليس مفاد العمل عليهما الا الاعتماد على مداليلهما
اللغوية والعرفية سواء كانا من قبيل خطاب المشافهة او من باب تصنيف المصنفين ومن جملة الاخبار المذكورة ما تواتر من عرض الاحاديث المسموعة
على الكتاب او الكتاب والسنة ولا شك في ظهورها في الرجوع الى معانيهما اللغوية والعرفية اذ لا طريق الى معرفة المراد منهما وراء ذلك والغالب عدم
اليقين من الالفاظ لانها بنفسها لا تابى عن وجوه كثيرة ولا اقل من ان يكون هذه الظواهر المتواترة حجة للشافهين بها فيشترك في ذلك غيرهم واشتمال
قراينها في حقهم بالقرينة المفيدة لاشتراط الحصول اليقين خلاف اليقين فما قيل من ان دلالة رواية الثقلين على حجية ظاهر الكتاب لغير الشافهين ممنوعة
لاحتمال تقييدها بما بعد ورود تفسيره عنهم عليهم السلام كما يراه الاخباريون فالتمسك بها مصادرة مدفوع بان الدليل لا ينحصر في رواية الثقلين
ان الاخبار في ذلك متعاضدة خارجة عن حد التواتر وقد عمل بها كافة الاصحاب فيحصل القطع بعدم قراينها في حق الشافهين بها بالقراين الصارفة لها
عن ظواهرها فقد ظهر مما ذكر القطع بحجية الظواهر اللفظية على الاطلاق وعدم الاعتنا بشيء من التشكيكات والشبهات التي اشير اليها في الوجوه السابقة ما لم
يصرف عنها صارف ويمنع عن العمل بها مانع فلا تغفل ومنها عدم ظهور المانع من التمسك بتلك الظواهر ويكفي في المانع علمنا اجمالا بان كثيرا من ظواهر
الخطابات الشرعية قد اريد بها خلافها اما بطريق التجوز او التخصيص والتقييد او النقل او غيرها ولا سبيل لنا غالبا الى تحصيل العلم بان ما نعلم منها
من ذلك الا بالطرق الظنية وقد اعتمد على هذا الوجه بعض قدس سره في فصوله على ما تقدم ذكره قال ولولا ذلك لما جاز لنا تقييد شيء منها ولا تخصيصه
ولا تاويله بشيء من اخبار الاحاد التي حجيتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وما في مرتبته لا سبيل الى التمسك بما يبتني حجيته على انتفاء الامرين
انتهى وقد يشير الى الوجه المذكور في اخبار كثيرة تدل على ان في الكتاب والسنة عاما وخاصا ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها ونحو ذلك
وانه لا يجوز التمسك بها قبل تمييز تلك الوجوه وجملة منها وان اختصت بالكتاب الا ان الجهة المنع جارية في السنة ايضا ففي الكافي في احتجاج الصادق عليه السلام
على الصوفية حين احتجوا عليه بايات من القران قال الكم علم بناسخ القران ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه الذي في مثله ضل من ضل وهلك من هلك من هذه
الامة قالوا اما كله فلا فقال لهم فمن هنا اتيتم وكذلك احاديث رسول الله صلى الله عليه وآله الى ان قال فبئس ما ذهبتم اليه وحملتم الناس عليه من الجهل بكتاب الله وسنة
نبيه صلى الله عليه وآله واحاديثه التي يصدقها الكتاب المنزل وردكم اياها بجهالتكم وتركم النظر في غريب القران من التفسير والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه الى ان قال
عنكم ما اشتبه عليكم مما لا علم لكم به الحديث وروى المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه عن علي عليه السلام في جملة كلام له وذلك انهم ضربوا القران بعضه ببعض
واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون انه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يقدرون انه العام واحتجوا باول الاية وتركوا السنة في تاويلها ولم ينظروا الى ما يفتح الكلام
الى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم ياخذوه عن اهله فضلوا واضلوا وفي الكافي والاحتجاج ونهج البلاغة وغيرها عن امير المؤمنين عليه السلام
ان في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله على عهده
قام خطيبا الى ان قال فان امر النبي صلى الله عليه وآله مثل القران منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان وكلام عام وكلام

خاص

ناسخ مثل القران الحديث وحكى منصور بن حازم لمولانا الصادق عليه السلام صورة مناظرته مع المخالفين وفيها فنظرت في القران فاذا هو يخاصم به المرجي
القدري والزنديق حتى تغلب الرجال بخصومته فعرفت ان القران لا يكون حجة الا بقيم فقال رحمك الله وفي مناظرة هشام مع الشامي بمحضر منه عليه السلام
قال له فبعد رسول الله صلى الله عليه وآله من الحجة قال الكتاب والسنة قال فهل ينفعنا الكتاب والسنة في رفع الخلاف عنا قال نعم قال فلم اختلفنا انا وانت الحديث الى غير ذلك
مما دل على ان استنباط الحكم الشرعي من الكتاب والسنة يتوقف على العلم بخاصها وعامها وناسخها ومنسوخها ونحوها وهو ما ذكرناه من ان العلم الاجمالي المذكور
مانع من الاحتجاج ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين وعلم اجمالا بمخالفة احد الظاهرين كما في العامين من وجه وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص فالعلم الاجمالي
بمخالفة المراد من كثير من الايات والروايات للحكم الواقعي فيها للظواهر موجب للتوقف في جميعها فلا محيص الا عن العمل بالظن المطلق نعم قد يفرق بما ذكر من
الاعتبار والاخبار بين عمومات الكتاب والسنة النبوية وعمومات الاخبار الامامية بالنسبة الى اصحاب الائمة عليهم السلام نظرا الى حصول العلم الاجمالي لهم بورود
التخصيص على الاول دون الثاني فيقال لهم انهم ما كانوا يعملون بعمومات الكتاب والسنة النبوية بمجردها لو قوف عليها وكانوا يعملون بعمومات الروايات المعتبرة
بمجرد ورودها اما بالنسبة الينا فلا فرق بين المقامين فيكون حالنا بالنسبة الى مطلق العمومات كحالهم بالنسبة الى عمومات الكتاب ونحوها فلا يجوز لنا
الاعتماد على شيء منها من حيث الخصوص لمكان العلم الاجمالي بورود التخصيص على كثير منها الا من باب الظن المطلق والجواب ان القدر المعلوم على الاجمال
مخالفة كثير من ظواهر الكتاب والسنة للحكم الواقعي بحيث يظهر بعد الفحص على التفصيل ومقتضاه وجوب الفحص والاجتهاد في طلب الادلة فلا يجوز العمل قبله
لاحتمال ظهور المخصص مثلا بعده ولا يمكن نفيه بالاصل بعد العلم الاجمالي ما بعد الفحص المعتبر فلا علم لنا بوجود ما يخالف ظاهره للواقع زيادة على ما يظهر
بالفحص فينتفي بالاصل السالم عن العلم الاجمالي المذكور وبهذا يندفع ما قد يورد على القول بوجوب الفحص من جهة العلم المذكور بان العلم الاجمالي اما ان
يبقى اثره بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات او لا يبقى فان بقي ذلك لم يكف الفحص والا فلا مقتضى له كذا قيل فانه حينئذ بان مقتضى ما ذكر
ان المانع الفحص اللازم بالعلم الاجمالي المذكور فمتى حصل العلم بالقدر المتيقن على التفصيل بحيث لم يعلم بوجود ما يزيد عليه من المخصص ونحوه ولو على
الاجمال لزم الاكتفاء به الا ترى انه لو توقف العمل بالعام على الفحص عن المخصص مع امكانه مطلقا لم يجز العمل عليه بالنسبة الى اصحاب الائمة عليهم السلام
لامكان الفحص في حقهم مع ظهور القطع بخلافه بل ينبغي القطع بتمسكهم بظواهر الكتاب ايضا وتقرير الائمة عليهم السلام لهم على ذلك بل تحريصهم عليه
وترغيبهم اليه في اخبار متواترة بالاشارة اليه انتهى وهي اولى بالاتباع من ظاهر ما يتراءى من الاخبار المذكورة الواردة في مقام الطعن على من يدعي
الاستغناء بالكتاب والسنة عن وجود الامام الحجة والاحتجاج عليه بما ذكرنا من العلم الاجمالي وعدم حصول الكفاية وشيء منها لا يجري بالنسبة الى اصحابهم
عليهم السلام لحصول العلم لهم بالقدر المتيقن من ذلك ببركة الرجوع اليهم عليهم السلام ووجود المفزع لهم فيما لا يدل عليه الكتاب والسنة بل ولا يدل ذلك
الطريق الاعظم والصراط الاقوم فنقول ان حالنا في استنباط الاحكام بل وحال من يأتي من جماعتنا الى ظهور الامام عليه السلام روحنا وروح العالمين له الفداء
كحال اصحاب النبي صلى الله عليه وآله ممن بعث الى ما بعده وكحال اصحاب كل واحد من الائمة عليهم السلام في اعصارهم الى زمان الغيبة وحال اهل الغيبة الكبرى في ذلك كحال الموجودين في
زمان السفراء الكرام في الغيبة الصغرى الا ترى ان اصحابنا يومئذ كانوا يعتمدون على الاخبار الماثورة وقل ما يتفق رجوعهم الى السفراء العظام في استعلام
الاحكام فانظر الى كتاب الكافي الذي لم يصنف الا لرجوع الطائفة اليه واعتمادهم عليه حيث لم يتعرض فيه الا لذكر الاخبار السابقة الا نادرا فيما لا يتعلق بالاحكام
ولئن تعذر الرجوع يومئذ الى الامام عليه السلام فانه لم يتعذر الاخذ من نائبه الخاص الذي قوله حجة بنصبه عليه السلام وكذا الحال في الاصول والكتب التي كان
اليها مرجع الامامية وعليها معولهم فان من زمن الائمة عليهم السلام وهم برهة منهم وسمع ومن تتبع الاثار ورجع الى الاخبار قطع بان الكتب الاربعة التي عليها المدار في
هذه الاعصار ان لم يكن اضبط واتقن واولى من تلك الاصول الاربعمائة من حيث الجمع والترتيب والاشتهار والاتقان والتهذيب فلا تنقص عن ذلك بل هي ماخوذة
من جميع ذلك حاوية لاكثر ما هنالك مضبوطة من حيث المتن والسند على الوجه المعتمد واحتمال وجود المخصص والمعارض في اخبار بعض تلك الاصول المعول
عليها في تلك الازمنة وقلتها لكثرة الاخبار الخارجة عنها اقوى من احتمال ذلك في اخبار هذه الجوامع العظام المشتملة على معظم اخبار الاحكام ولئن حصل الترتيب
فيما ذكر فلا ريب في ان حال الموجودين في البلاد النائية في زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كحال الموجودين في الاعصار البعيدة كهذه الازمنة لاشتراك الجميع في بعد
المكان والزمان في انقطاع اليد عن الرجوع الى اهل العصمة عليهم السلام فكيف يعقل التفرقة بين عصري الغيبة والحضور وما تأمل في اختلاف الاعصار حال عامة اهل
الامصار المتباعدة بل واهل القرى والبوادي في تلك الازمنة الشريفة وكيف كان رجوعهم وعلمهم بما يرد عليهم من الفروع الغير المحصورة لم كانوا يكتفون بظواهر ما يصل
اليهم ويتصل بهم من الكتب المعتمدة عليها والاخبار الموثوق بها مع ان الوثوق الحاصل بعد هذا الجمع والترتيب في كتب الحديث والاتقان والتهذيب في كتب الاسناد
اقوى منها بكثير كما لا يخفى على الممارس الخبير وجميع ما ورد في العمل بالكتاب والسنة والرجوع اليهما في استنباط الفروع المتجددة شامل لزماني الحضور والغيبة من غير
فرق بينهما في ذلك بالكلية واما كثرة الواسطة بيننا وبين المشايخ الثلثة وغيرهم من ارباب الكتب المعتبرة فلا تقتضي ضعف الوثوق بها والاطمئنان اليها لوضوح
تواتر هذه الكتب عن اربابها وعدم تطرق وجوه الاختلال اليها بعدها واما اتفاق خفاء عدة من القراين والامارات من حيث السند والدلالة في هذه الازمنة
لظهورها في الازمان السابقة وخفاء حال جملة من الرواة ووجود المشتركات ونحو ذلك فيوفر مساعي علمائنا الاعلام في تنقيح مدارك الاحكام وتلافي
الاختلال في طرق استنباطها من الاخبار بما لم يقع مثله في ذلك في سالف الاعصار واما دس الغلاة والزنادقة في كتب اصحاب الائمة عليهم السلام فانما وقع
تلك الازمنة كما نص عليه الائمة عليهم السلام ولم يقع شيء من ذلك بعدهم عليهم السلام ولم يقع شيء من ذلك بعدهم عليهم بل قد بالغ علماؤنا في تنزيه الكتب
عنها بما لم يقع في تلك الازمنة لشدة احترازهم عن تلك الشبهة باخذ الروايات بالمشافهة عن الثقات الاثبات وتكثر الوجوه والاحتمالات في كثير من المسائل انما
نشا من تلاحق الافكار وتتبع مجموع الاخبار وكمال الدقة في الرجوع الى الاثار وذلك اولى بزيادة الوثوق واقرب الى حصول الركون وبالجملة فتوهم التفرقة بين الزمانين
باختصاص الظنون المخصوصة بالعصر الاول من اختراع اوهام العلماء والله يهدي من يشاء ومنها عدم ورود المنع في الشرع من العمل بالظاهر الذي يستدل به وقد

نكره وورود النهي عن ذلك بالنسبة الى الكتاب المبين حتى ذهب جماعة من متأخري الاخباريين الى تحريم التمسك به وتفسيره الا بعد وروده عن بعض
المعصومين عليهم السلام وهم بين مطلق المنع ومفصل بين نصوصه وظواهره واقصى ما يحتج به على ذلك وجوه الاول ان التشابه كما يكون في اصل اللغة كما
في المشتركات اللفظية كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد انا استعمل العمومات كثيرا وانا اريد الخصوص من غير ضم قرينة متصلة والمطلقات
وانا اريد المقيد وربما احكم حكما يدل الظاهر على الاستمرار لكني سانسخه وربما اخاطب احدا وانا اريد غيره او اخص قوما بالخطاب وانا اريدهم مع غيرهم
نحو امثال ذلك في كلامه وان لم يصرح هو به مع علمنا بعدم غفلته ومسامحته فلا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به الا ان يكون
العام الباقي على عمومه او المطلق الباقي على اطلاقه كثيرا بالنسبة الى المخصوص والمقيد وكذا غيرهما والقران من هذا القبيل لانه وان كان عربيا لكنه نزل
على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون كذلك او يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب وح فما صار منه متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه
ما بقي على ظهوره وحصل الظن منه مندرج في اصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل وقد ذم الله تعالى ورسوله واوصياؤه ع على اتباع الظن ولم
يستثنوا الظواهر القرانية لا قولا ولا تقريرا وليس هناك دليل قطعي ولا ظني ولا اجماع على الاستثناء وضعفه ظاهر اذ الفرق بين ظواهر الكتاب والسنة فيما
ذكر تحكم صرف ولئن رجعنا عن الظن في بعض الفاظ الكتاب ففي السنة اضعاف ذلك وما استدل به المعترض على حجية ظواهر الاخبار من ان مدار التكاليف في كل
اللغات على الظواهر من لدن ادم ع الى زماننا هذا كما هو بيانه جار في الكتاب موجب للخروج عما دل على المنع من العمل بالظن فيهما معا على حد سواء بل الا
في الكتاب من بعض الوجوه المذكورة من الاخبار اذ المناقشة السابقة في الاخبار من حيث اختصاص الخطاب بالمشافهين بها بقصد الافهام لا تجري في المقام للقطع ببنائه على
وجوه عامة المسلمين الى يوم القيمة وما ذكر من حصول التشابه في الكلام بتصريح المتكلم بعدم ارادة المعاني الظاهرة من عباراته على وجه العموم او الاجمال
لكن القول بوقوعه في الكتاب خروج عن الصواب وما يوهم ذلك مدفوع بما يأتي انشاء الله تعالى بل الادلة على خلافه متظافرة كما نشير اليها انشاء الله تعالى انما الامر في بطون
الكتاب وتاويلاته ومتشابهاته خارج عن وضع سائر العبارات بحسب الطريقة المعهودة في فهم المعاني منها وانما خص الله تعالى نبيه واهل بيته صلى الله عليه
وعليهم بالعلم بها دون سائر الناس ولا ينافي ذلك ارادة المعاني الظاهرة من الفاظها على حسب الطريقة الجارية في جميع اللغات في استنباط المعاني من العبارات
فما ذكر من نزوله على الاصطلاح الخاص انما يصح في باب البطون والتاويلات وذلك مرام لا ينافي ما نحن بصدده فانا لا ندعي اشتراك سائر الناس في العلم
بشيء منها من غير جهتهم عليهم السلام انما الكلام في التمسك بظواهرها التي يشترك في العلم بها جميع اهل اللسان ولا منافاة بين الامرين في ذلك من باب
استعمال اللفظ في المعنيين ومما يعرب عن فساد الوجه المذكور في وجه التفرقة بين ظواهر الكتاب والسنة حيث ان كلا منهما ... الى اخره فاجاب بانا لو خلينا
وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها لكن منعنا من ذلك في القران مانع الى ان قال واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة عليهم السلام
كانوا عاملين بها ولولا هذا لكفى في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين وانت خبير بان عمل الاصحاب مشترك بين السنة والكتاب ومن لاحظ طريقتهم قطع
بان عملهم بذلك لم يكن لدليل شرعي مخصوص وصل اليهم من ائمتهم عليهم السلام انما كان ذلك مرام مركوزا في اذهانهم في مطلق الكلام الصادر من المتكلم لا
الافادة والاستفادة على ما هو الاصل في مطلق الخطاب واما ما دل على المنع من العمل بالظن فليس الخارج منه خصوص الظن الحاصل من ظواهر الاخبار بل الخارج
منه مطلق الظهور الحاصل في الكلام المقصود بالافهام واما ما ذكر من العلم الاجمالي بطرو التقييد والتخصيص والتجوز في ظواهر الكتاب فهو وان كان موجبا للتوقف
في العمل بها حتى يعلم تفصيلا ما يعمل به منها على ما هو الحال في نظائره من الشبهة بالمحصور والعام المخصص بالمجمل لكنه مع جريانه في الاخبار كما عرفت مما يقضي بوجوب
الفحص عما يوجب الخروج عن الظاهر ويمنع من العمل بها من غير فحص ما بعد الفحص الموجب للوقوف على القدر المتيقن من ذلك فلا شك في لزوم البناء فيما
عدا ذلك على مقتضى الاصل والعمل فيه بمقتضى الظاهر كما مر التنبيه عليه وتوهم بقاء العلم الاجمالي بعد القدر الظاهر من الفحص في سائر الظواهر فيمنع من العمل
عليها مدفوع بالوجدان وشهادة العيان نعم قد يحصل العلم الاجمالي في بعض العمومات والظواهر المخصوصة فيمنع من التمسك بها بخصوصها كما قرر في مسئلة
العام المخصص بالمجمل ولا يسري المنع الى غيرها كما هو ظاهر الثاني انه سبحانه قد قسم كتابه الكريم الى قسمين امرنا بالاخذ باحدهما ونهانا عن اتباع الاخر فقال
تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله الاية ثم لم يبين لنا المتشا
بهات ماهي وكم هي بل لم يبين المراد من هذه اللفظة وجعل البيان موكولا الى خلفائه عليهم السلام وشمول المحكم للظاهر غير معلوم كيف وهم عرفوه بتعريفات مختلفة
ولم يقيموا دليلا على ان المعنى الشامل للظاهر هو المراد منه في القران والاخبار ولا يظهر ايضا من الاحاديث الواردة في تفسيره هذا الشمول بل ادعى الشيخ حسين
بن شهاب الدين العاملي ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه مثل ما ورد من ان المتشابه ما
اشتبه على جاهله فانه شامل للظني ايضا لان الجهل المقابل للعلم بمعنى الاعتقاد الجازم يصدق على الظاهر فيكون الظان به جاهلا والمراد مشتبها عليه و
لئن سلمنا كون الظاهر غير متشابه فلا نسلم انه من المحكم ولا دليل على انحصار الايات فيهما فلا يلزم من وجوب اتباع المحكم جواز اتباع الظواهر والجواب ان الاية المذكورة
كسائر الايات مما يجب الرجوع في فهمها واستنباط المراد منها الى القواعد المقررة في باب اللغات المعول عليها في فهم مطلق العبارات فان ثبت في لفظي المحكم
والمتشابه حقيقة شرعية او دلت على ارادة خلاف الظاهر منها قرينة متصلة او منفصلة لزم اتباعها في فهم المراد منها والا لزم الرجوع الى العرف واللغة كما في
سائر الفاظ الكتاب والسنة وحيث لم يثبت هناك شيء من الاولين لزم اتباع الاخيرين ومن المعلوم انه لا يطلق المتشابه في العرف واللغة على اكثر الالفاظ
الدائرة في المحاورات والمخاطبات بمجرد احتمال ارادة الخاص من العام والمقيد من المطلق والمجاز من اللفظ الخالي عن القرينة بل الطريقة الجارية بين اهل اللسان
في فهم اللغات دافعة للتشابه والاشتباه ولا يحصل معها ما ذكروه في تفسيره من انه ما اشتبه على جاهله وما يشبه بعضه بعضا ونحو ذلك بل مع ملاحظة
تلك الطريقة المالوفة يندرج الظاهر في الحدود التي ذكروها للمحكم من انه ما اتضح وظهر لكل عارف باللغة وانه المضبوط المتيقن وانه ما علم المراد بظاهره
من غير قرينة تقترن به ولا دلالة تدل على المراد لوضوحه واما ما قيل من انه ما كان محفوظا عن التخصيص والنسخ او عنهما فلا ينافي غرضنا اذ يكفي في نفيهما بالاصل

به المسلم بين الكل المعول عليه في جميع اللغات وما في بعض الاخبار من ان المنسوخات من المتشابهات وان المتشابه نؤمن به ولا نعمل به ونحو ذلك مما يقضي
ان المنع من الاخذ بالمتشابه لكونه منسوخا ولا كلام فيه ثم لو كان احتمال ارادة خلاف الظاهر صالحا للمنع من العمل به لجرى مثله في السنة من غير فرق وفي قوله تعالى
ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله دلالة على وجه المنع من اتباع المتشابه وليس في العمل بالظواهر اللفظية والاصول المعتبرة فيها ابتغاء فتنة ولا تاويل ولو سلمنا
كون الظاهر واسطة بين المحكم والمتشابه فلا ريب في عدم شمول المنع له فيندرج على جواز العمل به كلما دل على ظواهر الاخبار وكذا احتمال اندراج الظاهر في المتشابه لا
يكفي في المنع من التمسك به لانه اعترف بان مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر فلا يمكن الخروج عنها بمجرد الاحتمال مما يجب الخروج عنها بعد العلم بنهي
الشارع فدعوى اعتبار العلم بكونه من المحكم في ذلك منافية لذلك بل يجب الاقتصار في المنع عن العمل بالمتشابه على موضع اليقين على ان في الرجوع الى علامات
الحقيقة والمجاز اوضح شهادة على عدم صدق المتشابه على الظاهر لا بحسب اللغة ولا العرف لصحة سلبه عنه وفيما ذكر من الاشارة الى انه من تطابق الكتاب والسنة
والاجماع على العمل بظواهر الايات دلالة دليل على اندراجه في المحكمات الثالث ان في الكتاب العزيز ايات كثيرة مفسرة في الاخبار المأثورة تدل على اختصاص علم
الكتاب باهل البيت عليهم السلام فدل على ان خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من انفسها بل بضميمة تفسير اهل الذكر عليهم السلام فلو
كان ظاهر الكتاب حجة لدل على انه ليس بحجة مع ان الظاهر المفسر في الاخبار حجة على القولين ويكفي في اثبات المطلوب عند الفريقين منها قوله سبحانه ثم اورثنا
الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فقد ورد تفسيره بهم عليهم السلام وفيها ان الوارد في اكثر الاخبار انهم عامة ولد علي وفاطمة عليهم السلام وان السابق
بالخيرات هو الامام عليه السلام وذلك لا يدل على خلاف المدعى ظاهره نعم في بعضها بعده كاشتمال القران على كل شيء فنحن الذين اصطفانا الله تعالى فورثنا
هذا الذي فيه كل شيء واختصاص العلم بذلك بهم عليهم السلام ظاهر ومنها قوله سبحانه وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فقد روي انهم الائمة
عليهم السلام وهذا الاستدلال واضح الفساد مما سبق لان اختصاص تاويل المتشابه بهم عليهم السلام لا دخل له بالمدعى ومنها قوله سبحانه قل كفى بالله
شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب فقد روي انه الامام عليه السلام وان عنده ع الكتاب كله وظاهره اختصاص العلم بجميعه ظهره وبطنه به عليه السلام
ولذا استدل عليه السلام بتلك الاية على علمه بجميع الكتاب في مقابلة الذي عنده علم من الكتاب ومنها قوله تعالى بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم
فقد ورد انهم الائمة عليهم السلام وغاية ذلك ان يكون لها اختصاص بهم عليهم السلام فلعله من جهة اختصاص العلم ببطونها ومعانيها ومتشابهاتها واستنباط جميع الاحكام
منها والعمل بمقتضاها بهم عليهم السلام فلا ينافي ذلك شراكة سائر الناس معهم عليهم السلام في العلم بظواهرها ومنها قوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك فقد
روي انهم الائمة عليهم السلام ويمكن ان يكون الوجه في تخصيصه بهم عليهم السلام اختصاص العلم والعمل بجميعه بهم صلوات الله عليهم ومنها قوله تعالى ولو ردوه
الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فقد روي ان المراد بهم الائمة عليهم السلام ولا دخل لمورده بما نحن فيه ثم ان في الكتاب الكريم ايات
كثيرة تدل على اعتبار ظواهره المرعية في سائر العبارات والاتكال على ما هو الحال في سائر الخطابات الجارية في المحاورات اين ذلك من البطون والتاويلات
المخصوصة بالائمة الهداة عليهم السلام كقوله تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها وقوله سبحانه وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقوله تعالى قرانا
عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون وقوله تعالى بلسان عربي مبين وقوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم الاية وقوله ليدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب وقوله
كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القران
فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى الاية وقوله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن
فقالوا انا سمعنا قرانا عجبا يهدي الى الرشد فامنا به ولن نشرك بربنا احدا الايات وقوله لو انزلنا هذا القران على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية
الله وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون وقوله هذا بيان للناس وهدى ورحمة الاية وقوله تعالى الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر
منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله وقوله واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع الاية وقوله سبحانه لا تسالوا
عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وان تسالوا عنها حين ينزل القران تبد لكم وقوله يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم الاية وقوله فان
تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وقوله ان هذا القران يقص على بني اسرائيل اكثر الذي هم فيه يختلفون وانه لهدى ورحمة للمؤمنين وقوله انا انزلناه
قرانا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا وقوله تلك ايات القران وكتاب مبين هدى وبشرى للمؤمنين وقوله سورة انزلناها وفرضناها وانزلنا فيها ايات
بينات لعلكم تذكرون وقوله الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما لينذر باسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الاية وقوله تلك ايات الكتاب
المبين وقوله تلك ايات الكتاب الحكيم وقوله لقد انزلنا اليكم ايات مبينات ومثلا من الذين خلوا من قبلكم وموعظة للمتقين وقوله ولقد صرفنا في هذا القران للناس
من كل مثل فابى اكثر الناس الا كفورا وقوله ولقد ضربنا للناس في هذا القران من كل مثل لعلهم يتذكرون وقوله تعالى واذا قرات القران جعلنا بينك وبين
الذين لا يؤمنون بالاخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا الاية وقوله قل نزله روح القدس من ربك ليثبت الذين
امنوا وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين وقوله ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا الى غير ذلك من الايات الكثيرة
والاخبار المتظافرة الناطقة بخلاف ما ادعته جماعة من نزوله على سبيل الالغاز والتعمية فلم يفرقوا بين ظواهره المعتبرة في جميع المخاطبات وبطونه المذكورة وما فيها من
التاويلات فخلطوا وخبطوا خبط عشواء والله يهدي من يشاء الرابع انه قد وردت في المقام اخبار كثيرة تدل على المنع من تفسير القران بغير النص الصحيح والاثر الصريح
فدل على انه ليس كسائر المحاورات ولم يقصد تفهيم المخاطب بنفس هذا الكلام لغير المعصومين عليهم السلام وروى الكليني ره في الروضة عن زيد الشحام
قال دخل قتادة على ابي جعفر عليه السلام فقال له عليه السلام بلغني انك تفسر القران فقال نعم فقال ع ان كنت تفسره بعلم فانت انت ان كنت انما فسرته من تلقاء
نفسك فقد هلكت واهلكت وان كنت قد اخذته من الرجال فقد هلكت واهلكت ويحك يا قتادة انما يعرف القران من خوطب به وعن منصور بن حازم
قال قلت لابي عبد الله ع قلت للناس تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان الحجة لله على خلقه قالوا القران فنظرت في القران فاذا هو يخاصم به المرجي والقدري

داوند بن الذي لا يؤمن برجوع تخاطب الرجال بخصومته فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء كان حقا الى ان قال فقال عمر رحمك الله وعن ح
القسم بن سليمان عن ابي عبد الله ع قال قال ابي ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الا كفر قال الصدوق سألت محمد بن الحسن عن معنى الحديث فقال هو ان يجيب الرجل
في تفسير آية بتفسير آية اخرى وعن سعد بن صدقة عنه ع في حديث احتجاجه على الصوفية لما احتجوا بآيات من القرآن قال الكم علم بناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه
ومتشابهه الذي في مثله ضل من ضل وهلك من هلك من هذه الامة قالوا او بعضه فاما كله فلا فقال لهم ومن هنا اتيتم وكذلك حديث رسول الله ص وروى
انه عليه السلام قال لابي حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب
الذين انزل عليهم ولا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا ص وما ورثك الله من كتابه حرفا وعن امير المؤمنين عليه السلام في خطبة له قال ان علم القرآن ليس يعلم ما
هو الا من ذاق طعمه الى ان قال فاطلبوا ذلك من عند اهله وخاصته الخبر وعن الرضا ع عن آبائه عليهم السلام قال قال الله تعالى ما آمن بي من فسر برأيه كلامي وفي
في النبوي ان الله تعالى انزل علي القرآن وهو الذي من خالفه ضل ومن يبتغي علمه عند غيره علي هلك وفي آخر من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب وفي آخر النبوي
ان الله كانوا لكتاب الله برأيك فان الله تعالى يقول وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم وروى الصدوق عن الصادق عن آبائه عليهم السلام ان اهل
البصرة كتبوا الى الحسين بن علي عليهما السلام يسألونه عن الصمد فكتب عليه السلام اما بعد فلا تخوضوا في القرآن ولا تجادلوا فيه ولا تتكلموا فيه بغير علم فقد
سمعت جدي رسول الله ص يقول من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار وروى البرقي في المحاسن عن المعلى بن خنيس قال قال ابو عبد الله عليه السلام
في رسالة واما ما سألت عن القرآن فذلك ايضا من خطراتك المتفاوتة المختلفة لان القرآن ليس على ما ذكرت وكل ما سمعت فمعناه على غير ما ذهبت اليه و
انما القرآن امثال لقوم يعلمون دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه واما غيرهم فما اشد اشكاله عليهم وابعده من مذاهب
قلوبهم ولذلك قال رسول الله ص انه ليس شيء ابعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن وفي ذلك تحير الخلائق اجمعون الا من شاء الله وانما اراد الله بتعميته
في ذلك ان ينتهوا الى بابه وصراطه وان يعبدوه وينتهوا في قوله الى طاعة القوام بكتابه والناطقين عن امره وان يستنبطوا ما احتاجوا اليه من ذلك عنهم لا
عن انفسهم ثم قال ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم فاما غيرهم فليس يعلم ذلك ابدا ولا يوجد وقد علمت انه لا يستقيم ان يكون الخلق كلهم ولاة الامر
الى ان قال واياك وتلاوة القرآن برأيك فان الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم فيما سواه من الامور ولا قادرين على تأويله الى قوله فافهم واطلب الامر من مكانه
تجده ان شاء الله تعالى وعن ابي جعفر ع انه قال لرجل انت الذي تقول ليس شيء من كتاب الله الا معروف قال ليس هكذا قلت انما قلت ليس شيء من كتاب الله
الا عليه دليل ناطق عن الله في كتابه مما لا يعلمه الناس الى ان قال ان للقرآن ظاهرا وباطنا ومعاينا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وسننا وامثالا
وفصلا ووصلا واحرفا وتصريفا فمن زعم ان الكتاب مبهم فقد هلك واهلك وعن جابر قال قال ابو جعفر ع يا جابر ان للقرآن بطنا وله ظهر وللظهر ظهر
وليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ان الآية يكون اولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصرف على وجوه وروى العياشي في تفسيره ان
عليا عليه السلام مر على قاض فقال اتعرف الناسخ من المنسوخ قال لا فقال هلكت واهلكت تأويل كل حرف من القرآن على وجوه وعن ابي عبد الله عليه السلام
قال من فسر القرآن برأيه ان اصاب لم يؤجر وان اخطأ خر ابعد من السماء وعنه ع ليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن وعن ابي جعفر عليه السلام
نحوه وزاد ان الآية تنزل اولها في شيء وآخرها في شيء وروى الطبرسي عن رسول الله ص قال من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار قال وصح
عن النبي ص والائمة عليهم السلام ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب
الحق فقد اخطأ وروى علي بن ابراهيم في تفسيره عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال والقرآن ضرب فيه الامثال للناس وخاطب نبيه به ونحن نعلمه وليس
يعلمه غيرنا وروى المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه نقلا عن تفسير النعماني عن اسماعيل بن جابر عن الصادق ع قال ان الله بعث محمدا ص وانزل عليه كتابا فجعله
النبي ص علما باقيا في اوصيائه فتركهم الناس وذلك انهم ضربوا القرآن بعضه ببعض واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون انه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يظنون انه
العام واحتجوا باول الآية وتركوا السنة في تأويلها ولم ينظروا الى ما يفتح الكلام والى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم يأخذوه عن اهله فضلوا
واضلوا ثم ذكر كلاما طويلا في تفسير القرآن الى ان قال ووجوه تزيد على مائة وعشرة الى ان قال وهذا دليل واضح على ان كلام الباري تعالى لا يشبه كلام الخلق كما لا
يشبه افعاله افعالهم ولهذه العلة واشباهها لا يبلغ احد كنه معنى حقيقة تفسير كتاب الله الا نبيه واوصياؤه عليهم السلام الى ان قال ان الحكم الذي لم ينسخه
شيء وانما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند انفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء
ونبذوا قول رسول الله ص الحديث وروى الطبرسي في الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه السلام في احتجاجه على زنديق سأله عن آيات متشابهة من القرآن الى ان
قال ع ثم ان الله قسم كلامه ثلاثة اقسام فجعل قسما منه يعرفه العالم والجاهل وقسما لا يعرفه الا من صفا ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممن شرح الله صدره للاسلام و
قسما لا يعلمه الا الله وملائكته والراسخون في العلم وانما جعل ذلك كذلك لئلا يدعي اهل الباطل المستولين على ميراث رسول الله ص من علم الكتاب ما لم يجعله
لهم وليقودهم الاضطرار الى الايتمام بمن ولي امرهم فاستكبروا عن طاعته الحديث والجواب ان في الخبر الاخير وامثاله بيانا لمعنى الاحاديث السابقة وتفسيرها وان كان
ظاهرا وذلك ان هذه الاقسام الثلاثة في القرآن معلومة بالوجدان مشاهدة بالعيان ومن المعلوم ان ترجمة الظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها
او ارادة خلاف ظاهرها في الاخبار ليست تفسيرا كما ان ترجم للعجمي او بين للعامي فان احدا من العقلاء اذا رأى في كتاب مولاه انه امره بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربيا او
فارسيا او غيرهما فعمل به وامتثله لم يعد تفسيرا انما التفسير كشف القناع عما يحتاج الى البيان من اجمال وتأويل كما ظهر من اهل اللغة والعرف التفسير دون ما يفهمه
كل عارف من اللغة من الخطاب المحكم نصا كان او ظاهرا فانه غني عن البيان واي بيان اوضح من بيانه علم البيان سلمنا لكنه تفسير بالرأي وانما يستند الى الدليل المحكم
من النقل المضبوط المتقن والرجوع الى اهل العرف انما التفسير بالرأي التصرف في البطون والتأويلات وتفسير المتشابهات وهو الذي اتفق علماؤنا على المنع
بالاثر الصحيح والنص الصريح او ما يقوم مقامه من اجماع او عقل وكفاك شاهدا طريقة شيخنا الطبرسي مع تصحيحه الخبر عن النبي ص والائمة عليهم السلام ب

من التفسير

من التفسير قد ملأ كتابه من تفسير الكتاب على حسب ما جرت عليه طريقة ارباب اللغات ونص على جوازه ونسب المنع الى بعض الحشوية واحتج عليه بما ضرب بالقرآن بعضه
ببعض مما هو تأويل شيء بشيء من دون رجوع الى قوامه وحفظته ولا مراعاة لطريقتهم وهو كناية عن عدم ملائمته له كانه يقرعه به وذلك كما عمد كل واحد من
الفرق الضالة الى متشابهات القرآن فأولوها على طريقتهم ويردون ما يخالفها اليها وهذا بخلاف من عرف الطريقة وعرف المحكم فوافق الشريعة فاخذه
ورد ما خالفه اليه فان ذلك ليس بضرب وانما هو تأليف ووجه المنع والانكار على ابي حنيفة وقتادة وامثالهما من العامة العمياء ظاهر لانهم اعرضوا عن الثقل
الاصغر الذي عنده علم الثقل الاكبر ورجعوا فيما يحتاج الى البيان الى آرائهم ورجالهم وكلاهما ضلال بل العمل بالظواهر مع امكان الفحص عن المخصص والمعارض
بالرجوع اليهم عليهم السلام ايضا مما يمكن الانكار عليه في الجملة واين ذلك ممن يسلك سبيلهم ويعرف ما يجري من الظاهر على طريقتهم ولا يأخذ بالظواهر
حتى يرجع اليهم او يتتبع ما جاء عنهم وينظر هل في ذلك ما يعارضه ام لا واما معرفة المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والعام والخاص والظاهر والمؤول
والمجمل والمبين فذلك مما لا بد منه في التفسير بالقدر الممكن نظرا الى العلم باشتمال الكتاب الكريم عليها فلا بد من تمييز بعضها عن بعض فالمنع في المقام بدل
بين وجوه منها حمل اللفظ على خلاف ظاهره او احد احتماليه بمجرد الاعتبار العقلي الراجع الى الاستحسان او الشاهد النقلي الراجع الى من لا ينبغي الوثوق به ولا
يحصل به الاطمئنان كما هو الغالب ومنها حمله على ظاهره من دون تأمل في الادلة العقلية وتتبع في القرائن الخارجية ومنها العمل به قبل تمييز الناسخ من المنسوخ والعام
من الخاص والظاهر من المؤول ونحو ذلك مع العلم بوجود امثال ذلك على الاجمال وامكان الفحص عنها بالرجوع الى ائمة الهدى واصحابهم الابرار والى الاخبار و
الآثار ومنها الاستغناء بذلك عن الرجوع الى اهل الذكر عليهم السلام مع قيام الضرورة عندنا على تقديم نص الامام عليه السلام على ظاهر القرآن وعدم
امكان استنباط الاحكام منه الا بعد البيان ومنها حمل اللفظ على ما يظهر في بادي الرأي قبل التأمل في اطراف الكلام وقرائن المقام او بدون العلم بالفنون العربية
والبصيرة في العلوم الادبية واما ما جاء في ان للقرآن ظهرا وبطنا فذلك ايضا لا كلام فيه بل جاء ان لبطونه بطونا ربما بلغت سبعين وانما يرجع فيها من خوطب
به وان يحصل للناس اليها والخطاب غير مستعمل فيها لا حقيقة ولا مجازا وانما يرمز اليها رمزا وذلك كما يقع في الاحلام وتأويلها والا فكيف يكون القرآن
تبيانا لكل شيء ومشتملا على كل رطب ويابس مع ان ظواهره لا تفي باغلب الاحكام فكيف بغيرها [illegible] الرموز حقا والدقة والقلة والكثرة
فلما كان المخاطب هو الله سبحانه والمخاطب نبيه ص تكثرت الرموز بينهما ولا ريب في بعدها عن عقول الرجال ولا منافاة بين ارادة الظاهر والرمز الى الباطن و
هذا كما تكون في ذكر معروف ومنكر وتفصيل احوالهما وترمز بكل منهما الى ناس باعيانهم محركا سلسلة حركة تنبئ عن التعجب من شأنهم كما ورد في قوله سبحانه
ان الله يأمر بالعدل والاحسان الآية من تفسير المذكورات فيه بائمة الهدى واهل الضلال حتى توهم اراذلهم من اللفظ فانكروا عليهم السلام ذلك عليه وتبرؤوا من توهم
الى الضلال وانما اراد من امثال ذلك الرمز والايماء مع ارادة المعاني الظاهرة على الاستقلال كما ورد ان كتاب الله عز وجل على اربعة اشياء العبارة والاشارة
واللطائف والحقائق فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولياء والحقائق للانبياء وبالجملة فاختصاص اهل البيت عليهم السلام بوراثة كتاب
الله وعلم ما فيه لا يوجب انسداد ما يعقله كل عارف باللغة عالم بلسان العرب وقد ورد في غير واحد من الاخبار اشتراك الكتاب والسنة في بعض ما مر في الاحتجاج
عن مولينا الصادق ع ان في اخبارنا متشابها كمتشابه القرآن ومحكما كمحكم القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا وفي معاني الاخبار
عنه ع انه قال حديث تدريه خير من الف ترويه ولا يكون الرجل منكم فقيها حتى يعرف معاريض كلامنا وان الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجها لنا
من جميعها المخرج وفي خبر آخر لا يكون فقيها حتى يلحن له فيعرف ما يراد يقال عرفته في معاريض كلامه وفي لحن كلامه وفي نحوى كلامه اي بلحنه وايمائه فظهر بما بيناه
ان الكتاب والسنة صريحان في وجوب العمل بمحكماتهما ورد المتشابهات منهما اليها والرجوع في تفسيرها الى اهل الذكر عليهم السلام وان المحكم يعم النص والظاهر منهما وان
العمل به ايضا في بعض المقامات موقوف على الفحص عما يعارضه بالرجوع الى ائمة الهدى عليهم السلام عند امكان الرجوع اليهم او التتبع في اخبارهم والفحص التام
عن آثارهم وذلك عند العلم بالخروج عن الظاهر في امور محصورة بالنسخ والتخصيص والتقييد والمجاز ونحوها اما بعد العلم بالقدر المتيقن منها فلا يجب ابقاء
سائرها على ظواهرها من غير فرق بين الكتاب والسنة في ذلك لاصالة الاشتراك فيهما في مناط المنع والتجويز وورود الاخبار فيهما جميعا بل الكتاب اولى بالتمسك
لانه الاصل المقطوع به الموضوع لرجوع الامة اليه الى يوم القيامة وحيث تبين لك الجواب عن شبهة المانعين ففي الاصل الاصيل الدال على حجية الظواهر التي
عليها جميع المخاطبات في جميع اللغات من لدن آدم ع الى انقراض العالم كفاية في هذا الباب ويدل عليه مع ذلك وجوه كثيرة الاول اتفاق اهل الاسلام من لدن
نبينا ص الى هذه الايام على الرجوع اليه والتدبر فيه والتمسك به من غير نكير ولا توقف على تفسير كما يشهد به تتبع الكتب المصنفة في فنون علوم
الدين والآثار المنقولة عن السابقين وملاحظة الطريقة المستمرة بين المسلمين حتى عده بعضهم من ضروريات الدين ونقلوا عليه اجماع المسلمين فترى
علماء التفسير يعتمدون في تفسيرهم على العرف واللغة والكتب العلمية مشحونة من الاحتجاج بالآيات القرآنية بل هي عندهم من اقوى الادلة الشرعية
جعلوه مرجعا عند اختلاف الاخبار واختلفوا في تخصيصه بخبر الآحاد منها ومن تتبع الاخبار ونظر في الآثار وجد سيرة الائمة الطاهرين واصحابهم الابرار
مستمرة على الاستدلال به على المخالف والمؤالف في الفروع والاحكام والقصص والمواعظ وغيرها ولم ينقل من احد من الائمة انكار ذلك ثم تأمل في منع
كونه من الامور الشائعة التي تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة وليس الحال في ذلك الا ما هو الحال في الاخذ بظواهر العبارات والاعتماد على مدلول الخطابات
في الاحكام الجارية بين السيد وعبده والسلطان ورعيته وكل مطاع ومطيعه واصحاب الشرائع واممهم والمجتهدين ومقلديهم والوكلاء والاوصياء في
جميع العقود والايقاعات وعامة المحاورات والمخاطبات الثاني انا نقطع بان النبي ص منذ بعث الى آخر عمره قد كان يتلو على الناس في مجامعهم آيات الكتاب
ويريد منهم الاستماع والاصغاء اليها والانصات لها ومن المعلوم انهم انما كانوا يعتمدون في فهمها على مدلولاتها اللغوية والعرفية على حسب ما عرفت عليه عادتهم المعلومة
واستمرت عليه طريقتهم المألوفة الا ترى انك لا تجد لهذه المسألة عنوانا في الكتب المعروفة وليس ذلك الا لكونه حجة عندهم من المطالب الضرورية و
المباحث البديهية المستغنية لوضوحها عن اقامة البينة عليها الكاشفة على الضرورية نحو اعتمادهم على ذلك فهم سائر ايام النبوة ص ونواهيه لا يعقلون التفرقة
وليس اعتمادهم على اللغة والعرف هناك الخ

ن ذلك بين المقامين بل لا يخطر ببالهم فرق في البين فلو كان الا انه من الكتاب على خلاف ما استقرت عليه السيرة الجارية في ساير المقامات لحكم النبي صلى الله عليه وآله بذلك
على كافة العباد ونادى به اصحابه على رؤس الاشهاد حتى يتواتر به الاخبار ويشتهر اشتهار الشمس في رابعة النهار فكيف والامر بالعكس فترى انما ارادوا بتلاوته عليهم
ان يجعلوا ابنه افكارهم ويرعوا في رعوانظارهم ويتاملوا محاسنه ويتبصروا مافيه ويمتثلوا اوامره ونواهيه ويعتبروا باقاصيص الامم السابقة والقرون
الخالية ويهتدوا بحججه القاطعة وبراهينه الساطعة ويزدادوا بسماعه ايمانا ويقينا ويرغبوا في مواعيده ويخافوا من وعيده الى غير ذلك من فوائده التي لا تحصى
وعوائده التي لا تستقصى الا ترى ان كثيرا منه خطابات لعامة الناس ومن المعلوم قبح مخاطبة الناس بما لا يجب الانتقال الى المعنى المقصود منه لاحتمال القران كل اية منه
بالبيانات لو جدت ادى نبيا اوضح من نبينا من علم النبيا الثالث انه لا شك في كون القران من اظهر المعجزات واوضح لبينات المستمرة على مر الاوقات ومن اظهر
وجوه اعجازه اشتماله على الفصاحة والبلاغة التي لا تسعها طاقة البشر ولا تبلغها قدرة الجن والانس وان كان بعضهم لبعض ظهيرا حتى اعترف به فصحاء العرب
وامروا بالعجز عن الاتيان بمثلها بعد وقوع التحدي منه ولا ريب ان ذلك لا يتم الا بمعرفة البلاغة ومعانيه فان البلاغة لا تعرض للفظ الا باعتباره لمعانيه
من المعنى ذاوانه مقتضى الحال ولم ينقل انه كان يحاج العرب بالقران بشرط التفسير والبيان بل بما وقع التحدي في صريح الايات ومتواتر الروايات بمجرده ولو توقف
معرفة اعجازه على تفسيره وبيانه لكان في امثال زماننا طلبا لثبوت التفسير غالبا بطريق ظني ففي المنع من الاعتماد على مدلول الايات والحكم بجريانها مجرى
الالغاز والمعميات نقض لمعظم الغرض المقصود من انزاله من العلم باعجازه من حيث اللفظ والمعنى والانتفاع بفوائده التي لا تخفى الرابع انك قد عرفت وصف الكتاب
الكريم بايات كثيرة حث فيها على النظر فيه والتفكر في اساليبه ومعانيه ليهتدوا ويتعقلوا ويعتبروا ووصف المحكمات بانهن ام الكتاب اي اصله الذي يلجا
اليه اذا تشابهت الامور ويعول عليه اذا اشكلت ورد المتشابهات ومن عليها في مواضع كثيرة بانزاله بلسان عربي مبين انزاله ممتن عليهم بانزاله بلغتهم
وايضا لهم ثم لا يبيح لهم الرجوع اليه بل اقسم الله تعالى انه جعله كذلك رجاء ان يعقلوه ونادى بانه علم نجات ودليل هدايت وشاهد صدق وذكرى مذكر
وواعظ متعظ الى غير ذلك مما تضمنته الايات السابقة وما اشبهها من الايات ومعلوم ان الظواهر اذا تعاضدت توقفت عن مقام الظهور فكيف اذا تايدت
بمخالفة السنة وقضاء الحكمة واجماع الامة وسيرة صاحب الشريعة وادابها واتفاق المفسرين واطباق المتشرعين فليس التمسك بها دون ما كمالا يخفى
الخامس انه قد وردت في المقام روايات متجاوزة عن حد التواتر تدل على وجوب التمسك بالكتاب والعترة وعرض الاخبار عليه والاستناد اليه منها خبر
الثقلين المتواتر بين الفريقين والمناقشة بارادة التمسك بهما معا لا بكل واحد على الاستقلال ضعيفة جدا لانه اذا ابيد التمسك بهما معا لا بكل واحد
على الاستقلال بالمجموع في كل مسئلة فلا دلالة في اللفظ عليه ولو دل لدل على توقف التمسك بالعترة ايضا على دلالة الكتاب فلو توقف على الاول لزم الدور
على انه خلاف الضرورة فكما لا يراد هنالك اشتراط الاجماع كذا في العكس وان اريد التمسك بها في مجموع الامور الدينية فلا ينافي ما قصدناه لان جملة منها خالية
عن دلالة السنة كما ان اكثرها خالية عن دلالة الكتاب فيجب التمسك بهما مطلقا سواء اجتمعا في المسئلة او انفرد احدهما عن الاخر على ان التمسك بالمجموع ينافي
ما زعموه من عدم انفهام شيء من القران الا بالتفسير لانه تمسك بالعترة فقط وقوله عليه السلام وانهما لن يفترقا لا يدل على المنع من الاكتفاء باحدهما عند الاستدلال
انما يدل على مطابقة الامرين في الحقيقة وامتناع مخالفته له بحسب الواقع كما هو معلوم بالضرورة من مذهبنا واين هذا من ذلك فالمتمسك بكل ما يوجد في الكتاب
والسنة جامع بينهما وان انفرد احدهما عن الاخر بموافقة الامر وان لم يقف على مدد كما انه يحتمل الاعراض عن الثاني من الاخرين او عن الاول من الاخرين اما الذي
اذا عرضت له الواقعة لا ان يرجع اليهما معا ولم يكتف باحدهما مخافة ان يكون في الاخر ما يفيد خلاف ظاهره فان وجد شيئا من ذلك جمع بينهما كما يجمع
كلامي شخص واحد والا اخذ به وان وجدهما متعاضدين فذلك اقوى بعينه فليس بمفرق بينهما على ان نفي الافتراق غير النهي عن التفريق وهو ظاهر ومنها
ما تواتر عنهم عليهم السلام من الامر بعرض الخبر على الكتاب والاخذ بما وافقه وترك ما خالفه ورد ذلك في مطلق الاخبار وفي خصوص الاخبار المتعاضدة والمتنافية
بان ترجيح الخبر بموافقة الكتاب وكترجيحه بالشهرة ومخالفة العامة ونحوهما لا يدل على حجية الكتاب غفلة واضحة فان موافقة الكتاب لا يتصور الا مع كونه بنفسه مفهوم
المعنى معتبر الظاهر على ان رد ما خالف الكتاب في معرض التمسك بوجده في اثبات خلافه ولو توقف العرض على الكتاب على تفسيره في الاخبار رجع الى عرض
الاخبار على الاخبار انما شرع العرض لرد المجهول الى المعلوم كما ورد في العرض على المعلوم من اخبارهم ايضا على ان تخصيص العرض بالمفسر بقيد النص المتواتر
ومنها ما تواتر عن المعصومين عليهم السلام من الاستشهاد بالايات القرانية والاحتجاج بها على الامور الدينية على المخالف والمؤالف فانهم يحتجون بها الا على
الامن قبلهم كقوله عليه السلام لمن اطال الجلوس في المخرج ليستمع الغناء معتذرا بانه لم يكن شيئا اتاه برجله اما سمعت قول الله عز وجل ان السمع والبصر والفؤاد كل
اولئك كان عنه مسئولا حيث نكر عليه كيف لم يلتفت الى هذا القول وهو مما يمنع من ذلك في بصدعنه وقوله عليه السلام لمن انقطع ظفره وجعل عليه
مرارة يعرف هذا واشباهه من كتاب الله حيث قال ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه هل قال له ذلك الا وهو يجوز ان يعرفه من كتاب الله تعالى ضمنا
وان لم يثبت بردحو المسح الا بضميمة وقوله عليه السلام لمن لبس لعباو ترك الملاء اتدري ان الله احل لك الطيبات وهو يكره اخذك منها او لبس الله يقول والارض وضعها
للانام فيها فاكهة والنخل ذات الاكمام الحلي يقول يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وفي احتجاج سيدة النساء سلام الله عليها على الاول في كتاب الله ان ترث اباك ولا
ارث ابي فرنكم كتاب الله وينذ بموه وراء ظهوركم اذ يقول وورث سليمان داود وهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من ال يعقوب بلى ايات اخر
وفي احتجاج سلمان الفارسي على الثاني حين استعمله وامره ان يستقصي على من كان قبله قد نهاني الله عن ذلك يا عمر في محكم كتابه حيث يقول يا ايها
الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن الاية وفي احتجاج ابي الحسن الهادي عليه السلام في مسئلة الجبر والتفويض اجتمعت الامة قاطبة لا اختلاف بينهم في ذلك
ان القران حق لا ريب فيه عند جميع فرقها فهم في حالة الاجماع مصيبون لقول النبي صلى الله عليه وآله لا يجتمع امتي على ضلالة الا ما قاله المعاندون من ابطال حكم الكتاب
واتباع حكم الاحاديث المزورة واتباع الاهواء المردية المهلكة التي تخالف نص الكتاب الى ان قال واوضح خبر ما عرفت تحقيقه من الكتاب الحديث وفي احتجاج ابي جعفر
ابي جعفر الثاني عليه السلام على القاضي في مجلس المامون ردعدة من الاخبار لمخالفة جملة من الايات وفي احتجاج ابن عباس حين بعثه امير المؤمنين عليه السلام

الثاني

الى ابن الكواء واصحابه فانكر عليه لبس الرقيق والحلة هذا اول ما اخاصمكم فيه قل من حرم زينة الله الاية وقال خذوا زينتكم عند كل مسجد وفي احتجاج مولانا الصادق
عليه السلام على سفيان الثوري وعباد بن كثير ونحو من ذلك وفي احتجاجه عليه السلام على زرارة حين قال له من اين علمت ان المسح ببعض الراس فقال لمكان الباء
وفي احتجاجه على الدوانيقي في ردخبر النمام انه فاسق لا يقبل الاية وفي احتجاجه على ولده اسمعيل فيمن اشتهر بشرب الخمر حيث قال له ان اراد بشربه الخمر انما سمعت
الناس يقولون فقال عليه السلام ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم وفي احتجاجه عليه السلام
في تحليل العبد للمطلقة ثلاثا انه زوج وقال الله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وفي عدم التحليل بالمتعة انه تعالى قال فان طلقها فلا جناح عليهما وفي حلية بعض
النساء قال الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وفي عدم جواز الطلاق للعبد قال الله عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وفي اباحة بعض الحيوانات قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما الاية وورد فيمن صلى اربعا في السفر ان قرات عليه اية القصر وجب عليه الاعادة وفي رواية اخرى وفسرت له وفي بيان نفي الجناح لا ينافي وجوب القصر
الا بتفسير كما ساله بعض اصحابه عليه السلام فاجاب بانه كقوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما وفي بعض الخطب كانهم لم يسمعوا الله تعالى يقول تلك الدار الاخرة
نجعلها للذين لا يريدون علوا الاية وفي احتجاجه عليه السلام على من زعم شمول الموصول في قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لمن لا يجوز ما اجهلك
بلسان قومك اما علمت ان ما لمن لا يعقل وورد فيمن شرب الخمر معتذرا بجهله الامر بان يدار به مجالس المهاجرين والانصار للسؤال عن بلوغ اية التحريم اليه وفي
احتجاجه عليه السلام على من اشترط الدخول في تحريم ام الزوجة كالربيبة ان الاية في الاولى مرسلة وفي الثانية مقيدة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ومن نظر في
الاثار ورجع الى الاخبار المتضمنة للاحتجاجات المروية عن كل واحد من المعصومين عليهم السلام واصحابهم الثقات قطع بتواتر القدر المشترك بينها في المعنى
وفي بعضها الانكار على السامع بقوله عليه السلام الست عربيا اما تتلو كذا اما تسمع الله يقول الا ترى انه قال نعم وما اشبه ذلك من العبارات الدالة على
صحة الاستناد اليه ومن الخطب المروية في نهج البلاغة وغيره من الكتب المتضمنة للامر بالتمسك بالكتاب الكريم والرجوع اليه والتدبر فيه والاهتداء بنوره
والاستشفاء به وما اشبه ذلك من المعاني ومنها الاخبار الكثيرة الصريحة فيما ذكرناه كقوله ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم لا عذر لكم في تركه وما
لم يكن في كتاب الله وكانت فيه سنة مني فلا عذر لكم في سنتي الخبر وقوله في جواب من قال له في مسئلة بعينها قال استفتوا كتاب الله وقوله عليه السلام
ان القران ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه وقوله عليه السلام من لم يعرف الحق من القران لم يتنكب الفتن وقوله بل انه لا كهانتم لم يتدبروا
وقوله من رد متشابه القران الى محكمه هدي الى صراط مستقيم وقوله عليه السلام ان الله قسم كلامه ثلثة اقسام فجعل قسما منه يعرفه العالم والجاهل الخبر الى
غير ذلك من الاخبار الكثيرة المتفرقة في كتب الاخبار فهي متجاوزة عن حد التواتر ولعمري ان هذه المسئلة قد بلغت في الوضوح والظهور حدا لا تحتاج الى كثير من
البديهيات فليس الحال في التمسك بالكتاب الا كما هو الحال في التمسك بالسنة وقد ظهر من جميع ما تقدم من الادلة القطع باعتبار الظواهر اللفظية في
اندفاع الشبهة المتقدمة بحذافيرها اذ ليس معنى التمسك بالالفاظ الا الاخذ بمدلولها اللغوية والعرفية العامة او الخاصة والعمل بمقتضى الوضع
اللفظية المقررة في مباحث الالفاظ فالشبهة في هذا الباب شبهة في مقابلة الضرورة فلا يعبا بها والله سبحانه هو الهادي الثالث من الشبهات
التي قد يتمسك بها في انكار القطع بحجية الظنون المخصوصة بعد ما الكتابة ان جميع ما تقدم انما يدل على حجية الكتاب والسنة حيث لا يوجد هناك معارض
اصلا ولا ريب ان وجود مثل ذلك في ادلة الاحكام الشرعية نادر لا يكتفي به في تعيين القدر المتيقن منها للقطع بوجود احكام كثيرة في المسائل التي لا يعلم
الدليل الموجود فيها عن المعارض بل الانتفاء على الاول يوجب الخروج عن الدين قطعا ومع الغض عنه فالعلم الاجمالي في المقام هناك يستدعي التعرض
للامتثال فاذا تعذر الامتثال القطعي تعين الظني فلا محيص عن العمل بمطلق الظن لانتفاء الترجيح بين الظنون في نظر العقل وتوضيح المقام ان المسائل
المذكورة على اقسام الاول المسائل التي نجد فيها ادلة مخصوصة ولم نقف فيها على ما يعارضها من الادلة المعتبرة غير انا نظن او نحتمل وجود المعارض لها
في الواقع فلا نامن من سلامتها عن المعارض وهذا الاحتمال قائم في عامة المسائل الا ما شذ وندر من الاحكام القطعية المستغنية عن تجشم اقامة الادلة
والثاني ان المانع بين القطع بالحكم ولئن سلمنا عدم العبرة بالشك في المانع بعد العلم بالمقتضي فالشك في معارضة تلك الادلة في اغلب المسائل لاجل
الاصول العملية المقررة في محلها من برائة او اشتغال او استصحاب او نحوها اذ المفروض عدم افادة تلك الادلة للقطع بالواقع فيبقى موضوع الشك لا
فادلة الاصول المذكورة مجاله فيحصل المعارضة ولم يقم هناك دليل قطعي على ترجيح الاول على الثاني سيما مع تايد الاصل المفروض في المسئلة ببعض
المؤيدات الخارجية والمرجحات الظنية الثاني المسائل التي نجد عليها ادلة مخصوصة ولم نقف على ما يعارضها من الدليل المعلوم اعتباره لكنا نجد هناك
امارات معارضة لها نظن او نحتمل ان يكون معتبرة في الشريعة ولو من الامارة المفيدة لمطلق الظن كالشهرة وغيرها فانا ان لم ندع القطع باعتبار الظن
وهذه الارتسة فلا اقل من الاحتمال وهو كاف في هدم الاستدلال فانا اذا احتملنا اعتبار المعارض في نفس الامر لم يحصل القطع بوجوب العمل بالدليل
الموجود في المسئلة الا مع القطع باستجماعه لشرايط الترجيح في المعارضة وسد باب الاحتمال المذكور وما يتعلق في اغلب المسائل الثالث المسائل
التي نجد عليها ادلة متعاضدة من الامارات التي ثبت التعويل عليها في الشريعة وهذه ايضا كثيرة في ابواب الفقه كما لا يخفى على المتتبع فيها ولم يقم
في الشرع دليل قطعي على طريق المعالجة غاية ما هنالك الاخبار العلاجية وهي مع تعارضها في نفسها مكون التمسك بها موقوفا على نفسها لا تفيد اكثر
من الظن فلا يحصل القطع بوجوب العمل باحد المتعارضين فيتحصل الامر في العمل بمطلق الظن اذ قل ما يتفق الدليل الخالي عن المعارض بالمرة وهذا كما
مما اشار المحقق المصنف طاب ثراه في السؤال ولم يتعرض في الجواب لدفعه وانما تعرض للجواب عن الوجهين الاولين على سبيل الاجمال مع انه من عمدة الاشكالات
الواردة في هذا المجال فكانه جعل الجواب عنه موكولا الى ما قرره في مبحث التعادل والتراجيح وجوابه ان الاول ان احتمال المعارض والمانع ساقط في نظر العقل
بالكلية وان تايد بحصول الظن به لاطباق العقلاء على عدم مزاحمة الدليل بالاحتمال وذلك ايضا هو معتبر في نظام الطاعة والامتثال والمرجع في صدق الموضوع
والعادة والمداينة على الطريقة الجارية بين العقلاء كافة الا ترى انه لو وصل الى العبد حكم من سيده فلم يمتثل معتذرا باحتمال المعارض او المانع لعده

العقلاء عاصيا مستحقا للعقاب ولو عاتبه المولى عليه لم يكن ملوما في نظر العقل على ان اصالة النفي من الاصول المسلمة ودعوى ان القدر المسلم عدم العبرة بمجرد الاحتمال مع ضعفه اما مع تقوية بالظن فلا دليل على سقوطه عن الاعتبار بل العقلاء ربما يعتمدون على الظن بذلك في الامور العادية مدفوعة بان الامور العادية في الاغلب مما يبتني على المصالح الجزئية التي لا يترتب على الاخلال بها في الاغلب ضرر فاحش لا يمكن تحمله في العادة وربما يستند في العلم بها في كثير من المقامات فيرجع الى الظن واين ذلك من الاحكام الشرعية التي يترتب على التعدي عن حدودها المقررة والخروج عن وظايفها المعينة استحقاق اشد العقوبة بما لم يشاهده عين ولم تسمع به اذن ولم يخطر على قلب بشر نعوذ بالله تعالى منه ولبست العلة التامة في امتثالها مجرد ادراك المصالح الواقعية بل العمدة فيها تحصيل الاطاعة على الوجه المقرر في الشريعة على حسب ما مر تفصيل القول فيه وقد عرفت في الخروج عن القانون المقرر في الشرع لمعرفة الاحكام والموضوعات من التهديدات البالغة ما لا يحصى ومثل هذا مما لا يجوز العقل فيه المسامحة والاكتفاء بمجرد المظنة اما المتبع فيه الطرق المقررة في الشريعة فلا يجوز دفع اليد عنها بمجرد الاحتمال والمظنة الا ترى ان استصحاب حكم العموم الى ان يثبت المخصص وحكم المطلق حتى يعلم التقييد وحكم النص حتى يثبت المزيل من الامور المسلمة التي ادعى عليها الاجماع والضرورة وهو كذلك لاطباق العلماء كافة على عدم جواز دفع اليد عن كل ما يصح به الاستدلال بمجرد الظن بوجود المعارض فضلا عن الاحتمال وعلى وجوب العمل بالمقتضي حال تعذر العلم بوجود المانع في كل حال وليس ذلك محلا للتأمل والاشكال وبه يظهر الجواب عن الثاني ايضا للقطع بعدم مزاحمة الحجة الثابتة بغيرها واتفاق العقلاء على المنع من العدول عن مطلق الامر المعلوم الى المجهول وعدم جواز زوالها المتيقن بالشك جميع ما جاء في الاستصحاب من النهي عن نقض اليقين بالشك شامل لذلك بل فيه تنبيه على ان من الامور المركوزة في العقول عدم معارضة المعلوم بالمجهول وقبح الرجوع عنه بذلك الى العدول بل هو اولى من الاستصحاب الاجتماعهما في حال واحد اذ المفروض استجماع الحجة الثابتة لشرائطها المقررة حين معارضتها للمحتمل ما اذا افاد ذلك الخلاف في بعض شرائطها شأنا وبان في عدم الحجية وهذا كله مما لا خلاف فيه ولا شبهة تعتريه

اما الكلام في القسم الثالث لكثرة الخلاف في وجوه الترجيحات وانتشار الاقوال في كيفية علاج المتعارضات فانه يحصل هناك قدر متيقن يمكن الاكتفاء به في تعيين الاعتبار في غيره والا فاية الامر حجية الظن في هذا المقام بخصوصه لاختصاص الدليل به فيعمل بكل طريق يظن باعتباره في مقام الترجيح حيث لم يقم على اعتباره نص صريح او دليل صحيح لكن الدليل على القدر اللازم من ذلك قائم من النص والاجماع اما الادلة الاجتهادية وما يتعلق بها من الاصول اللفظية فلا شك في تقديمها على الاصول العملية لاختصاص موارده ما يفقد مطلق الادلة المعتبرة قطعية كانت او ظنية والا لزم طرحها بالكلية لعدم خلو المسائل التي لا يقطع بحكمها عن بعض الاصول المذكورة فما ذكر في القسم الاول من بقاء المعارضة على الحقيقة واضح الضعف كما لا يخفى على المتأمل في ادلة الاصول من معقول ومنقول وقد سبق التنبيه على ذلك في كلام المصنف طاب ثراه في ابتداء المبحث واما الادلة الاجتهادية فانما تحصل المعارضة فيها في غير الادلة القطعية بل وفي غير الادلة الظنية ايضا حيث بنا على الحجية فيها بحصول الظن الفعلي بثبوت الحكم في نفس الامر لامتناع حصول القطع او الظن بالضدين او النقيضين جميعا او طرفي النقيض معا فيكون المعتبر احدهما ان هو مجرد دون غيرها وانما يعقل المعارضة بين الدليلين حيث لا يناط الحجية فيهما او في احدهما بالوصفين وذلك مسئلة من المسائل المعروفة قد قامت فيها كغيرها ادلة معتبرة عقلية ونقلية من جنس ما تقدم اثبات حجيته من الادلة وما يرجع اليها في الحقيقة كالاجماعات المنقولة ولا بأس بالاشارة الى نبذة منها في المقام لتضمحل الشبهة المذكورة كغيرها مما سبق فيه كلام فنقول ما الدليل العقلي في المقام على سبيل الاجمال فتقريره من وجهين احدهما ما اشرنا اليه في هذا المقام وهو انه بعد فرض القطع بثبوت التكليف في موارد الادلة المتعارضة بالبناء على وجه معين فان انسد باب العلم بتعيينه تعين العمل بالظن به وذلك بعد اثبات سقوط التكليف بالاحتياط فيها للزوم الحرج وغيره مما قرره القائل بحجية الظن ولا يلزم من ذلك الانتقال الى مطلق الظن بالاحكام وان كان الدليل المذكور على طبق ما ذكره من الدليل العام كما نظيره في الدليل السادس من الادلة التي افاده المصنف طاب ثراه في المقام وهي هيهنا اكثر الايرادات التي ذكرها هناك والاجوبة التي قررها في ذلك فدعوى ان انسداد باب العلم بطريق المعالجة في الادلة المتعارضة يوجب انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الموجب للانتقال الى الظن بها واضحة الفساد بعد اثبات الادلة المعتبرة في نظر الشارع بقدر الكفاية لا شك في لزوم البناء عند تعارضها على وجه معين من ترجيح وتخيير وغيرهما لاتفاق الامة عليه وان اختلفوا في تعيينه وتطابق الاخبار الواردة هناك في الدلالة عليه وان اختلفت في بيان طريقه فلا يجوز الانتقال عنها الى الظنون الخارجة عن هذا المقام مما لا يرتبط به الا ترى انه لو انسد باب العلم في باب مخصوص من ابواب الفقه كتمييز الحيض عن الاستحاضة او في بعض الموضوعات الخاصة كتشخيص الاوقات الواقعية ونحوهما من الامور العامة امتنع الرجوع الى الظن في ساير الابواب والموضوعات التي لا يكون بتلك المثابة وكذا لو انسد باب العلم في مسئلة خاصة كمسئلة دوران الامر بين الوجوب والحرمة بعد فرض بقاء التكليف فيها لم يلزم من العمل بالظن فيها حجية الظن في ساير المسائل ولو انسد باب العلم بالاحكام بالنسبة الى شخص خاص او في زمان خاص او في حالة مخصوصة لم يلزم من حجية الظن في تلك المقامات حجيته في غيرها وهذا ظاهر فان قلت انا نمنع من بقاء التكليف بالعمل بالادلة بعد تعارضها الموجب لتساقطها وانما المسلم بقاء التكليف بالعمل بالاحكام الشرعية في تلك الحال للزوم الخروج عن الدين بدونه فيلزم الانتقال الى مطلق الظن بها قلت ما اشرنا اليه من الاجماع والاخبار كاف في اثبات التكليف بذلك لوضوح ان الاعراض عن مطلق الادلة الشرعية بمجرد حصول المعارضة فيها خروج عن الطريقة الجارية بين كافة المسلمين ورجوع عن اليقين الى الظن والتخمين ولذا ترى القائلين بالظن المطلق ايضا عاملين بمسائل التعادل والتراجيح بما ثبت عندهم حجيته من الظنون المخصوصة وافضى امرهم عدم حصول الاكتفاء بها ولزوم الخروج من الدين بالاقتصار عليها ونحن بعد ان اثبتنا حجية الادلة الشرعية بما تقدم تفصيله من الوجوه القطعية بقدر الكفاية انكرنا عليهم الرجوع الى مطلق الظن فالعمل بقواعد التعادل والتراجيح المقررة في الادلة الثابتة في الشريعة مسلم بين الفريقين في الجملة فيلزم الانتقال عند انسداد باب العلم بتفصيلها وعدم حصول الاكتفاء بالقدر المتفق عليه المتيقن منها في سقوط التكليف المتعلق بالعمل عليها الى الظن بها من دون ساير الظنون كما مر تقريره نعم قد وقع الخلاف بين

ملاحظه

الامة وحصل الاختلاف في الاخبار العلاجية عند تعادل الادلة في بقائها على الحجية او تساقطها وسقوطها عن الاعتبار بالكلية فغاية الامر عدم الرجوع الى الظن في تلك الخاصة المسئلة ان لم يقم عندنا دليل على بقائها على الحجية فيكون ذلك من شرائط حجيتها عدم معارضتها بما يعادلها وذلك خروج عن مفروض المسئلة فيرجع في مواردها الى الاصول العملية كساير الموارد التي يتعذر فيها اقامة الادلة ولا يلزم هناك محذور في العمل عليها لندرة مواردها بالنسبة الى غيرها وانما نقول بالانتقال الى الظن عند بقاء الادلة على اعتبارها ولزوم العمل عليها في تلك الحال لو حصل لنا ان كل واحد من الادلة المتعارضة بعد ثبوت اعتبارها وحجيتها مطلقا بما تقدم من الادلة يستدعي العمل على حسبه حيث تعذر العمل بجميعها وجب العمل ببعضها اذ لا يلزم من تزاحم الحقوق الثابتة سقوطها بالكلية فاذا تعادلت الامارات وتساوت من جميع الجهات فان ثبت بقاء اعتبارها في تلك الحال ولزوم العمل ببعضها في ذلك المجال حكم العقل بالتخيير لامتناع الترجيح من غير مرجح ومنافاته دفع اليد عن الجميع للغرض المذكور واما الخلاف في التخيير والتساقط يرجع الى التسليم لغرض ومنعه فلا خلاف بعد تسليمه في لزوم دفع اليد عن جميعها والرجوع الى الاصول المقررة في مواردها اذ كان الاصل في كل طريق يشك في اعتباره من اصله عدم حجيته بما تقدم من الادلة عليه كان الاصل في كل طريق ثبت حجيته في الجملة ان يقتصر في الحكم باعتباره على القدر الثابت منه ولا يكفي استصحاب بقائه على الحجية الثابتة له قبل حصول المعارض لعدم الدليل على حجية الاستصحاب في امثال ذلك على ما تقرر في محله واما اذا ترجحت الادلة بعضها على البعض فلا شك في بقائها على الحجية وعدم سقوطها عنها بمجرد المعارضة فان حصل الظن ايضا بلزوم العمل بمطلق الراجح منها وتحريم اختيار المرجوح مطلقا لزم الرجوع اليه وقطع العقل بقبح ترجيح المرجوح عليه لان العدول عن الراجح الى المرجوح يوجب الظن بترتب العقاب عليه ولا شك في استقلال العقل بلزوم التحرز عنه وان لم يحصل الظن بذلك رجع الامر بعد ثبوت الحجية في الجملة الى دوران الامر بين التعيين والتخيير والاصل فيه ايضا اختيار المعين حتى يقوم الدليل على التخيير للقطع بجوازه وهو البرائة بالعمل به والشك في غيره المانع من حصول الامن من ترتب العقاب عليه فيحصل الخوف الموجب لحكم العقل بالتحرز عنه فيثبت بذلك الاكتفاء في الترجيح بجميع المرجحات المذكورة في كتب القوم من الداخلية والخارجية والمنصوص عليها في النصوص وغيرها نعم لو حصل الشك عند بعض المرجحات في بقاء الدليل على اعتباره في تلك الحال وعدمه امتنع الاستناد اليه لتوقف حكم العقل في ذلك على اثبات بقائه على الحجية وبه يظهر وجه الرجوع للمنع من العمل بالمرجوح لحصول الشك في حجيته وبقاء اعتباره عند معارضته بالقوى منه فيندرج في اصالة المنع من العمل به ويخرج بذلك عن فرض المعارضة بين الدليلين انما يدور الامر بين العمل بالحجة المعلومة والمجهولة فيرجع الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة المفروضة واما الادلة النقلية في المقام فهي بعد الاجماع المعلوم في الجملة والمنقول في عبارات جماعة من العامة والخاصة الاخبار العلاجية المستجمعة لشرائط الحجية على حسب ما تقدم في اثبات الادلة الا ان الاستناد اليها في موارد تعارضها لا يسلم من محذور الدور في الجملة فاللازم حمله على القدر المسلم من ذلك وانما يتم ذلك في مقامين احدهما ان يحصل هناك ولم يحصل المرجحات الواردة في الاخبار المعتبرة او المذكورة في موارد الاجماعات المنقولة المعتضدة بقرائن الصحة او المتعدد منها مع توافقها وتعاضدها الا مع تعارضها وتناقضها والعجز عن ترجيح بعض المرجحات الثابتة منها من الاخذ بالراجح منها نظرا الى ثبوت الترجيح بها الا انه لا اخبار بعينها حتى يرد الاحتجاج فيلزم التوقف عن الترجيح في مقام الشك فيه ودوران الامر بين المرجحين والحكم بالتخيير والتساقط على الخلاف لوجهين وتوضيح المقام ان فرض المعارضة بين الادلة الظنية يتصور على وجوه اربعة الاول تعارض الظنيين من حيث السند مع تساويهما بحسب الدلالة قطعية كانت او ظنية وهذا مورد الاخبار العلاجية والانظر فيها الى الاختلاف مراتب الدلالة بحسب الضعف والقوة والوارد في النصوص المعتبرة منها الترجيح بالاعدلية والافقهية والاصدقية في الحديث والاورعية عند معارضة الخبر الموصوف بها على الموصوف بمقابلاتها كما دلت عليه المقبولة المشهورة التي اتفق المشايخ الثلثة وغيرهم على روايتها واستقر عمل الاصحاب عليها واستفاض نقل الاجماع على مضمونها وقد اغنى اشتهارها واستقرار العمل على مضمونها عن النظر في سندها ما حوت اشتهرت من بين الاخبار باسم المقبولة وقد قدم الترجيح بذلك على ساير المرجحات بحسب الذكر لا بحسب الاعتبار اذ التقديم الذكرى لا يدل على التقديم بحسب الحجية الا من حيث الاطلاق الدال على اعتباره مع وجود المرجحات المتاخرة وعدمها الا ان شموله لصورة معارضته بها محل منع ظاهر لخروجه عن سياقها وعدم وروده في مقام بيانها على انا نقطع بان المرجح المذكور بعد ذلك المعلل بان المجمع عليه لا ريب فيه لا يتاخر عن الاول بحسب الاعتبار وهو ادل دليل على ان الترتيب الحكمي غير مقصود في تلك الرواية وغيرها وقد ورد عكس هذا الترتيب في مرفوعة زرارة المروية في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة وهي وان لم يكن مستجمعة لشرائط الاعتبار من حيث السند الا ان مضمونها مما يؤيد بالاشتهار فلا يقدح فيه ضعف السند والوارد فيها فخذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وروى الائمة الثلثة باسانيدهم عن داود بن الحصين في اختلاف العدلين في حكمهما ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر والترجيح بما ذكر معروف بين الاصحاب مسلم بينهم وان لم يصرح به الكليني في اول الكافي عند ذكر المرجحات وليس غرضه هناك استيفاء الكلام في المرجحات وانما غرضه التنبيه عليها في الجملة والعجب في المقام ما ذكره بعض المحدثين في وجه ذلك من انه لما كانت احاديث كتابه كلها صحيحة عنده كما صرح به في غير موضع من ديباجة كتابه فلا وجه للترجيح بعدالة الراوي واحتمله بعض صاحب الحدائق ويحتمل ايضا ان يكون غرضه في الترجيح باحد الوجوه الثلثة المذكورة فيه غنيته عن الترجيح بعدالة الراوي وفي الوجهين نظر الى الائمة ان اراد بصحة اخبار الكتاب القطع بصدورها عنهم عليهم السلام كما زعمه بعض القاصرين كان مخالفا للضرورة والوجدان وان اراد القطع بوجوب العمل عليها لم يمنع ذلك من الترجيح بها واما الاكتفاء بساير المرجحات فلا معنى له عند فرض انتفائها واختصاص المرجح فيما ذكر ثم لا يذهب عليك ان المستفاد من المرجح المذكور ترجيح اوثق المخبرين من الجهة الراجعة الى صفات الراوي وبه يجمع بين التعبيرات المختلفة في الروايات الثلث ولا دلالة فيها على الوثاقة الحاصلة من القرائن الخارجية والا اندرجت فيه المرجحات الباقية اذ المراد بالاوثق في المرفوعة اوثق الراويين لا اوثق الروايتين وكذا المراد بالاصدق اصدق المخبرين دون الخبرين نعم ربما يمكن استنباط المناط من ذلك على حسب ما فهمه الاصحاب منها ودلالة اطراده ولا فرق في استنباط ذلك لو صح بين الالفاظ المذكورة في تلك الاخبار وغيرها

المذكورة

بعض صفات المعاصرين ان ناظر الترجيح باحد الوصفين المذكورين يدل على ان المناط في ذلك كون احد الخبرين بحسب المضمون اقرب الى مطابقة الواقع
من مضمون الآخر سواء كان المرجح داخليا وخارجيا قال فانا نعلم ان وجه الترجيح بصفة الاصدقية في الحديث ليس الا كون الخبر الموصوف بها اقرب الى الواقع
من غيره وليست هذه الصفة مثل الاعدلية وشبهها في احتمال كون العبرة بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص ولذا اعتبر الظن الحاصل من عدالة
البينة دون الحاصل من غيرها مطلقا لان صفة الصدق ليست الا المطابقة للواقع فمعنى الاصدق هو الاقرب الى الواقع فالترجيح بها يدل على ان العبرة بالاقربية
من اي سبب حصلت وكذا معنى الاوثقية شدة الاعتماد فاذا حصل هذا المعنى في احد الخبرين من مرجح خارجي اتبع هذا كلامه وفيه نظر لظاهر فانه ان اراد
ان الاصدقية والاوثقية ظاهرتان في اعتبارهما بالنظر الى تلك الخبر المخصوص فبمعنى اعتضاد الخبر بالمرجح الخارجي تحقق موضوعهما بالنسبة اليه وان لم يتصف
الراوي بهما من حيث نفسه فهو بعيد جدا بل يكاد يقطع بخلافه فانا نمنع ذلك بارجاع الضمير فيهما الى الخبرين وهو مع ما فيه من التفكيك بين الضماير
كما ترى وان اراد ان الترجيح بهما يدل على ان المناط الحكم باقربية المضمون الى الواقع نظرا الى عدم ورود التعبد بهما في الشرع بخلاف الاعدل والافقه والاورع
لورود المناط الحكم بمواردها في الشرع فلا يخفى ضعفه فان تعليق الترجيح على تلك المفاهيم لا يدل على بطلان سائر الاحكام المعلقة على موضوع العدل والفقه من
باب التعبد لامكان توقفه على حصول مصداقها في الراوي تعبدا وان اراد استنباط المناط من سوق العبارة او من القراين الخارجية فالعبارات المذكورة
مشتركة في ذلك فلا وجه للتفرقة بينهما ثم لا يخفى انه لا يلزم في الترجيح بما ذكر اجتماع الصفات المذكورة لان سبيل الاخبار يعطي جواز الترجيح بكل واحدة
منها ولذا فهم الراوي من الكلام المذكور مطلق التفاضل حيث قال ثانيا فانهما عدلان مرضيان لا يفضل واحد منهما على الآخر فيدل بفحواه على اعتبار
الصفات الحاصلة في الراوي الموجبة لزيادة الوثوق باحد الخبرين من حيث وضعهما مع ترتب الاثر المذكور عليها بالفعل من حيث الخبر لخصوصية ما فيه من
ترتب الاثر المذكور على تلك الصفات بحسب التشخص لم يثبت الترجيح بها لعدم انصراف تلك الاخبار الى ملاحظة تلك الصفات من باب التعبد المحض
واعتبارها من حيث شأنيتها لافادة الترجيح وان لم يحصل المانع عن ظاهر منها ايضا انما المتيقن منها الترجيح بها مع افادتها لزيادة الوثوق فعلا كما
فهمه الاصحاب منها اما مع تعارض الصفات في راوي الخبرين كان يكون احدهما اعدل والآخر افقه فالمدار على ما يوجب زيادة الوثوق نوعا وشخصا ومع
تساويهما في النوع فالمدار على الشخص بناء على استنباط المناط المذكورة ولا عكس ومع تساويهما فيهما فلا ترجيح ومنها الترجيح باشتهار احدهما بين الاصحاب
وشذوذ الآخر نص عليه في المرفوعة وفي المقبولة ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ
الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله
قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم والمراد
بالاجماع فيه اتفاق الكل بل المراد ما يصدق عليه شهرة بين الاصحاب ولذا سأل الراوي ثانيا فقال فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات
عنكم وليس المقصود ان المشهور هنا بالمعنى المصطلح عليه ليندفع بحدوث الاصطلاح وكونه في اللغة بمعنى الظاهر من توهم شهرة الشيء موافقة للفظ الاجماع
لانه اصرح منه فلا يتجه العكس وتعلقه بالمجمع المنصف المفيد للعموم وتعليله بنفي الريب وادراجه في بين الرشد في الحلال البين بل المقصود صدق الاشتهار
بين الاصحاب على الخبر المعروف بينهم بشيوع الاشتهار بين الاكثر منهم الخبر المقصود من لفظ المشهور ولا من لفظ الاجماع استيعاب افراده بل كافة الاصحاب من
المشرق الى المغرب فان سوق الكلام ومقامه يأبى عن ذلك فقد عرفت ان الراوي فرض انهما من ذلك وان الثقات رواه وشيوعه بين الاصحاب نعم لا بد من
صدق البين عليه ونفي الريب عنه لظهوره وادراجه في البين في الكلامين ولدراج الشاذ في الامر المشكل الشبهة المذكورين فيهما وهو الذي لا يرفع الريب
ويختص بروايته بعض الاصحاب خاصة بحيث لا يصدق عليه البين الظاهر والترجيح بما ذكر مما لا شك فيه بل هو من اقوى من سائر المرجحات لظهور ترجيح ما لا
ريب فيه على ما فيه الريب فانه يستجمع سائر المرجحات في التعليل المذكور واوضح دلالة على تقديمه على غيره ولذا اشتهرت الشهرة من اقوى المرجحات لكن
ظاهر الخبر الشهرة في الرواية ويستلزمها شهرة الفتوى اذا علم استنادها الى تلك الرواية بخصوصها والا لم يندرج في المقبولة الا من حيث المناط والعلة
المنصوصة ان اندرجت في المرفوعة وقد يتوهم من المقابلة ان الشاذ مما لا ريب في بطلانه ومن الامر البين غيه ومن الحرام البين وهو ضعيف اذ لا معنى لفرض
المعارضة والتخيير في الامر بل المراد انه فيه الريب الذي يوجد في الشاذ لا مطلق الريب من جميع الجهات
ولا مطلق الاحتمال ولو موهوما المحصول لرجحانه بعض المقصود ان المشهور ليس فيه ريب ظاهر او احتمال الخلاف فيه ضعيف واما غيره ففيه الاحتمال فيه قوي يوجب
الريب في صحته كما شاء الى غيره فان قلت ظاهر الخبران المشهور هو المقطوع به لان الظاهر من الشهرة بالمعنى اللغوي ومن نفي الريب عنه ومن توصيفه بالمجمع
عليه قلت لو كان المقصود من المشهور المجمع عليه الذي لا يتطرق اليه احتمال الخلاف لما سأل السائل عن حكم التخيير فيها ولا سأل ثانيا بقوله فان كان الخبران عنكم مشهورين
قد رواهما الثقات عنكم وفي المرفوعة انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم ولا اجاب عليه السلام بالترجيح بالاعدلية كما في الثانية او بموافقة الكتاب
والسنة كما في الاولى فيكون العلة المنصوصة دليلا على رجحان كل خبر يكون نسبته الى معارضه مثل نسبة المشهور الى غيره فيدل على تقديم الخبر المعتضد بامارة
توجب الظن بمطابقة مدلوله للواقع على غيره لكون مضمونه حينئذ كمضمون الخبر المشهور مما لا ريب فيه في مقابله خلافه فان قلت نظر في الاحتمال الى المشهور لا ينافي الشيع
بطلان الشاذ واندراجه في البين الغي لا مكانه الواسطة قلت توصيف الشاذ في الخبر بالذي ليس بمشهور عند الاصحاب ظاهر في دوران الامر بين المشهور وغيره
فلا يعقل الواسطة بينهما على ان ما اندرج المشهور مع تمام احتمال الخلاف فيه في بين الرشد امكن اندراج الشاذ مع احتمال الصحة في بين الغي غيره فان سبيل الرواية يعطي
اندراجه في المشكل والشبهة ودخول البين فيه في المشهور والشاذ فمفهومهما بحسب اللغة فالشاذ هو الذي يقوى فيه احتمال الخلاف بحيث يوجب الاشكال
والشبهة فكل خبر يكون بهذه المثابة لا مرية به وان صح طريقه وسلم عن المعارض فكل خبر فادل الوثوق الحاصل في المشهور يجوز العمل به وان انتفى الوصفان
ونحوه فيه بناء على استقرار العمل على هذا الميزان ثم هذا ولكن في التمسك بالمقبولة في المقام نوع كلام من حيث ورودها في مقام اختلاف الحاكمين فيما

[illegible]

حكاه من امر المنازعين في دين او ميراث وفيها وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال عليه السلام الحكم ما حكم به اعدلهما ثم عدل عليه السلام في المرجحات الباقية الى
ترجيح الخبرين كما وقع السؤال عن تعارضهما ايضا ووجه الاشكال اولا ان وظيفة المتداعيين الرجوع الى الحاكم دون النظر في دليله وثانيا ان العامي لا طريق له الى
معرفة تلك المرجحات غالبا وثالثا ان حكم القاضي الاول يمضي عليهما سواء وافقه القاضي الثاني في الاعتقاد او خالفه بل وان تأيد الثاني بالمرجحات المذكورة فلا
وجه للرجوع الى الثاني وحكمه بعد فصل الخصومة بالاول فضلا عن ترجيح الثاني ببعض المرجحات والا لم ينقطع الخصومة لامكان اختلافهما في المرجحات بهم وربما
ان الفحص عن سائر الاخبار ومرجحاتها لازم على كل من الحاكمين فكيف جاز لهما المسامحة في ذلك حتى صار الرجوع الى تلك وظيفة المتداعيين ويندفع بان مورد
الحديث ليس مجرد القضاء وفصل الخصومة بل الغرض الاستفتاء وحكم الواقعة فقدم عليه السلام فتوى وفقيهما ثم طرح فتويهما جميعا وامر بالنظر في مدرك فتواهما
فقال ان الرجوع الى تلك الوجوه بين الفتاوى ايضا غير معهود بين الاصحاب واضح الجواب اذ الترجيح الاول مشترك بينهم والباقي ترجيح بين الاخبار المعمول عليها
بين العوام ايضا في الصدر الاول انما لا يمكن رجوع العوام اليها في الاعصار المتأخرة والغالب في العصر السابق هو الرواية ربما عمل القاضي هناك على وجه
التحكيم فلا يلزم المتحاكمين حكمه في الجملة وهو كما ترى كيف وقد ورد ذلك بعد التصريح بنصب الحاكم العام ويمكن ابقاء الرواية على ظاهرها اذ كما يجب
الترجيح بين الخبرين كذا يجب بين الحكمين المتناقضين اذا صدر كل منهما من اهله في محله والترجيح في المقام وظيفة المتخاصمين ان امكنهما ذلك وترتفع الخصومة
به والا لزمهما الرجوع الى الثالث ويكون النظر في الترجيح بين الحكمين موكولا اليه وبه يفصل الخصومة ويرتفع الخلاف الحادث فيدل بفحواه على
جواز الترجيح بين الخبرين في غير ذلك المقام ايضا ويمكن ان يقال ايضا انه عليه السلام قد بين الوجوه المعتبرة في ترجيح الخبرين المتعارضين ليفهم منها
الوجه في ترجيح الخبرين المتعارضين لما فيهم الحكمين المستندين اليهما الا انه في الوجه الاول منها ذكر ترجيح الحكمين على وجه دل على ترجيح الخبرين به وبالجملة فدلالته
على ثبوت الترجيح بتلك الوجوه بين الاخبار واضحة وقد فهمه الاصحاب ايضا كاف فيما قصدنا ومنها الترجيح بموافقة الكتاب الكريم وقد تواترت الاخبار وذلك م
في الدلالة على هذا المعنى ومن المعلوم انه ليس المقصود الموافقة بما يفيد القطع بالواقع ولذا اشتمل جملة منها على ان ما خالف فهو باطل وزخرف ومردود ولا يكون
ذلك الا مع المخالفة الواقعية الا ان ذلك تنبيه على حكمة الحكم كما هو مثل ذلك لتاكيد في الرد على الحاكم مع تمام الاحتمال المذكور في حقه ايضا والا فلا
يتوقف مادة اللفظ لليقين غاية الامر ان يكون نصا في المطلوب فيقوم فيه احتمال النسخ فكيف يحمل عليه تلك الاخبار المتكثرة فهي ادل دليل على حجية ظواهر
الكتاب كالسنة على ما عرفت ولا شك ان موافقة احد الخبرين لظاهر الكتاب يقتضي مخالفة الآخر له في محل المعارضة ولا ريب في الترجيح به عند تعادل المتعارضين
من سائر الجهات لترجح الموافق على غيره ولو فرض بقاء التعادل مع الملاحظة المذكورة فلا اقل من تساقطهما الموجب لسلامة الكتاب عن المعارض
اذ التخيير مما لم يدل عليه عقل ولا نقل سوى اطلاق بعض اخبار المعارض باقوى منه من جهات عديدة هذا اذا دل الكتاب على حكم المسألة في نفس
الامر اما لو دل الكتاب على حكم المسألة في نفس الامر انما اذا دل على بعض الاصول المقررة عند الجهل بالواقع كاصل البراءة فالموافقة له لا يوجب الترجيح نعم
ان قلنا بتساقطهما وبطلان التخيير تعين الرجوع اليه كسائر الاصول العملية في مواردها كما لا يخفى ومنها الترجيح بموافقة السنة ومن المعلوم عند ناعدم
الفرق فيها بين النبوية والامامية وفي الاخبار تصريح بكل منهما وكان المراد به السنة المعلومة والترجيح بها كالترجيح بالكتاب فيما ذكرنا اما السنة المروية فان
افادت اعتضاد احد المتعارضين بها قوة في الظن الحاصل منه فلا شك في الترجيح به لكونه مقابلا له موهوما اما مع المساواة وبقاء التعادل فلا وجه
للترجيح اذ المفروض حصول المعارضة بين جنس الخبرين فلا وجه لترجيح احدهما بالتعدد الا من حيث افادته لقوة الظن في جانبه كما هو الغالب في الفرض
المذكور فانا اذا وجدنا الخبرين متعادلين من جميع الجهات ثم وجدنا لاحدهما موافقا تكون للآخر مخالفا فلا محالة يتقوى الظن في جانبه الا ان يعارض
بعض الخصوصيات الحاصلة في المقام فالمدار في ذلك على التقوية بخلاف الموافقة للكتاب والسنة المعلومة لثبوت الترجيح بها مع بقاء المعادلة على ما عرفت
وفي رواية الحسن بن الجهم عن مولانا الرضا عليه السلام قلت تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا
فان كان يشبههما فهو منا وان كان لا يشبههما فليس منا وقد يستفاد منه الترجيح بموافقة القياس فان عدم حجيته لا يمنع من الترجيح به بعد حصول القوة
في الموافق له كما حكاه المحقق في المعارج معللا بحصول الترجيح به فيكون رافعا للعمل بالمرجوح فيعود الراجح كالسليم عن المعارض فيكون العمل به لا بالقياس
ثم نظر فيه وهو في محله لاستمرار سيرة الاصحاب في استنباط الاحكام على عدم الاعتناء بالقياسات العامية وغيرها والا لاحتاجوا اليها في كثير من المقامات
ولتمسكوا وذكروا شرائطها واما الخبر المذكور فظاهره موافقة احدهما لظاهر الكتاب والسنة كما في غيره من الاخبار فالمراد المشابهة في الدلالة ومنها الترجيح
بمخالفة العامة وقد تكررت الاخبار في ذلك والمدلول انها تقتضي الترجيح بها ولو مع بقاء المساواة والمعادلة مع تلك الملاحظة وظاهر القوم ان المناط الترجيح
بذلك بحصول التقوية لشهادة الاخبار على ما هو الغالب من حصول القوة في جانب المخالف بعد فرض تعادل المتعارضين من سائر الجهات ولذا علل بان
الرشاد في مخالفتهم وان الحق فيما خالفهم وذلك ما تقرب الخبر الموافق لهم الى التقية او الافتاء اولانهم يدينون المنكوسة وتأويلاتهم المعكوسة لا يتفقون
غالبا الا الباطل على الاول فالمدار على وجود القول بذلك حال صدور الخبر فاذا اختلفت العامة بحسب اختلاف الخبرين فالمدار على مخالفة الراجح
للاكثر او الاعرف او الاشهر او الحاضر في البلد مع تحققها حال صدورهما اذ لا فائدة في الشهرة الحاصلة بعد ذلك وما اشبهها وعلى الثاني لا فرق بين
الشهرة المقارنة والمتأخرة لانه دون من باب ترجيح وهمي وفي بعض الاخبار عرض الخبرين على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف
اخبارهم فخذوه وفي رواية اخرى ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه وفي صحيحة ابن بزيع اذا رأيت الناس يقبلون
على شيء فاجتنبه وفي رواية اخرى ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فما هم من الحنيفية على شيء وفي اخرى والله لم يبق في ايديهم
الا استقبال القبلة وفي اخرى ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألونه عن الشيء الذي
لا يعلمونه فاذا افتاهم شيئا جعلوا له من عند انفسهم ضدا ليلبسوا على الناس وعن ابي حنيفة انه خالف جعفرا في كل ما يقول او يفعل لكن لا ادري

هل يخفض يديه في الركوع او يضعهما ولاجل هذه الاخبار زعم بعضهم لزوم الاخذ بخلافهم وان لم يكن في مقام التعارض وهو كما ترى ومنها الترجيح على الخبر الذي يحكي احكامهم وقضاتهم اليه اميل وهو ظاهر وايضا مما ذكرناه ومنها الترجيح بتاخر التاريخ رواه في الكافي عن ابي عبد الله ع قال ارايت لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال قلت كنت اخذ بالاخير فقال رحمك الله وهذا مخصوص بمورده لكون الثاني مبنيا على ملاحظة المصالح التي من اعظمها التقية والاتقاء التابعة لورودهما فلا يجوز للمخاطب العدول عنها بخلاف غيره من المكلفين بعد القطع بعدم تطرق النسخ الى الاحكام بعد كمال الدين واتمام الانعام فلا فرق بين المتقدم والمتاخر في الكشف عن الحكم الواقعي نعم يتم الترجيح بذلك في الاخبار النبوية و يرشد الى ما ذكرناه الخبر الاخر المروي فيه عن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا بقوله ثم قال عليه السلام انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم الا ترى انه لو يفرق بين الخبرين وان اختص الترجيح بخبر الحي وعلله بما ذكرناه في الكافي وفي حديث اخر خذوا بالاحدث قال الصدوق في باب الرجل يوصي الى رجلين عند ذكر خبرين مختلفين لو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق ع وذلك لان الاخبار لها وجوه ومعان وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس ومنها الترجيح بموافقة الاحتياط في الدين فيترك ما لا قال الخبر ورد ذلك في المرفوعة ويعضدها الامر بالاحتياط ان حملت على الايجاب وبها يخص عموم ما دل على التخيير كما خص بالمرجحات السابقة وليس ذلك من باب تساقط المتعارضين بعد تعادلهما فان ذلك لا يقتضي الرجوع الى قاعدة الاحتياط على الاطلاق لاختلافه في الوجوب والاستحباب بحسب اختلاف المقامات بل هو من باب ترجيح الموافق على المخالف لكن لا يخفى ان موافقة الاحتياط لا يوجب قوة الموافق بحسب الحكم الواقعي لان اصل الاحتياط لا نظر له الى الواقع بالكلية فالاولى تقييده بما يقيد به اوامر الاحتياط من الموارد التي يجب العمل عليه فيها او حمله على ما يحمل عليه من الاستحباب وحمله على تخصيصها بالاكثر ان المرفوعة لا تستجمع شرائط الحجية واوامر التوقف والارجاء والرد الى الامام ع لا تدل على وجوب الاحتياط في مقام العمل فالصواب الرجوع في ذلك الى مقتضى الاصل المقرر في محله المختلف باختلاف موارده فيقدم الخبر الموافق له على ما يخالفه اما من حيث الترجيح به واما من جهة التساقط والرجوع الى الاصل والاكثر اثبتوا الترجيح بذلك واختلفوا في ترجيح الناقل على المقرر لرجحان التاسيس على التاكيد او بالعكس لغلبة المقرر وتعاضده والفرق بينه وبين الوجه الاخر ان المعتضد بالاصل على هذا دليل اجتهادي وعلى التساقط يكون المستند مجرد الاصل العملي وحيث ان المرجح المذكور لا يمنع من تعادل الدليلين امكن القول بالتخيير وهو رابع الوجوه في المقام كما في الاشارة اليه فيما تقدم ومنها التخيير واطلاقاته في ذلك مع استجماع كل منها الشرائط الحجية وانتفاء مطلق المرجح وعدم منافاته الاجماع وشبهه ففي رواية الحسن بن الجهم عن مولينا الرضا ع المروية في الاحتجاج قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وفي المرفوعة في الموافقين للاحتياط او المخالفين له اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفي موثقة سماعة المروية في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه قال في الكافي بعد ذلك وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وروى الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار قال قرات في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما في المحمل وروى بعضهم ان لا تصلهما الا على الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك فوقع ع موسع عليك باية عملت وروى في الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روى اذا رفع راسه من السجدة الثانية وكبر وجلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذا التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا وظاهر الخبر عموم التخيير فيما شابه مورده مما من المتعارضين المتكافئين وفي رواية الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه قال شيخنا الكليني ره في اول الكافي واعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برايه الا على ما اطلقه العالم عليه السلام بقوله اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه وقوله ع دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله ع خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى فان قلت ان هناك روايات اخر تدل على خلاف ما ذكر من التخيير كرواية سماعة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالعمل به والاخر ينهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسال عنه قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال اعمل بما فيه خلاف العامة وفي ذيل المقبولة عند تعادل الخبرين اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وروى الصدوق في العيون عن احمد بن الحسن الميثمي انه سال الرضا ع يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وكانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ص في الشيء الواحد فقال ع ما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ص فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مامورا به عن رسول الله ص امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ص وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله ص وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا فقوله هذا الخبر بين معنى احاديث التخيير وجه الى المشهور الحكم فيه من الخارج بعيب التوقف بدونه وروى في الكافي عن ابن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله عليه السلام
استظهار

عن اختلاف الحديث يرويه من يوثق به ومنهم من لا يوثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم اولى به وفيه دلالة على طرح المختلفين ان اختلفا في الوثوق وعدمه بل على طرح مطلق الخبر الذي لا شاهد له واذا اختلفت الاخبار المذكورة فكيف يمكن التمسك بها في علاج الاخبار المتعارضة مع مشاركتها لها في العلة قلت اولا ان غاية ما في الباب عدم التمسك بها عند التعارض ووقوع مثله في ادلة الاحكام نادر فلا مانع من الرجوع الى الاحتياط في مثله كما هو مفاد الروايات الاخيرة لانه طريق اليقين ومع حصول المرجح بلحاظ الوجوه السابقة فلا مانع من العمل عليه ولا يعارضه اطلاق بعض الاخبار المذكورة كما ان الاخبار التي لم يرد فيها جملة من المرجحات ومن المعلوم ان المطلق لا يعارض يصلح لمعارضة المقيد والعام لا يعارض الخاص بل يتعين العمل بالخاص كما لا يخفى ثم واما الخبر الاخير فمطروح او مأول لما عرفت من حجية خبر من يوثق به وعدم اعتبار غيره فلا يصلح لمعارضته ثم المرجحات السابقة وغيرها من المرجحات المستنبطة من فحواها وعللها اما ان يتحقق احدها وينتفي الباقي فيعمل بمقتضاه او يتحقق المتعدد منها مع توافقها فيعمل بمقتضاها بطريق اولى ويختلف مقتضاها مع تعادلها فيرجع فيه الى حكم التعادل وهو نادر ايضا فان ترجح بعضها على بعض لزم الاخذ بالاقوى لما مر اذ قد عرفت عدم اعتبار الترتيب بين المرجحات وان ورد الترتيب الذكري في عدة من الاخبار لعدم دلالته على الترتيب في الرتبة كما يرشد اليه اختلافها في الترتيب ويظهر ذلك من التعليلات الواردة فيها الدالة على اناطة الحكم بالرجحان والاقربية في نظر الفقيه بعد بذل وسعه في ذلك الا ترى انه عليه السلام علل ترجيح المشهور بانه لا ريب فيه مع ذكره في المرتبة الثانية في المقبولة وظهور ارجحيته من الاعدلية والافقهية وثانيا ان رواية سماعة انما تدل على التوقف عند دوران الامر بين الوجوب والتحريم ومن المعلوم ان التوقف في مثله انما يتصور في مقام الاجتهاد واما في مقام العمل فلا محيص عن اختيار احد الامرين من الفعل او الترك فيرجع الى التخيير في ذلك وحيث ان المفروض فيها امكان الرجوع الى الامام عليه السلام لوقوع المخاطبة فيها مع من يتمكن من ذلك دلالته على الامر بالتاني عليه السلام وسؤاله عنه فلا يدل على حال امثالنا ممن يتعذر عليه ذلك لذا اجاب عليه السلام بعد السؤال عن تعين العمل بالرجوع الى بعض المرجحات وسكت عن الباقي وعن حكم التعادل فالمقصود وجوب الفحص او الترجيح مع تعين العمل ثانيا وكذا الحال في الخبرين الاخيرين فان التوقف المامور به فيهما مع امكان الفحص بالرجوع اليهم عليهم السلام كما هو المفروض خارج عما نحن فيه فان قلت ان اخبار التخيير ايضا انما جاءت في تلك الحال فكيف التوفيق قلت ان التوقف في مقام الاجتهاد عند التخيير مما لا محيص عنه واما في مقام العمل فلا بد من البناء على حجية معين فغاية الامر عدم دلالة الاخبار الاخيرة على طريق ذلك فيرجع في ذلك الى الاصول العملية المقررة في موارده سواء وافقها احد الخبرين كما مر او خالفهما ويختلف الحال فيها باختلاف المقامات فان كان الاختلاف في التكليف مدة ففي الجمع بين ادلة اصل البراءة ورجحان الاحتياط كفاية في اثبات التخيير العملي وان كان الاختلاف في تعيين المكلف به بعد العلم بالتكليف فان تعذر الاحتياط بالجمع بينهما في العمل تعين التخيير ايضا والا ففي العمل باخبار التخيير او اوامر الاحتياط كلام معروف ومن المتاخرين من قطع ببطلان التخيير مع التمكن من الرجوع الى الامام ع وهو مناف لاخبار التخيير لورودها في زمان الحضور ولا اقل من اطلاقها ولا قاطع على تخصيصها فتامل وثالثا ان اخبار التخيير مع تعادل الدليلين كما قيدناها به اقوى فهي بالتقديم احق واحرى لاشتهارها بين الاصحاب حتى قال في المعالم لا نعرف في ذلك مخالفا من اصحابنا وبذلك يجبر قصور اسانيدها وقد ثبت ترجيح الخبر المشهور على غيره فيجري في ذلك في المقام ايضا وقد اختلف القوم في طريق الجمع بين الخبرين المذكورين فمنهم من حمل حديث التوقف والارجاء على التوقف في الحكم الواقعي وخبر التخيير على بيان الحكم الظاهري ومنهم من نزل الاول على مقام الافتاء والثاني على مقام العمل وكانه راجع الى الاول لوضوح ان طريق العمل ايضا مما يتعلق به الفتوى الا انه حكم ظاهري لا يثبت به الواقع ومنهم من خص الاول بصورة التمكن من الرجوع الى الامام ع لدلالته على الانتهاء اليه والسؤال عنه ولوجوب الفحص عن الحكم الشرعي في مقام التخيير مع الامكان وتحريم القول والعمل بغير العلم والثاني بصورة التعذر تقييدا له بالاول اذ لا محيص عن العمل ومنهم من حمل الاول على المنع من القول والعمل بمجرد الراي والهوى والثاني على الاخذ باحدهما من باب التسليم والرد الى ائمة الهدى ع فلا يحصل لهذا الفرق الا باختلاف النية والقصد ومنهم من حمل الاول على صورة التمكن من الاحتياط فيتعين ذلك لرجوعه الى اليقين والثاني على ما يتعذر فيه ذلك فلا يمكن التوقف فيه فيقيد الاول بما يقيد به جميع الاوامر والثاني بالاول ومنهم من حمل الاول على الاستحباب والثاني على الجواز بناء على ان ذلك طريق الجمع بين نظائر المقام ومنهم من حمل الاول على الاخبار المتعلقة بحقوق الناس كالزكوة والنكاح والدين والميراث نظرا الى اختصاص مورد المقبولة بها فقال بجب التوقف فيها عن الافعال لوجوديته المبنية على احد الطرفين والثاني على الاخبار الواردة في العبادات المحضة كالصوم والصلوة لاختصاص بعض اخباره بما يتعلق به والاولى تقييد الاول بصورة دوران الامر بين المحذورين سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق الناس والا كان الفرق تحكما محضا ومنهم من خص الاول بما لم يضطر الى العمل باحدهما والثاني بصورة الاضطرار لاشتمالها على موضع الضيق اما الاول فجار على الاصل ومنهم من نزل الاول على غير الخبرين المتناقضين والثاني على المتناقضين ولعله رجوع الى سابقه لحصول الاضطرار في الثاني دون الاول وقد ينزل الاول على صورة تعذر الجمع والثاني على امكانه والتحقيق في المقام ان التخيير المذكور يتصور على وجهين احدهما التخيير في التمسك بما شاء من الخبرين المفروضين في الفتوى بمقتضاها على نحو تخيير المقلد في الرجوع الى المجتهدين المختلفين مع اختيار احدهما فهل يتعين البقاء عليه فلا يجوز له العدول عنه الى الاخر وجهان على ثبوته في الابتداء وعلى الاستدامة كما ذكرنا في مثل ذلك في الرجوع الى المجتهد وح فمتى اختار احدهما كان مقتضاه حكما ظاهريا في حقه وحق مقلده دائما ثم يخالفه حال اختياره وان وافق الامرين ان دل احدهما على الوجوب والاخر على التحريم فان اختار الاول لزمه الافتاء بالوجوب والعمل به على حد الوجوب فلا يجوز له تركه والثاني انعكس الامر ويلحق كلا منهما حال اختياره جميع لوازمه واحكامه من التكليفية والوضعية والثاني التخيير في مقام العمل فله ان يعمل بما شاء من الخبرين وياخذ بمضمونه فلا يجوز لنا الافتاء بتعين احدهما ولو بعد اختياره انما يفتى باثبات التوسعة في العمل اما الوجه الاول فالظاهر فساد الالتزام به لوجوه منها انا نقطع ببطلان احد الخبرين المختلفين في محل الاختلاف ومخالفته لما انزل الله سبحانه على رسوله وحكم به على خلقه فالحكم به في

حقوق الناس جود وعدوان وفي حقوق الله سبحانه تحليل الحرام وتحريم الحلال فاذا دار الامر فيه بين الامرين امتنع تجويز الفتوى بكل منهما بل وجب الفتوى
الاجتناب عنهما من باب المقدمة كالمشتبه بالمحصور ولذا قال عليه السلام لا تعمل بواحد منهما وامر بالتوقف والارجاء ومنها ان الحكم بتعيين مدلول احد
احد الخبرين بمجرد اختياره والالزام بمقتضاه وترتيب اثاره ترجيح من غير مرجح والزام بغير ملزم وراجع الى تبعية حكم الشرع لاختيار المكلف وجميع ما جاء في
النهي عن القول والعمل بغير العلم والمنع من متابعة الراي والهوى في احكام الله تعالى يمنع عنه بل هو اشد من متابعة الراي فان تابع الراي لا يتبعه الا بعد
رجحانه في نظره وهذا يفتي ويحكم بمجرد الاقتراح ومنها ان القول بالتخيير المذكور وان اشتهر بين علماء الاصول الا انا لم نجد من فقهائنا من عمل به في الفروع
فان من تتبع كلمات الاصحاب في جميع ابواب الفقه لا يكاد يقف على موضع يبتني حكمهم فيه على مجرد الاقتراح غاية ما يوجد في كلمات البعض هو التخيير في العمل و
الفتوى على حسبه فبذلك نرى شهادة على انهم لا يريدون من القول بالتخيير في المقام المعنى الاول ونحوه ما ذكروه في الادلة العقلية من اصل التخيير عند
دوران الامر فيها الاضطرار بين احتمالي الوجوب والتحريم فانه عندهم من جملة الاصول العقلية مع انه لا سبيل للعقل الى ادراك التخيير بالمعنى الاول وما قد يوجه به
ذلك من تقديم الامتثال الاحتمالي على الاعراض عن التكليف المعلوم وتوقفه على الاختيار الظاهر لفساد الامتثال لا يصدق بمجرد الاحتمال والموافقة الاحتمالية
يتحقق بالتخيير على الوجه الثاني وبالجملة فلم يعهد من فقهائنا في ابواب الفقه اسناد الفتوى الى مجرد الميل والاختيار لا في الابتداء ولا على الاستمرار اما اثبات
التوسعة في العمل نظرا الى العجز عن تعيين احدهما فهو مما لا محيص عنه ولذا قال عليه السلام بعد الامر بالارجاء فهو في سعة حتى يلقاه وقد تكرر في كلامهم اثبات التخيير العملي
بين الحديثين المختلفين فما دل على التوقف والارجاء ان كان في مقام الحكم بالواقع والكشف عنه فذلك مما لا شبهة فيه وان كان في مقام العمل فلا شك
ان ذلك انما يتم حيث يمكن تاخير العمل وهو انما يكون حيث يمكن الفحص والظاهر ان القائلين بالتخيير لا ينكرون وجوب الفحص على المجتهد في تحقيق الحق منهما
على حسب سعة طاقته اذ الاجتهاد عندهم استفراغ الوسع بقدر الطاقة اما بعد العجز عن الفحص فلا يعقل تاخير العمل اذ لا بد من بنائه على وجه معين فغاية
الامر عدم دلالة اخبار الارجاء على طريق عمل المكلف في ذلك فيبقى ما دل على التخيير سالما عن المعارض لكن مورده ظاهر في بقاء الوثوق بصدور الخبرين
معا والجهل بوجه علة وروده او وروده في اخبار الثقات والاخذ بما شاء منهما من باب التسليم والانقياد والرد الى الائمة الهدى عليهم السلام وهو انما
يتم في الصورة المذكورة اما مع القطع بكذب بعضها او الظن به فلا معنى للتسليم والانقياد في مثله انما يتحقق ذلك فيما لو ثبت وروده عنهم
عليهم السلام ولو لم يعلم الوجه فيه من تقية وغيرها فحيث يرتفع الوثوق بصدور الخبرين او احدهما لا بد من الحكم بتساقطهما وخروجهما عن الاعتبار من حيث
انتفاء شرط الحجية فيهما والرجوع الى الاصل المقرر في موردهما من برائة او اشتغال واستصحاب او غيرها سواء وافق احدهما او خالف كل منهما اما مع بقاء
الوثوق بهما على وجه واحد وتعادلهما من حيث الدلالة وسائر المرجحات فالعمل باخبار التخيير المعتضدة بعمل القوم مقدم على العمل بالاصل المقرر في موردها
لورودها عليه نعم لو وافق احدهما الاصل وخالفه الاخر فقد مر الخلاف في تقديم الناقل والمقرر او الحكم بالتساقط الموجب للرجوع الى الاصل المقرر في ذلك
المورد وحيث ان اخبار التخيير مطلقة لم يفصل فيها بين الناقل والمقرر فالمتجه على ما ذكر الحكم بالتخيير بينهما على ما هو الحال في المتماثلين لما عرفت من ان موافقة
الاصل المقرر في موردهما لا يوجب رجحان المقرر على الناقل اذ الاصل العملي لا نظر له الى الواقع اصلا وح فكيف يفرق بين المقامين مع اشتراكهما في تعادل
المتعارضين والاندراج تحت دليل التخيير فما ذكره الشيخ في التهذيب وجماعة من ان احد المتعارضين لو كان موافقا للاصل لا بد من توجيه على المخالف خروج
عن ظواهر ادلة التخيير نعم قد يقال ان القول بتساقطهما والرجوع الى الاصل مطلقا اقرب الى طريقة الاصحاب في الفروع اذ العدول عن مقتضى الاصل الى الدليل
المعارض بمثله غير معهود من اكثرهم لاقتصارهم في العدول على موضع الدليل السالم عن المعارض ومع ضعف معارضه عن المقاومة نظرا الى عدم جواز العدول
عن الاصل الا في محل اليقين ولا يقين مع التعادل سواء كان مقتضى الاصل في ذلك الحكم بالبرائة او الاشتغال او الاحتياط او الاستصحاب او العدم على حسب اختلاف
المقامات انما يتم التخيير مع العلم بلزوم البناء على احد المتعارضين وانتفاء المرجح في البين وهو محل منع الا ان يكون ما دل على وجوب الرجوع الى الروات في العمل باخبار
الثقات على سبيل ما دل على رجوع العوام الى الفقهاء الكرام فكان الثاني يدل على التخيير عند الاختلاف من غير فرق بين الناقل والمقرر كذا الاول ويبقى ما دل
على التخيير شاهدا على ذلك ومؤيدا لمقتضاه وقد حكى شيخنا الطبرسي ره في الاحتجاج الاجماع عليه فيما عن غيبة الامام عليه السلام اذا لم يكن هناك رجحان لاحدهما
على الاخر بالكثرة والعدالة قائلا ان الاصحاب كلهم مجمعون على ان الحكم بهما من باب التخيير واستدل عليه بعدة من الاخبار السابقة وهو كلام ثقة الاسلام لكن
لا يخفى ان الحكم بالتخيير في المقام ليس على عمومه لان اكثر المقامات على خلاف الطريقة المعهودة يختص ببعضها وح فلا مانع من القول بالعمل بمقتضاه على الوجه
السابق دون الالتزام بالمختار منهما بمجرد الاختيار مع دوران الامر بين محذورين ولعل ما ذكرنا هو الوجه في عدم شيوع العمل بالتخيير المحكي بين الفقهاء الذي
مورده بين المسائل بخلاف التخيير العملي الشايع في تضاعيف ابواب الفقه فانه راجع الى الجمع بين الدليلين حيث لا محذور في البين فتلخص مما اصلنا ان ما
تقدم من الادلة الدالة على لزوم العمل بالاخبار الموثوق بها يعم المتعارضين لانه لما تعذر العمل بهما معا بقي العمل باحدهما على حاله فمن تساويا من جميع
الجهات تخير المكلف في العمل بهما على الوجه المتقدم لامتناع الترجيح من غير مرجح ما لم يمنع عنه مانع وان ترجح احدهما على الاخر بملاحظة جميع الخصوصيات المنضمة
اليهما داخلية كانت او خارجية تعين العمل بالراجح تحرزا عن ترجيح المرجوح الموهوم عليه وعملا بالاحتياط اللازم عند دوران الامر بين التعيين والتخيير بعد ظهور
منشا القول باعتبار المرجح من باب التعبد ولا بعارضة الاخبار في مسئلة التعبد اذا وافق المرجوح بعد سقوط الالتزام به مع التساوي فهنا اولى وتمسكا
بالتعليلات الواردة في المرجحات السابقة من ان الرشد والحق في مخالفة العامة وان الصواب في موافقة السنة والكتاب وان المشهور لا ريب فيه مضافا
الى الاجماعات المنقولة في الباب المعتضدة بظهور اتفاق الاصحاب عليه في الاصول واستمرار السيرة عليه في الفروع وان كان القدر المتيقن منها هو المرجحات
الداخلية دون الخارجية الا اذا كشفت عن مزية داخلية فيفرق بين كون احد الدليلين اقوى وكون مضمونه بالاتباع احرى ومورد الاتفاق هو الاول الا ان في كلماتهم
كالاخبار شواهد كثيرة على ان مناط الترجيح بالثاني وان الاول انما يطلب لاجل الثاني ولذا استظهر بعض المحققين الاتفاق عليه وبما ذكرنا يظهر ضعف القول بالاقتصار

الاصحاب

على المنصوص عليها في الاخبار كضعف البناء على اعتبارها من باب التعبد كما زعمه طائفة من الاخباريين حتى طعنوا على العلامة وغيره بمتابعتهم في التعميم و
استنباط العلة لطريقة العامة وهو من بعض الظن الذي يجب الاحتراز عنه بالنسبة الى آحاد المسلمين فكيف باساطين المجتهدين وليس ذلك الا من جهة
الجمود على ما يتراءى بادي الراي من ظواهر الاخبار قبل استعمال النظر الصحيح فيها والاعتبار وعدم اعطاء التامل حقه في كلمات علمائنا الابرار وقد كشف
الامام ع عن حقيقة ما هو المقصد في المقام بقوله ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه هذا كله في الظنيين من حيث السند
المتساويين من حيث الدلالة قطعية كانت او ظنية الوجه الثاني تعارض القطعيين من حيث السند كتعارض الايتين والخبرين المتواترين والمحفوفين بقرائن
اليقين والاخبار والرواية القطعية والحكم فيه انه ان اختلف الحال فيهما بحسب الدلالة بان يكون احدهما نصا والاخر ظاهرا او كانت الدلالة في احدهما اظهر
من الاخر تعين العمل بالاظهر فيحمل عليه الاخر كالعام والخاص والمطلق والمقيد والمعتبر ملاحظة الظهور في ذلك بحسب مجموع القرائن الداخلة والخارجة فلو
تايد العام بالشهرة او اعتضد المطلق بالعمل فقد يترجح بذلك على الخاص والمقيد فيعمل عليه ولذا تكثر في كلمات الاصحاب طرح النص لمخالفته للقاعدة
وقد يكافئه او يترادفان في الظهور فيلزم التوقف في الحكم فان العمل بالخاص والمقيد لم يرد في الشرع من باب التعبد المحض بل لقوة دلالتهما وحكم العرف وقضاء
العادة وجريان طريقة كافة العقلاء واهل اللسان وخصوص الفقهاء على تقييد العام والمطلق بهما ولا يتم ذلك الا مع بقاء الرجحان الحاصل لهما وظاهر
ان المراد بالخاص والمقيد ما كان منهما منافيا للعموم والاطلاق مضادا لهما لا مجرد اثبات الحكم فيهما لوضوح ان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه وان تساويا
في الدلالة لزم التوقف في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول العملية في مقام العمل لان الاصل في هذا الباب نظرا الى اختصاص اخبار التخيير بالقسم الاول
ويمكن ان يقال اذا وجب العمل بالمتعارضين مع الظن بصدورهما من باب التخيير نظرا الى ما دل على وجوب العمل بالاخبار المعتبرة فوجوبه حال القطع بصدورهما
معا اولى وما دل على التوسعة في العمل بما شاء منهما على وجه التسليم شامل للخبرين القطعيين ايضا بل الحكم به فيهما اتم واقوى ويشكل بان العمل بالكتاب
والسنة متفرع على فهم مدلولهما وافادتهما الظن به ومع التعارض والتعادل لا يبقى الا مجرد الشك والاحتمال فيرجع كل منهما الى الاجمال المانع من الاستدلال
بخلاف الظنيين لامكان حملهما معا على ظاهرهما فالفارق امكان بقاء التنافي فيهما وامتناعه في القطعيين وفيه نظر لاشتراط الوثوق بالسند و
الدلالة معا فاذا كان التعارض ما نعاجري في المقامين والذي يقتضيه التحقيق في المقام وما اشبهه ان يقال ان مورد التعارض اما ان يكون في
الاحكام التكليفية او الوضعية وعلى الاول فاما ان يقع التعارض بين اثبات التكليف ونفيه او في تعيين المكلف به ففي الاول يتجه الحكم بالبرائة وجواز
العمل من باب الاحتياط لما عرفت من عدم جواز الحكم بالتخيير فيه الى ذلك لا جواز الحكم بالوجوب او التحريم وترتيب الاثار عليهما بمجرد الاحتمال والاختيار وفي الثاني
يتجه الاكتفاء بالاقل في المتداخلين مع تجويز الاكثر فيرجع الى التخيير المذكور والجمع بينهما في المتباينين تحصيلا للعلم بالبرائة بعد القطع بالاشتغال
ما لم يمنع عنه مانع شرعي او عادي والا فلا محيص عن التخيير العملي ايضا على الوجه السابق وعلى الثاني فالحكم بالشرطية والجزئية والمانعية في مهيات العبادات
عند دوران الامر بين اثباتها ونفيها يتفرع على ارجاعها الى الاول والثاني وعند دوران متعلقها بين امرين وامور يرجع الى الثاني وفي المعاملات
يرجع الى الشك في السببية وفي الاسباب الشرعية عند دوران الامر بين اثباتها ونفيها يرجع الى الحالة السابقة وفي تعيينها يقتصر على موضع اليقين
وكذا في مقام التصرف في الدماء والاموال والفروج للقطع بمنع الشارع عن التهجم عليها بمجرد الاحتمال وليت شعري كيف يعمل القائل بالتخيير المطلق
لو دل احدهما على وجوب قتل شخص بعينه والاخر على احترامه عند دوران الامر بينهما او دل على ان المال او الزوجة لزيد والاخر على انه لعمرو فهل يخير المكلف في
قتل من شاء من الرجلين او دفع المال او الزوجة الى من شاء من الشخصين من دون قيام مرجح في البين وقس على ذلك ساير المقامات فالظاهر ان القائل
بالتخيير لا يقول به في امثال ذلك ايضا ولذا لم يعمل عليه الاصحاب في الفروع انما ياخذون بذلك فيما لا يترتب عليه محذور كما في التكاليف الابتدائية الوجوبية
او التحريمية عند التردد بين اثباتها ونفيها او الاحكام المتعلقة بالسنن والاداب وحيث لا محيص عن اختيار احد الوجهين كما ذكروه ايضا في دوران الامر
بين القولين والاحتمالين المجردين عن الدليل ومحصل ما ذكرناه العمل بما يقتضيه القاعدة الشرعية في مورد التعارض والقول بالتخيير العملي فيها كما
اليه سبيل سواء وقعت المعارضة بين الظنيين او القطعيين من حيث السند هو الذي يستفاد من خبر الميثمي وغيره وعليه جرت طريقة الاصحاب في ابواب الفقه
وبه يجمع بين الاخبار السابقة هذا كله اذا لم يقم هناك احتمال النسخ كما في الاخبار المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام ومع قيامه كما في ادلة الكتاب والسنة
النبوية يقدم الترجيح بالاحدثية ومع دوران الامر بين النسخ والتخصيص والمجاز وغيرها يتعين الرجوع الى ما قرر في تعارض الاحوال والله سبحانه هو العالم
بحقيقة الحال الوجه الثالث تعارض الظنيين المتساويين من حيث السند المختلفين في ظهور الدلالة فمن استجمع كل منهما الشرائط الحجية تعين العمل بالاظهر
عند معارضته للظاهر فضلا عن النص الوارد في مقابل الظاهر بعد ملاحظة المرجحات الخارجية ايضا اذ يكون الاخر ح موهوما يرجع الى الادلة وما
اشتهر بينهم من ان الجمع بينهما مهما امكن اولى من الطرح محمول على ذلك اذ مع تساويهما في الدلالة يتساوى الاحتمالان فلا معنى لترجيح بعضها من
غير مرجح اللهم الا ان يراد بذلك مجرد دفع التنافي بين الاخبار كما صنعه الشيخ ره في كتابي الحديث اعني التهذيب والاستبصار لا لتاسيس الحكم الشرعي
عليه فلا مانع وكتاب التاويل ليس جمعا بين الادلة بل هو في الحقيقة طرح للدليل الحجة وعمل بالحرص والتخمين وتقول على الله عز وجل بما لا يعلم وخروج
عن القاعدة المقررة في مورده ومخالفة للاخبار العلاجية والطريقة الجارية بين علماء الفرقة الناجية الا ان يكون هناك شاهد من نفس الدليلين
بان يكون ذلك هو المفهوم من المجموع او من قرينة متصلة او منفصلة او من شاهد خارجي عقلي او نقلي وارد في مقام الجمع بينهما او في بيان الحكم على وجه
يكون دلالته اظهر واقوى منهما فما اشتهر في السنة جمع من المتاخرين من حمل الامر في مقام الجمع على الاستحباب والنهي على الكراهة تصرف في كلام الشارع عليه السلام
من غير دليل بل تحريف وتبديل وانما المتبع هو الترجيح نعم ما دل على نفي الوجوب او التحريم من حيث هو اقوى واصرح من الامر والنهي الظاهرين فيهما في
فان اراد القائل به هذا المعنى فلا باس به لان تبين الادلة المتعارضة كما يعتبر من حيث الدلالة كغيرها من المرجحات الخارجية فيلزم النظر في جميع المرجحات

والخصوصيات المنضمة الى كل واحد منهما من مجموعهما هو الجمع وحمل الظاهر على النص الا مع اعتضاد الظاهر بما يقتضى مجازه على النص كما عرفت الوجه الرابع
معارضة القطعي من حيث السند للظني فان شاء وبانى الدلالة قدم الاول لان تقديم الارجح من الظنيين يستلزم ذلك بالاولوية القطعية واولى
من ذلك لو كانت الدلالة ايضا اقوى مما لو كان الظني بحسب الدلالة اقوى فان كانت الدلالة فيه قطعية فقد يتوهم تكافؤ القطعيين فيرجع الى
اقوى الظنيين بخلاف ما لو كانت ظنية لقوة القطعي عليه وفيه ان الظني سندا بعد استجماع الشرائط الحجية كالقطعي اذا اجتمعا كانت العبرة بما يبقيا
من مجموعهما من حمل الظاهر على النص عملا بهما معا حيث لا يكون هناك مرجح خارجي فان تساويا في الدلالة قدم القطعي سندا الا مع تأيد الظني بما يرجحه
عليه فيقدم او بما يعادله في القوة فيرجع الى ما مر وقد اختلف الاصوليون في تخصيص الكتاب بخبر الواحد على اقوال ثالثها ورابعها التفصيل بين المخصص
بدليل قطعي متصل او منفصل وغيره او بين المخصص بدليل منفصل قطعي وظني وغيره والاكثر على جوازه مطلقا لان المخصص بعد استجماع الشرائط الحجية
يكون قطعيا فيؤثر اثره فان لم يمكن الجمع بغير التخصيص تعين والا فالتخصيص اقرب من غيره لغلبته وشيوعه ما لم يعتضد غيره بقرينة اخرى داخلية او خارجية
ومن تتبع كتب الفقه وتعرف طريقة الاصحاب في ذلك وجد ذلك سيرة مستمرة منهم على تقديم الظاهر الى يومنا هذا كالحكم بحرمة كثير من المطاعم والمشارب
مع دلالة قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما على طاعم يطعمه الآية على اباحتها وكذا الحكم بحرمة كثير من وجوه الانتفاع مع قوله سبحانه خلق لكم ما في الارض
جميعا والحكم ببطلان كثير من العقود وعدم لزومها ولو لاختلال بعض الشرائط الثابتة باخبار الآحاد مع عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود ونحو ذلك والحكم
بحرمة عدة من المحرمات مع قوله سبحانه واحل لكم ما وراء ذلكم الى غير ذلك ومقتضى كلام المانع المنع لخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد مطلقا واستمرار
الطريقة على خلافه ظاهر وعمدة ما استند اليه في ذلك ان الظني لا يعارض القطعي ومقتضاه تعميم الحكم لكل مقطوع الصدور لكنه مع ان ظواهر الكتاب
بمجرد صدوره لا يتم دليلا بل يرد بدلالته قطعية موقوفة على القطع بهما معا فاذا كان احدهما ظنيا كان الدليل ظنيا فيكون المعارضة بين الظنيين
والجمع بينهما بالتخصيص اولى من طرح الخاص وللمناقشة في حجية خبر الواحد حال المعارضة المذكورة نظرا الى الخلاف المذكور معارضة بالمنع من حجية عموم
الكتاب حال وجود المعارض المذكور لذلك بعينه وكان الاولى استنادهم في ذلك الى عموم ما دل من الاخبار الكثيرة على طرح الاخبار المخالفة للكتاب
وهي معارضة بعموم ما دل على حجية اخبار الآحاد وان كان اكثرها واردة عليها مختصة بها الا ان الثاني لاعتضاده باستمرار السيرة واستقامة الطريقة
على العمل بها في مقابل عمومات الكتاب ومطلقاته وظواهره اقوى وبالترجيح احرى كيف وهو ايضا موافق لما دل من الكتاب على حجية اخبار الثقات والتخصيص
بالاخبار المذكورة التي هي من الآحاد يستلزم عدمه وهو باطل مع انه ينقض عرض المخالف فيحمل الاول على المخالفة التامة التي لا يتيسر معها الجمع لا
بمجرد العموم والخصوص والاطلاق والتقييد اذ التخصيص والتقييد لا يعد في العرف مخالفة ويرشد الى ذلك قولهم عليهم السلام ان ما خالف الكتاب
باطل وزخرف ويضرب به عرض الجدار ونحو ذلك مع ان في عدة منها طرح ما لا يوافق الكتاب مع ان معظم الاحكام انما يستفاد من الاخبار وقد قال الله
سبحانه ما آتاكم الرسول فخذوه ومفاده مستفاد من آيات كثيرة فاذا ثبت بنقل الآحاد قول الرسول وجب اتباعه واما قياس التخصيص على النسخ
فعلى تقدير تسليم المنع في النسخ قياس مع الفارق والبس في قوله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه دلالة على تقديم ظاهر الكتاب بمجرد كونه
احسن من الخبر لعدم وروده في المقام بقرينة السياق والا لمنع من تخصيصه بالمتواتر ايضا كيف والخاص لقوة دلالته احسن من العام من حيث المعنى والمفاد
هذا ملخص الكلام في بيان ادلة الاحكام وتفصيل الكلام فيها موكول الى مظانها وانما المقصود في المقام الاشارة الاجمالية الى ادلة الظنون المخصوصة لتتم بذلك
ما قصده المحقق المصنف طاب ثراه في الدليل الثامن من عدم الاكتفاء بها في امثال العقد اللازم من الاحكام وهناك قواعد كلية اصولية وفقهية مستفادة
من الادلة المذكورة وغيرها يتفرع عليها ما لا يحصى من الاحكام كحجية خبر العدل الشامل لنقل الاجماع وسائر الادلة وشهادة العدلين وغير ذلك ومن
جملتها الاصول العملية التي لا يخلو منها مسئلة من المسائل الفرعية كاصل البراءة والاباحة والعدم والصحة والاحتياط والاشتغال والتخيير والاستصحاب
ونحوها فانها مستفادة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل فنقول اللازم على المجتهد في كل مسئلة فرعية او اصولية الفحص عن الادلة الاجتهادية الدالة
على الحكم الثابت لها في نفسها مع قطع النظر عن علم المكلف وجهله به سواء افادت العلم به او الظن ولم يجد شيئا منها على ما تقدم فاذا لم يجد ذلك لزمه
منها القواعد الكلية المستفادة منها فيستنبط احكام الفروع الجزئية منها كما ورد الامر به في الاخبار فان لم يجد في ذلك بعد الفحص على دليل مقطوع الاعتبار
لزمه الرجوع الى الاصل المقرر في مقام العمل ففي مقام الشك في التكليف بعد العلم بالبراءة الاصلية لدلالة العقل واتفاق الاجماع ممن يعتبر قوله
بعتد به وقد خالف عليها وتظافر الآيات وتواتر الروايات بالدلالة عليها واستمرار سيرة المسلمين من لدن زمان النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا هذا على الاخذ
بها حتى يثبت التكليف من غير فرق في ذلك بين الشبهة الوجوبية والتحريمية الموضوعية والحكمية على ما تقرر في محله فلا يعتبر بخلاف الاخباريين
في الثاني ونادر منهم في الاول بعد قيام الادلة الاربعة فيها بل لا يعتد بقول من زعم ان اطلاق الامر في ذلك بحصول الظن كيف والادلة المذكورة
ناطقة بلزوم البناء عليها حتى يحصل القطع بالتكليف وفي مقام الشك في البراءة بعد القطع بالاشتغال والتصرف في النفوس والفروج والاموال
يرجع الى اصل الاحتياط والاشتغال لحكم العقل به ودلالة اوامر الاحتياط عليه وكذا في مقام الشك في المكلف به مع دوران الامر بين المتباينين وفي
الامر في المتداخلين بالنسبة الى الزائد الى الاول وفي الشكوك المتعلقة بمهيات العبادات بناء الامر على ما ذكر من دوران الشك بين المتباينين او
المتداخلين وفي مقام دوران الامر بين المحذورين يرجع الى اصل التخيير وفي موارد الاستصحاب يحكم بمقتضاه لدلالة النص والاجماع واستمرار طريقة
العقلاء عليه الى غير ذلك من الاصول والقواعد المقررة في موارده على ما ذكر من طريقة كافة الاصحاب من لدن اعصار الائمة عليهم السلام الى مثل
العصر من ابن حاجة الضرورة والحاجة الى التعدي عن الادلة المعتبرة والعمل بالامارات الظنية الى ان استقامت طريقة الطائفة على الاعراض عنها والاستنان
من الرجوع اليها والتعويل عليها وهل فيما ذكرناه خروج عن هذا الدين الى دين آخر كلا بل هو الدين ولئن اتفق لنا في نادر من المسائل او لبعض المكلفين

او في بعض الازمنة انسداد باب العلم بطريق الفتوى او العمل فيها وامتنع التوقف فيهما تعين الرجوع الى الظن بما هو الطريق في ذلك على ما فصله وحققه
المصنف طاب ثراه وابن ذلك مما ذهب اليه القائل بالظن المطلق فالقول به عدول عن الصواب وخروج عن طريقة الاصحاب والله سبحانه هو الهادي في كل باب
قال طاب ثراه حجة القائلين بحجية مطلق الظن وجوه الاول وهو اقواها واظهرها ما اشار اليه جماعة منهم وتقريره على ما ذكره بعض المحققين منهم ان
باب العلم بالاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا الا في نادر من الاحكام مما قضت به الضرورة او قام عليه اجماع الامة او تعرفه لو ثبت بالتواتر
المعنوي عن النبي والائمة عليهم السلام ولا يوجد ذلك الا في قليل من الاحكام ومع ذلك فلا يثبت بها في الغالب الا الامور الاجمالية ولا يتضح بها تفصيل
التفصيل من الرجوع الى سائر الادلة وشيء منها لا يفيد العلم غالبا العدم فلو قطعنا عن الظن من جهة او جهات مع تيقن العمل بالظن لبقاء الاحكام
بل الضرورة على مشاركتنا مع الحاضرين في التكاليف وكونه اقرب الى العلم قلت وتوضيح ذلك ان هناك مقدمات يتفرع عليها حجية مطلق الظن الاولى
ان التكاليف الشرعية ثابتة بالنسبة الينا ولم يسقط العمل بالاحكام الشرعية عنا فنحن مكلفون بالاحكام مشاركون للموجودين في زمن النبي والائمة
عليهم السلام وهذه المقدمة قد قام عليها اجماع الامة بل قد قضت به الضرورة الدينية الثانية ان الطريق الى معرفة تلك الاحكام هو العلم مع امكان
تحصيله ولا يجوز الاخذ بمجرد الظن والتخمين وسائر الوجوه ما عدا اليقين كما عرفت ولا من انه مقتضى العقل والنقل والثالثة ان طريق العلم بالاحكام
الشرعية منسد في امثال هذه الازمنة الا في نادر منها لوضوح ان معظم ادلة الاحكام ظنية وما يفيد القطع منها انما يدل غالبا على امور اجمالية
يفتقر تفاصيلها الى اعمال الادلة الظنية وقد فرضنا اصل المسئلة في هذه الصورة الرابعة انه لا يرجح عند العقل بين الظنون من حيث المدرك و
المستند ولو بعد الرجوع الى الادلة الشرعية اذ لم يقم دليل قاطع على حجية شيء منها بالخصوص ولو سلم قيام الدليل القاطع على حجية البعض كنصوص الكتاب
وبعض اقسام اخبار الآحاد فليس ذلك مما يكتفي به في معرفة الاحكام بحيث لا يلزم مع الاقتصار عليه الخروج عن الدين فلا بد من الرجوع الى غيرها
وليس هناك دليل قاطع على حجية البعض بالخصوص فيتساوى بقية الظنون في ذلك اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول قضية المقدمة الاولى والثانية
انتقال التكليف الى العمل بغير العلم والا لزم التكليف بغير المقدور وقضية المقدمة الثالثة كون المرجح هو الظن اذ هو الاقرب الى العلم في تحصيل الواقع
بل نقول انه بمنزلة بعض مراتب الاعتقاد بكامل الى ان ينتهي الى حد اليقين فاذا تعذر الفرد الزائد وجب مراعاة اقوى الظنون فالاقوى من غير
فرق بين الظنون المخصوصة وغيرها اذ تخصيص البعض بالحجية دون الباقي ترجيح من غير مرجح فيتساوى الجميع الا ان يقوم دليل على المنع من العمل ببعضها فان
قضية الدليل المذكور حجية اقوى الظنون مما يمكن تحصيل اكثر الاحكام به بحيث لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج عن الدين لكونه الاقرب الى العلم فلا
يثبت به حجية ما دونه من مراتب الظنون فان نسبتها الى ذلك الظن كنسبة الظن الى العلم فالقائم مقام العلم هو تلك المرتبة من الظن دون ما دونه
من المراتب عند حصول تلك المرتبة في خصوص بعض المسائل لا يقتضي حجية ما دونها اذ ليس في ترك العمل بها ادنى خروج عن الدين ايضا بعد بطلان
احتمال الترجيح بين الظنون نظرا الى انتفاء المرجح لا يتعين الاخذ بالجميع لاحتمال البناء على التخيير وايضا الاخذ بالجميع ايضا ترجيح لاحد المحتملات من غير مرجح
اذ كما يحتمل حجية البعض دون البعض كذا يحتمل حجية الجميع فكما انه لا مرجح لحجية الكل قلت اما الاول فمدفوع بوضوح بطلان الاحتمال المذكور لاطباق العلماء على
خلافه ولذا لم يؤخذ بطلانه في الاحتجاج لكونه مفروغا عنه في المقام ومع ملاحظة ذلك يتم ما ذكر من التفريع واما الثاني فبان احتمال التخيير بين الظنون مدفوع
باستحالته فان تعارض الظنين كتعارض العلمين غير ممكن اذ مع رجحان احد الجانبين يكون الآخر وهما وانما يعقل التعارض بين الظنين في ما هو غير محل الكلام ومع
الغض عن ذلك فالبناء على التخيير بين الظنون مما لم يقل به احد في المقام فهو مدفوع ايضا بالاجماع ولو اريد به التخيير في القول بحجية انواع الظنون المتعلقة
بالمسائل المختلفة بان يكتفى ببعضها مما يتم به نظام الاحكام بحيث لا يلزم معه الخروج عن الدين فيتخير في تعيين ذلك البعض من بين غيره فهو وان امكن تصوره في
الخارج الا انه بين الفساد ايضا بالاجماع بل بالضرورة واما الثالث فبان الثابت من الدليل المذكور مع قطع النظر عن المقدمة الاخيرة هو حجية الظن في الجملة
وحيث لا دليل على اعتبار خصوص بعض الظنون دون غيره وكانت الطرق الظنية متساوية في نظر العقل مع قيام الضرورة على الاخذ بالظن لزم الحكم بنفس الظن
من غير اعتبار الخصوصية لعدم امكان اعتباره من جهة بطلان الترجيح من غير مرجح ولزوم اعتبار كل ظن حسبما اردنا وليس ذلك ترجيحا للحجية للجميع عنده وان الامر
بينها وبين حجية البعض من غير مرجح بل قول به من جهة قيام الدليل عليه كما عرفت ولا حول ولا قوة الا بالله ومنه الهداية الى سواء الطريق واما المقدمة الاولى فيحصلها
امتناع نفي التكاليف المجهولة باصل العدم والبراءة واهمال الوقائع المشتبهة بترك التعرض لامثالها بالكلية اما بان يكون حال المكلفين بالنسبة اليها كحال الاطفال والمجانين
ويكون حكمهم فيها البراءة والاباحة ويكفي في اثبات ذلك ان الشك في المسئلة ان تعلق بالموضوعات المجهولة والاسباب الشرعية فالاصل عدم تحققها
وعدم ترتب الآثار عليها فلا يمكن الحكم بحصولها مع الشك فيها وان تعلق بالتكاليف لا بتداء فالعلم الاجمالي بثبوتها في الجملة يوجب الحاقها بالمشتبه بالمحصور
في موارده وان كانت غير محصورة الا ان القدر المعلوم على الاجمال منها ايضا امور كثيرة مشتبهة باضعافها كون ... من قبيل اشتباه القليل بالكثير بين الكثير وهو
من المحصور وقد تقرر في محله عدم جريان اصل البراءة في مثله لاختصاص ادلتها بغير هذه الصورة ايما موردها الشك في اصل التكليف دون الشك
في تعيينه وما قيل من ان اعتبارها من باب الظن فينتفي مع وجود امارات الظن المطلق ليس بشيء بل هي مبنية على حكم العقل بقبح التكليف قبل البيان مضافا
الى الاجماع والاخبار الدالة على هذا المعنى وكذا ما قيل من منع كونها امارات ظنية ولو سلم فانما هو قبل ورود الشرع اما بعد العلم بان فيه احكاما على التعيين
فلا قطع بجواز العمل عليها ولو سلم ايضا فانما هو قبل ورود الخبر على خلافه فلا يخرج العمل عليها عن الظن المطلق وذلك لاتفاق العقلاء كافة العلماء
منهم خاصة على الرجوع اليها مع ثبوت التكليف بالدليل العام او الخاص وقد دلت على ذلك الآيات والروايات المتواترة من غير اختصاص له بحال دون حال
وانما ذهب من ذهب الى الاحتياط في خصوص موارد النص به فلا شبهة في العمل عليها مع عدم ما يظهر فيما قيل من ان المستند فيها ان كان هو الاجماع فهو مفقود
في محل النزاع وان كان العقل فمورده عدم الدليل ولا نسلم عدمه مع الخبر وذلك لان عدم ثبوت حجية الخبر وغيره يكفي في تحقق حصول الجهل بالحكم الذي

مو مجرى البراءة فلا يحتاج فيها الى اثبات عدم حجيتها واما الاستدلال على المقدمات المذكورة بالاجماع والضرورة الدالين على قاعدة الاشتراك في التكاليف
فهو وان كان صحيحا كما ذكره بنفسه لا يكفي في اثبات المنع من العمل باصل البراءة في المقام كسائر الموارد التي يجري فيها الاصل عند نا اذ لا دلالة لتلك القاعدة
على حكم الموارد المشتبهة نعم هي من مقدمات اثبات الحكم المذكور وفيها انه توقف حكم العقل به عليها فمن ذهب الى اجراء الاصل في تلك الموارد وعدم العبرة بالعلم الاجمالي
فيها كما يظهر من الفاضل القمي ره الذي هو من عمدة القائلين بالظن المطلق لا ينبغي له ان يستدل على المقدمات المذكورة بقاعدة الاشتراك لانه عنده لا ينافي
اجراء الاصل عند الشبهة لكنه خلاف الصواب كما ثبت في محله ويمكن ان يكون المراد من التمسك بها في المقام دعوى الاجماع والضرورة على عدم سقوط التكاليف
الواقعية عنا باشتباهها وتعذر العلم بتفصيلها وعدم جواز التمسك في نفيها باصل البراءة وان قلنا بجوازه في الموارد الجزئية فليس الفارق بين المقامين
مجرد العلم الاجمالي بل الفارق لزوم الخروج عن الدين بمعنى ان الاقتصار على المعلومات التفصيلية على قلتها والاعراض عن جميع المجهولات على كثرتها بعيد
عن الدين واعراض عن الشرع المبين على ما هو الحال فيما لو فرض اختفاء المعلوم على التفصيل من رأس والتصريح بالمنع من ذلك ان لم يقع في كلام الاكثر الا ان
ذلك مرهبين لمن تعرف طريقة الاصحاب وتأمل في حال علماء الاسلام في هذا الباب وقد تكرر في كلماتهم ان الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعذره
وحكى العلامة وغيره الاجماع عليه ويظهر من المرتضى ره تسليم الامرين في ذلك انما ينكر تعذر العلم بمعظم الاحكام وقد قال الشيخ ره ان من قال اني متى عدمت
شيئا من القرآن حكمت بما كان يحصل العقل لزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه
لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى وقد صرح كثير من اصحابنا في ابطال التمسك بالبراءة الاصلية في مطلق الاحكام
المشتبهة بانها ترفع جميع الاحكام وفي رد من انكر حجية خبر الواحد انه يوجب خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويوجب خروج حقائق الصلوة والصوم والحج والمتاجر
والانكحة وغيرها عن كونها هذه الامور وانه لو لم يعمل به بطل التكليف وانه يوجب الخروج عن هذا الدين الى دين آخر وما اشبه ذلك من العبارات الدالة على
ان بطلان الرجوع الى الاصل في معظم الاحكام من جملة الضروريات كالرجوع اليه في جميعها لو فرض اشتباهها اجمع بالنسبة الى شخص معين الا ترى انك لو فرضت
مقلدا دخل عليه وقت الصلوة ولم يعلم منها عدا ما تعلم من ابويه بظن الصحة ولم يتمكن من اكثر من ذلك فهل يلتزم بسقوط التكليف بالصلوة عنه في
تلك الحال او بقي بوجوب اتيانه بذلك على حسب ظنه الحاصل له من قول ابويه او نحوه مما لم يدل عليه دليل شرعي فاذا لم نجد من نفسك احتمال الرخصة في ترك
الصلوة في حقه فكيف يمكن ترخيص الجاهل بمعظم الاحكام في نفي الالتزام بشيء منها عدا القليل المعلوم وان كان مظنونا بالظن المطلق بل الانصاف انه لو
فرض والعياذ بالله تعالى فقد الظن المطلق في معظم الاحكام كان الواجب الرجوع الى الامتثال الاحتمالي بالالتزام بما لا يقطع معه بطرح الاحكام الواقعية فتدبره واما
المقدمة الثانية فهي غير ماخوذة في تقرير الشيخ للدليل المذكور وانما اعتبرها المصنف ره في الاستدلال لاثبات الانتقال الى الظن نظرا الى كونه اقرب الى
العلم الواجب بمنزلة الجزء منه فلا يسقط بتعذر كله فالحكم بلزوم العمل بالظن عنده ره انما يتفرع على تلك المقدمة اذ بدونها لا يفرق العقل بين الظن و
الشك لعدم الفرق بينهما انما يظهر في قربه الاول الى العلم فاذا فرضنا عدم وجوب تحصيل العلم حال الانفتاح لم يحكم العقل بلزوم العمل بالظن عند الانسداد ومنهم من
ابدل تلك المقدمة بابطال الرجوع الى سائر الطرق المقررة في حق الجاهل في الجملة من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالي بحصول الامتثال او الرجوع الى الاصل
المقرر في الشرع في نفس المسئلة المفروضة مع قطع النظر عن انضمامها الى سائر المجهولات او الاخذ بفتوى العالم بتلك المسئلة وتقليده فيها وابطال العدول
عن الامتثال الظني الى الموافقة الوهمية الحاصلة في اختيار الطرف المرجوح المقابل للطرف المظنون والموافقة الاحتمالية والامتثال المشكوك فيه بان يعتمد على
احد طرفي المسئلة من دون تحصيل الظن فيها او يعتمد على ما يحتمل كونه طريقا شرعيا في ذلك من دون حصول الظن به وهذا اولى لان ابطال تلك
الوجوه لا يتفرع على وجوب تحصيل العلم مع الامكان وكذا قرب الظن الى العلم وتنزيله منزلة البعض منه لا يستلزم وجوب حجيته بعد تعذر العلم لوضوح ان سقوط
الواجب بجزئه لا يستلزم وجوب تحصيل الاقرب اليه بل سقوط الكل لا يستلزم بقاء الجزء على وجوبه فضلا عما يكون بمنزلته على ان الرجوع الى الاحتياط موجب
لحصول العلم الاجمالي بالامتثال ولا شك في تقدمه على العمل بالظن والاحتمال بل لا يفرق العقل بين العلم التفصيلي والاجمالي في اداء التكاليف المعلومة
على الاجمال بل يحكم بوجوبه في تلك الحال فلا بد في تمام الدليل من ابطاله بمعنى نفي القول بالالتزام به واما ابطال سائر الطرق الممكنة وابطال الاكتفاء
بالاطاعة المحتملة المشكوكة او الموهومة مع امكان العمل بالمظنة فذلك مما يستقل فيه العقل من غير ان يتوقف ذلك على اثبات المقدمة المذكورة بمعنى ان
الحكم بذلك لا يترتب على تلك المقدمة غاية الامر ان يكون العلة في اثباتهما واحدة وهي لزوم التحرز عن الضرر المخوف فيما لعدول عن الراجح الى المرجوح او المساوي
والحاصل ان اثبات وجوب تحصيل العلم مع امكانه ليس باهون من اثبات لزوم تحصيل الظن مع تعذره حتى يعتبر الاول مقدمة للدليل فيضم اليها ليتفرع
الثاني ويترتب عليها فيكون تلك مقدمة اخرى تعمل اثباتها اصعب من الاولى لثبوت حكم العقل فيهما على وجه واحد فاتضح ان الثاني في الدليل واحد واما
المقدمة الثالثة فظاهرها مجرد دعوى انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الواقعية نظرا الى ندرة الاسباب الباعثة على حصول العلم التفصيلي بها على وجه
يحتاج معها الى اعمال امارة غير علمية لانحصارها في حكم العقل والاجماع القطعيين والتواتر المعنوي والنص الموجب لليقين من الكتاب والسنة القطعية و
السيرة القطعية الكاشفة وسائر القرائن المفيدة للقطع بالحكم الواقعي ولا يخفى ندرة مواردها في مسائل الفروع واكثرها امور مجملة لا يمكن القطع
بتفاصيلها فلا يجدي العلم بها في مقام العمل وظهر من السيد المرتضى ره وجماعة انكار هذه المقدمة ودعوى انفتاح سبيل القطع باكثر الاحكام الشرعية
الا ان الذي يستفاد من تتبع كلماته ولم يقع احتجاجاته في اكثر المسائل الشرعية هو العلم بالحكم الظاهري الذي هو مدلول الادلة الشرعية وهو العلم الاستنادي
في اكثر المقامات الى الظواهر اللفظية والاصول العملية ومن الاخباريين من زعم قطعية الاخبار المودعة في الكتب الاربعة ونحوها وربما توهم بعضهم قطعية
مطلق الاخبار ولعمري ان تكلف ذكر احتجاجهم والرد عليه تضييع للعمر في ذكر الامور البديهية الوجدانية ولعلهم حيث ساووا النظر في الامور المحسوسة
لم ينسبوا ذلك الى الشيخ ومثله من علمائنا المحققين كتواطؤ اسانيد الادلة بالنسبة الى سائر الاصحاب الذين لهم ادراك الذين في امثال الله نعم رب العالمين

ولولا

ولولا هم لاندرست آثار سيد المرسلين صلى الله عليه وآله لم نر التعرض لذكر كلماتهم في الكتب العلمية اولى واجدر ولا يذهب عليك ان المقدمة المذكورة
بمجردها غير كافية في هذا الباب بل لا بد معها من اثبات امرين آخرين احدهما انسداد باب العلم بالطرق المعتبرة والظنون المخصوصة التي اقيمت مقام العلم بالواقع
في الشريعة بالنسبة الى اغلب الاحكام المشتبهة بحيث يتعذر الاقتصار على القدر الثابت من ذلك على نحو تعذر الاقتصار على القدر المعلوم من الاحكام اولا
اذ مع انفتاح باب العلم اليها بقدر الكفاية التي بها يندفع الضرورة يمتنع الانتقال الى مطلق الظن باتفاق الفريقين فلا بد من النظر في الادلة الدالة على اعتبار
الظنون المخصوصة وانه هل يثبت بها حجية القدر الكافي في استنباط الاحكام او لا في اثبات القدر المتيقن منها او لا وقد استراح القائلون بالظن المطلق من تكلف اثبات
هذه المقدمة بمجرد المنع وابداء الشكوك والشبهات في تلك الادلة اذ ليس على المنكر دليل وذلك من حجة تعلقنا على القائل بالظنون المخصوصة اقامة الحجة على اعتبار كل واحد
منها بخصوصها في الشريعة على وجه لا يبقى للمنع من ذلك مجال بالكلية نعم يلزمهم اثبات عدم امكان الاكتفاء بالقدر المسلم من ذلك وتعذر الاقتصار عليه وذلك
موقوف على اقتصاء استقراء الاحكام الفقهية بحسب موارد تلك الادلة الثاني انسداد باب العلم الاجمالي بتحصيل الامتثال واداء القدر المعلوم على الاجمال
بسلوك سبيل الاحتياط فان المطلوب من العلم بالاحكام انما هو تحصيل الامتثال فاذا امكن العلم به ولو على الاجمال امتنع الرجوع الى الظن فانفتاح سبيل الاحتياط
بقدر الكفاية راجع الى انفتاح باب العلم بالامتثال الذي هو المطلوب في تلك الحال والحاصل ان المعتبر في المقدمة المذكورة اثبات الانسداد على الوجوه الثلثة
وهذه هي العمدة في هذا الباب وبعد تسليمها لا توقف للعقل في تقديم العمل بالظن على الشك او الوهم سواء تعلقه بالواقع او الطريق فلا يحتاج اذن
الى ابطال الرجوع الى كل طريق محتمل لوضوح عدم الفرق بين العمل بالطرق المحتملة والاخذ بالوجوه المحتملة واعتبار بعض الطرق المتصورة في المقامات الخاصة
لا ربط له بما نحن فيه فلا يحتاج الى تكلف ابطالها بوجه نعم لا ريب في توقف المدعي على اثبات التعميم في الحكم بالحجية لوضوح ان اعتبار الظن على سبيل الاجمال
والاهمال لا يجدي شيئا في تلك الحال وحيث ان التعميم عند المصنف ره موقوف على بطلان الترجيح المتفرع على نفي المرجح بين الظنون لزم اعتباره مقدمة
اخرى لتمام الدليل وهي الرابعة المذكورة في كلام المصنف ره وحاصلها اثبات التساوي بين الظنون في احتمال النصب والمنع والقوة والضعف وعدم تعين
باختلافها في ذلك ونفي اختصاص بعضها بالدليل المخصوص ولو من باب القدر المتيقن والحاصل انه لا بد في الدليل من اثبات التعميم باي نحو حصل فان
تلك المقدمة في تقرير بعضهم ليس في محله نعم لا بد مع ذلك من سد باب احتمال التخيير لان الحكم التابع للضرورة ينتفي بانتفائها فمع قيام دليل الاحتمال
يتعين الاقتصار على اقل ما يندفع به بحيث يتعذر الترجيح بتعين القول بالتخيير فليس القول به ترجيحا من غير مرجح كما انه بعد اثبات بطلانه لا يكون الحكم
باعتبار الجميع ترجيحا من غير مرجح كما افاده المصنف طاب ثراه قال قدس سره وهذا يمكن الايراد على الدليل المذكور بوجوه الاول منع المقدمة الاولى بان يقال المراد
ببقاء التكليف والمشاركة مع الحاضرين في التكليف ان التكاليف الواقعية الاولية او التكاليف الظاهرية المتعلقة بالمكلفين بالفعل في ظاهر الشريعة بان
يكونوا مخاطبين فعلا على نحو خطابهم والاول مسلم الا انه لا يفيد كوننا مكلفين بها فعلا وانما يفيد تعلقها بنا على فرض اطلاعنا عليها وعلمنا بها
اذ ليست التكاليف الواقعية الا خطابات شانية وانما يتعلق بالمكلفين فعلا اذا استجمعوا شرائط التكليف حسبما فصل في محله والثاني مم بل
ضرورة اختلاف تلك التكاليف باختلاف الاراء الا ترى ان كل مجتهد ومقلديه مكلف بما ادى اليه اجتهاده مع ما بين المجتهدين من الاختلافات الكثيرة
في المسائل فلسنا مكلفين فعلا بجميع ما كلفوا به قطعا والحاصل ان المشاركة في التكاليف الواقعية الاولية لا يفيد تكليفنا بها فعلا حتى يتدرج
بعد انسداد باب العلم بها الى الظن والمشاركة في التكاليف الظاهرية الفعلية ممنوعة بل باطلة فكونهم مكلفين ظاهرا بالتكاليف الواقعية لتمكنهم من تحصيل
العلم لا يقضي بكوننا مكلفين بتلك الاحكام حتى يتنزل بعد انسداد باب العلم بها الى الظن اذ قد يكون تكليفنا الظاهري امرا آخر وبيان ان الحكم الظاهري
التكليفي هو الحكم الواقعي في نظر المكلف بحسب اعتقاده وليس حكما آخر متعلقا بالمكلف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقع ليبقى بسقوط الاول ثبوت الثاني
بل انما يثبت الحكم الظاهري من جهة ثبوت التكليف بالواقع وعدم سقوطه عن المكلف فيضطر الى تحصيل الواقع فيكون ما حصله حكما ظاهريا متعلقا
به فعلا فان طابق الواقع بحسب الواقع كان واقعيا ايضا والا كان ظاهريا بحتا فثمة مقام الواقع بالنظر الى الواقع وان كان مكلفا به في الظاهر معتقدا
كون ما ياتي به هو الواقع فليس الحكم الظاهري امرا ثابتا استقلالا مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه هو الواقع والا لكان ذلك بنفسه حكما
واقعيا مستقلا نعم قد يكون الحكم الظاهري بالنسبة الى المكلف امرا مخالفا للواقع مع العلم بمخالفته كما اذا لم يتمكن من استعلام المجمل ولم يكن له طريق في
الخروج عن عهدة التكليف به فانه يرتفع عنه ذلك التكليف في الظاهر ويحكم ببراءة ذمته مع علمه بخلافه وقد يكون مع الظن او الشك في المخالفة كما
كما اذا دار العمل بين الوجوب والندب وظن كونه واجبا من غير طريق شرعي او شك فيه فانه ينفي الوجوب بالاصل ويحكم بالاستحباب مع عدم الظن بكونه واقعيا
لكن ذلك كله في مقام رفع الحكم والتكليف لا في مقام اثبات الحكم وان لزم منه ثبوت حكم شرعي ظاهرا في الاخيرين وذلك في الحقيقة طريق شرعي للحكم بكونه
الواقع بالنسبة الى ذلك المكلف وان لم يثبت به الواقع لا علما ولا ظنا فان الطريق الى الحكم بالشيء شرعا غير الطريق الى نفس ذلك الشيء يعرف ذلك
الطرق المقررة للموضوعات فانه انما يستفاد منها الحكم شرعا بثبوتها لا انه يحصل هناك اعتقاد بحصولها في الواقع والمقصود هو الاول وهو المراد بكونه
طريقا الى الواقع وانما يتفرع عليه الحكم المنوط بالواقع من جهة الحكم بثبوت ذلك في الواقع اذا تقرر ذلك فنقول انه لما كانت التكاليف الواقعية ثابتة
على المكلفين بالنظر الى الواقع ولم يمكن القول بسقوطها عنا بالمرة كان الواجب حصول طريق لنا اليها ولما لم يكن هناك طريق قطعي ثابت عن الشارع
وجب الاخذ بالظن بمقتضى العقل الى آخر ما ذكرنا فان كان المظنون مطابقا للواقع فلا كلام والا كان التكليف بالواقع ساقطا عنا بحسب الواقع وكان ذلك
حكما ثانويا ثم مقام الاول بالنظر الى الواقع ايضا وان كان مكلفا به في الظاهر من حيث انه الواقع فالقول بان الاشتراك في التكاليف الواقعية لا
يقتضي ثبوتها بالنسبة الينا وتعلقها بنا ان اريد به عدم اقتضائه لحكمنا باشتغال ذمتنا بالواقع ولزوم تفريغها عنه فهو بين الفساد كيف ولو لم
يقتض الاجماع والضرورة به بعد اقتضائه تعين تلك التكاليف علينا بحسب الواقع مع عدم ايصال الطريق المقرر في الظاهر للايصال اليها بالنظر الى

وان اريد به

الواقع لنسلم الامنافات بين ما غرضهم بصدده وربما يورد في المقام بان الانتقال من العلم الى غيره من جهة انسداد سبيل العلم انما يلزم في حكم العقل اذا سلم بقاء تلك التكاليف بعد عروض انسداد سبيل العلم بها وهو في محل المنع لاحتمال القول بسقوطها مع عدم التمكن من العلم بها لانتفاء الطريق الى الوصول اليها وعدم ثبوت كون الظن طريقا شرعيا قاضيا بثبوتها وهو بمكان من الوهن اذ الظاهر ان المقدمة القائلة ببقاء التكاليف الشرعية في الجملة وعدم سقوطها عن المكلفين بالمرة قد دل عليها اجماع الامة بل الضرورة والاقتصار على القدر المعلوم من التكاليف يوجب هدم الشريعة وسقوط معظم التكاليف عن الامة ويمكن ان يقرر المقدمة المذكورة بيانا اوضح لا مجال فيها للمنع المذكور ويقوم مقام المقدمتين المفروضتين بان يقال قد دل اجماع الفرقة بل الامة بل الضرورة الدينية على ثبوت احكام بالنسبة الينا بعد تفصيلها عما قامت الادلة القطعية التفصيلية على خصوصها بحيث لو اقتصرنا على مقدار المقطوع به من التفاصيل وتركنا العمل بالباقي لتركنا كثيرا مما كلفنا به قطعا اذ ليس المقطوع به من الاحكام على سبيل التفصيل الا اقل قليل وثبوت هذا القدر من التكليف كاف في اثبات المقصود وان منع مانع من توجه جميع الاحكام الواقعية الثابتة في اصل الشريعة الينا فلا حاجة الى اخذه مقدمة للدليل ليتمسك في دفعه بالوجه المتقدم اقول لا يخفى ان اللازم في المقدمة الاولى بيان امرين بهما يتم المقصود منها الاول ان الاحكام الشرعية بمجموعها الذي يعبر عنه بالدين والشريعة ثابتة بحسب الواقع والحقيقة بالنسبة الى عامة المكلفين الى يوم القيمة من دون اختصاصها بابن(?) ما دون زمان ولا بطائفة دون اخرى منذ معول(?) شرائط الغائبين مع الحاضرين المعلوم بضرورة الدين وان قلنا باختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين نظرا الى قبح مخاطبة المعدوم لكن الضرورة قائمة على اختصاص عدم الاحكام بالموجودين وانما حكم الله سبحانه بها على كافة المكلفين وان اختلفوا في استجماع الشرائط وفقدها فانه المقصود ثبوت الاحكام بحدودها وشرائطها على كافة الانام ومن الامور الضرورية عند اصحابنا الامامية ان تلك الاحكام تجري مجرى اصول العقايد في كونها مضبوطة محدودة معينة لا اختلاف فيها ولا تصويب(?) بحسب الواقع والحقيقة محفوظة مخزونة عند صاحب الشريعة وانما يجري اختلاف الناس فيها مجرى اختلافهم في سائر الحوادث الواقعة والوقايع الاتفاقية والاشياء المرئية من بعيد حيث يقع الاختلاف بين الناظرين في تعيينها وتشخيصها لكن قد يكون المكلف معذورا في مخالفة تلك الاحكام نظرا الى جهله بها او فقد الطريق له الى امتثالها ولو فرض مع علمه بها كما في صورة الضرورة في المجمل الذي لا سبيل الى استعلام حقيقته والخروج عن عهدة التكليف به ولمنه(?) بها حيث لم يقم هناك دليل على اعتباره والعذر في ذلك قد يكون شرعيا كما في الطرق الشرعية المقررة لمعرفة الاحكام او الموضوعات حيث لا يتوصل اليها وقد يكون عقليا كما في الطرق العقلية منها كالقطع للمكلف مع امكانه وظنه مع تعذره مع فرض تخلفها من الواقع وكذا سائر الاعذار الشرعية والعقلية كالجهل البسيط والسهو والنسيان والتعذر والتعسر ونحوها وتلك المعاذير هي التي ينالطها(?) الاحكام الظاهرية المختلفة باختلاف المكلفين نظرا الى شدة اختلافهم في تلك المعاذير فليست احكاما مستقلة واقعة في عرض الاحكام الواقعية كما هي مدلول الطرق الظاهرية من الادلة الاجتهادية والاصول العملية فان وافقت الواقع والا كان المكلف معذورا في مخالفته كسائر الاعذار الشرعية والعقلية نعم فيها كلام اخر وهو انها هل هي احكام عذرية راجعة الى اعذار المكلف في مخالفة الواقع والامر بالعمل بمؤدى نظره احترازا عن التجري او واقعية ثانوية قائمة مقام الاحكام الواقعية عند سقوطها اذ لا بد بعد سقوط الواقع من حكم للشارع في حق المكلف ليترتب عليه عمدة الفائدة المقصودة من التكليف من الابتلاء والامتحان وتميز الاخيار من الاشرار ولولا ذلك لزم خلو اكثر الناس عن اكثر الطاعات لندرة مصادفتها للواقع بحسب الحكم والموضوع من جميع الجهات وجهان اظهرهما الاول في الشبهة الحكمية لترتب الفائدة المذكورة عليه ايضا بل يترتب على تلك الطاعات ما اعد لها من المثوبات وان خالفت الواقع ما لم ينكشف في حال الحيوة مع بقاء وقت التدارك والتدارك في لما قد فات والثاني في الشبهة الموضوعية فيكون الفرق بين الشرائط والاجزاء العلمية والواقعية هو الفرق بين الاولية والثانوية وذلك حيث لم ينكشف الواقع ومع انكشافه فكالاول وكيف كان فالاحكام الصادرة عن الشارع بالحقيقة هي الاحكام الواقعية وعلى الوارد(?) الناس بتحصيلها والاخذ بمقتضاها ما اصابها من اصابها واخطأها من اخطأها وليست مشروطة على الحقيقة وان اوهم ذلك كثير من العبارات بل ربما سبق الى بعض الاوهام والالزام انتفاؤها في حق من اخطأها على سبيل الحقيقة فيلزم الحكم باصابته لها وهو كما ترى في حقهم كاصابة(?) اثرها المسائل المرتبة للصلوة والصيام والايتمام واصابة فاقد الماء والمتيمم والاستطاعة وغيرها المرتبة للطهارة والزكوة والحج وسائر الاحكام مرجعا الى القول بالتصويب الذي اجمعت الامامية على بطلانه وانما المشروط في المقام هو فعلية تلك الاحكام وتنجزها في حق المكلفين على نحو يترتب على الاخلال بها استحقاق العقاب وهذا معنى ما سبق من المصنف عنها بانها خطابات شانية وانما تتعلق بالمكلفين فعلا اذا استجمعوا شرائط التكليف للتكليف العامة(?) فهي احكام ثابتة على جهة الاطلاق غير مختصة في نفسها بحال العلم ولا منتفية على الحقيقة في حال الجهل والا لزم عدم وجوب تحصيل العلم بها لوضوح عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط ولزم تقييد العلم بها في جعلها مع كونه مسبوقا بوجود المعلوم ودعوى لزوم اللغو والعبث في تعميم الحكم للجاهل المعذور بحسب الحال الاول بل لزوم التكليف بالمحال حيث يتعذر عليه الامتثال للتكليف المحال نظرا الى منافاته لاعذار للالزام والايجاب وقيام الاجماع وغيره على ان العلم من شرائط التكليف والخطاب وان الواجب والحرام ما يترتب على مخالفته العقاب مدفوعة بما سبق في اوائل الرسالة وقد فصلنا القول في ذلك في باب بطلان التصويب واثبات التخطئة فظهر ان الاحكام الواقعية ثابتة بحسب الواقع والحقيقة في حق الموجودين في هذا العصر كغيره من الاعصار وان كانوا معذورين في مخالفتها ببعض الاعذار الثاني ان المكلفين في امثال هذه الازمنة كازمنة الحضور ليسوا معذورين في مخالفة تلك الاحكام المعلومة على الاجمال ولا يسقط عنهم ما عدا القدر المعلوم على التفصيل في تلك الحال بل يتعين التعرض فيها للامتثال ويترتب العقاب على تعمد الاخلال فليس الجهل الحاصل في المقام من الاعذار الشرعية او العقلية التي تنتفي بها فعليتها وتبقى معها على مجرد الشانية وقد سبق التنبيه على عدة من الوجوه الدالة على ذلك نظرا الى استغنائنا(?) الامر الاول عن بيانه واثباته بقيام الضرورة عليه لا انه لا بد من ادراج المقدمة الثالثة في هذه المقدمة او تقديمها عليها لتقدمها عليها في التحقق اذ مع انسداد باب العلم بمعظم الاحكام لا يمتنع سقوط ما عدا القدر المعلوم منها بالاصل الثابت في المقام وكان المصنف قدس سره

فالتقرير(?)

في التقرير الاول انما ادرج الامر الثاني في المقدمات الباقية واحاله على وضوح عدم كون الانسداد من الاعذار المسموعة وبنى المقدمة الاولى على مجرد الاشتراك في الاحكام الواقعية ولذا اكتفى في الاستدلال عليها بالضرورة الدينية الا انه في هذا المقام ادرج الامرين في المقدمة الاولى وجمع بينهما في التقرير الاخير اثباتا الاحكام الفعلية زيادة على ما قامت عليه الادلة القطعية التفصيلية لاستلزام الاقتصار عليها لهدم الشريعة وسقوط معظم التكاليف عن الامة وقد عبر القوم عن ذلك بلزوم الخروج عن الدين وكيف كان فالمقصود في الامر الثاني ابطال التمسك باصالة النفي والبراءة في اسقاط الاحكام المجهولة ولزوم التعرض لامتثالها في الجملة ويكفي فيه الاجماع المعلوم من ملاحظة طريقة الامامية والسيرة القاطعة المستمرة بين الامة والقاعدة المقررة في باب الشبهة المحصورة وان كان القدر المعلوم على الاجمال احكاما كثيرة حيث لا يكون بذلك من قبيل المشتبه بغير المحصور فان المعتبر فيه ان يكون افراد الحلال اذا وزعت على افراد الحرام لم يخص ما يقابل فردا منها اما مع انسداد العلم بمعظم الاحكام الشرعية ففي ملاحظة الضرورة الدينية غنية وكفاية ومن المحققين من استند فيها الى ان اعتبار تلك الاصول مما ثبت من باب الظن وينتفي في مقابلة سائر الامارات الظنية وقد تقرر فساده في محله وستاتيك الكلام في هذا المقام انشاء الله ومن غريب الكلام ما قد يعترض به في المقام من ان ما قد يعترض به في المقام ما عدا القطعيات ولا سيما الخلافيات منها كما هو الاكثر مما يمكن ان يؤدي فيه نظر العامل بخبر الواحد ومطلق الظن الى القول بالبراءة لا للاصل بل للادلة الخاصة والظاهر جواز التعويل على نظره ح اما لعدم القطع بمخالفة شيء منها للواقع واما لان القطع الاجمالي لا يجدي في رفع ما قام عليه حجة في الظاهر لا سيما اذا خرج عن حد الحصر وح ينبغي العدل عن العمل بالاصل او لا بلا فائدة وانت خبير بان الفرض المذكور انما يتصور مع الغفلة عما ذكر من العلم الاجمالي ولزوم التعرض لامتثال القدر المعلوم على الاجمال لوضوح ان الظن بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية على ان معظم الامارات التي يحصل منها الظن في الوقايع الاتفاقية يتضمن كثير منها اثبات التكليف وجوبا او تحريما او وضعا اجماعا انهما فكيف يحصل الظن بنفيه في جميع الوقايع ثم لا يخفى قال قدس سره هذا ويمكن الايراد في المقام بانه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها عند انسداد باب العلم بها او قيام الحرج في التكليف بتحصيل اليقين بخصوصياتها فيكون مؤداه هو المكلف به في الظاهر سواء حصل به الايصال الى الواقع اولا وتقريره للطريق المذكور مما لا ينبغي الريب بعد الحكم ببقاء التكليف سواء كان ذلك هو مطلق الظن كما يقوله المستدل او الظن الخاص كما ذهب اليه غيره وح فلا بد من تحصيل العلم بذلك الطريق مع الامكان كما هو الشان في غيره من الاحكام المقررة فاذا انسد سبيل العلم بما قرره حسب ما يدعيه المستدل من عدم قيام دليل قاطع على حجية شيء من الظنون الخاصة وعدم افادة شيء من الادلة المنصوبة له لزم الرجوع الى الظن بتحصيله اخذا بما هو الاقرب الى العلم حسب ما قرره المستدل فيجب الاخذ بما يظن كونه طريقا منصوبا من الشارع لاستنباط الواقع ويكون مؤداه هو الحكم المطلوب منا في الظاهر لا ان الواجب علينا اولا تحصيل العلم بما جعله طريقا عند انسداد باب العلم وبعد انسداد سبيل العلم به يجب علينا الانتقال الى الظن به واين ذلك من الانتقال الى الظن بالواقع في خصوصيات المسائل كما ادعاه المستدل فالحاصل انه لا تكليف بالاحكام الواقعية الا بالطريق الموصل اليها فمختار القول بتكليفنا بالاحكام الواقعية لكن من الطريق المقرر عند صاحب الشريعة سواء كان هو العلم او غيره فالمكلف به في الظاهر ليس سوى المقرر فاذا انسد سبيل العلم بالطريق كما اعترف به المستدل فلا بد من الانتقال الى الظن بما هو مؤداه دون الظن بالواقع كما هو مقصود المستدل ولا ملازمة بين الامرين كما لا يخفى فان قلت ان الانتقال الى الظن بما جعله طريقا الى الواقع انما يلزم في حكم العقل اذا علم ببقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر ولا دليل عليه بعد انسداد سبيل العلم به اذ الضرورة قاضية به كما قضت ببقاء التكليف في الجملة قلت لا اخذ بطريق ما مما لا مناص عنه في استنباط الاحكام فلا بد ح من طريق مقرر عند الشارع بحسب الواقع لمعرفة الاحكام والوصول اليها ولو مع انسداد باب العلم بنفس الطريق المقرر للاستنباط ولا مناص عن العمل الا عن الاخذ بطريق من الطرق وح فاذا لم يمكن العلم بذلك الطريق تعين الاخذ حسب ما قرره في الدليل المذكور والحاصل ان للشارع ح طريقا لمعرفة الاحكام اذ المفروض عدم سقوط التكليف بها فاذا انسد سبيل العلم به تعين الاخذ بظنه وما ذكره في الايراد من احتمال سقوط التكليف بالاخذ بالطريق المقرر ان اريد به سقوط الاخذ بالطريق المقرر مطلقا فهو واضح الفساد فانه لا يقوم ذلك الاحتمال لانه اذا احتمل سقوط التكليف بغير المعلوم فاما واما مع بقائه فلا يعقل سقوط التكليف من الاخذ بطريق موصل اليها في حكم الشارع لا بد ح من طريق يوافق رضاه وهو المراد من الطريق المقرر مضافا الى انه بعد تسليم طريق مقرر من الشارع من اول الامر وعلم المكلف به اجمالا لا يجوز عند العقل ترك الاخذ به مطلقا مع عدم ثبوت سقوط الاخذ به بل يحكم ح بتقديم الاخذ بالظن به عند انسداد سبيل العلم اليه على ترك الاخذ به لمجرد احتمال سقوطه مع ظن خلافه فيقدم الظن به ح عند انسداد باب العلم قطعا اخذا بما هو الاقوى والاحرى الاقرب الى الواقع مع عدم امكان العلم به اقول قد تقدم في الوجه الثاني من الاحتجاجات التي افادها المصنف طاب ثراه تفصيل الكلام في هذا المقام الا ان الغرض في المقام منع الوجه الثاني من وجهي المقدمة الاولى ومنه يظهر ان ذلك ماخوذ منها وليست مقصورة على مجرد بيان الوجه الاول كما والا لم يكن لهذا الكلام ربط بمنع المقدمة الاولى وابداء المناقشة فيها لمحصله دعوى سقوط الواقع حيث لا يساعد عليه ولا يوصل اليه الطريق المرضي شرعا في حق المكلف على حسب ما هو عليه من الخصوصيات والاحوال شرعيا كان او عقليا او عاديا فهنا مقدمتان ضروريتان احدهما ان بقاء التكليف بالدين يستلزم وجود الطريق اليه والدليل عليه من العلم او الظن المطلق او المخصوص والاصول العملية وان لم تكن ناظرة اليها بالكلية وغيرها ومن المعلوم انها لا تستلزم الايصال حتى ان العلم الذي هو من الطرق الضرورية كثيرا ما يتخلف عن الواقع ولا يصيبه اذ المراد به في المقام مجرد القطع بالشيء لا خصوص المطابق منه للواقع والاخرى ان الاحكام التي لا يوصل اليها تلك الطرق وان كانت امورا حقيقية ثابتة في حد ذاتها بحسب الواقع ونفس الامر الا انها ح شانية محضة لا تنجز لها في حق المكلف ولا يراد منه العمل عليها ولا يعاقب على تركها ومخالفتها وما هذا شانه فليس على المكلف تحصيله بل يكون ساقطا عنه على نحو سقوط الواجبات المشروطة بانتفاء شرطها لا يعرف العقل فرقا بين المقامين اصلا وانما يظهر الفرق بينهما في امور اخر واذا تمهدت المقدمتان المذكورتان ترتب عليهما ان الواجب في حكم العقل اولا وبالذات انما هو تحصيل العلم بالطرق المرضية والعمل عليها لانها الطاعة والعصيان بها ودونها

في التكليف(?)

الثواب والعقاب مدارهما دائمة دار العلم بها ان لم الظن بها مقامها فان القول ببقاء التكليف الفعلي بالاحكام الواقعية على ما هي عليه ثم مدّ بل فاسد قطعا و
يشهد بذلك الحال في موضوعات الاحكام الشرعية مع وضوح توقف امتثالها عليها فانا نقطع بان لها طرقا عقلية وشرعية وعادية وكثيرا ما يخالف مقتضاها
للواقع بل موارد المخالفة فيها اغلب من مواقع الاصابة بل كثير منها لا توصل الى الواقع الا نادرا فلعل الموصل ليس الا واحد منها كاصالة الطهارة
والاباحة فيهما يوجد في ايدي الناس وهكذا ومن البين ان العقل لا يحكم بوجوب تحصيل الواقع من تلك الموضوعات اصلا ولا بان الطاعة الثواب والعقاب
والعصيان بها انما يقضي بوجوب تحصيل مؤدى تلك الطرق والعمل عليها فان امكن العلم والا قام الظن مقامه فان الشارع قد حدد واقر طرقا
لمعرفة الاحكام والموضوعات وتوعد على من يتعدى عن حدوده بابلغ التهديدات فهل يحكم العقل الا باحرازها والمنع عن التعدي عنها واي فرق في نظر
العقل بين الامثلة الثلثة لتسليها من الطرق لاشتراكها في ان الطاعة التكليف الفعلي بها ودوران الاطاعة والعصيان عليها وبجميعها الطرق المرضية يجب
تحصيلها بالطريق اليقين ثم الظن من دون اختصاص الحكم بالطريق المنصوص حسب ما فصلنا القول في ذلك فيما مر وقد سلك نحو المسلك المذكور بعض
العلامة قدس سره في ضمن ايراده في الجواب عن الدليل المذكور الا انك قد عرفت فيما قدمنا وجوه الفرق بين المسلكين ومن جملتها ان كلام المصنف ره
سيما قوله انه لا بد من طريق يوافق رضاه هو المراد من الطريق المقرر صريح في ارادة القطع بمطلق الطريق المرضي فلا مجال لانكاره او انكار بقاء التكليف بالعمل
به لانه من لوازم بقاء التكليف وصاحب الفصول ره انما بنى كلامه على اثبات الطريق المجعول حيث اجاب في المقام عن الدليل المذكور بعلمنا بعد مراجعة
السمع بان الشارع قد نصب في حقنا ادلة مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها غاية ما في الباب ان تلك الادلة غير معلومة عندنا على التعيين والتفصيل
فيجب علينا الاعتماد في معرفتها على الظنون الناشئة منها فان تم الدليل المذكور وان ثبت من السمع بقاء التكليف بالاحكام الفرعية بعد
انسداد باب العلم اليها ولم يثبت منه نصب طريق مخصوص الى معرفتها لا اجمالا ولا تفصيلا او ثبت ذلك لم يثبت بقاء حكمه بعد انسداد باب
العلم اليه فالاول مخالف لما عرفت بما مر في الوجه الاول والثاني مخالف لما اجمعوا عليه من بقاء التكليف بالاحكام الشرعية مطلقا بعد انسداد باب
العلم اليها مع ان التفصيل بين الاحكام في بقاء التكليف بها مما لا سترة بفساده على انا نقول لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام الواقعية في حقنا
مطلقا وانما المعلوم بقاؤه عند مساعدة بعض الطرق المخصوصة عليها فعلى من يدعي بقاءه في غير هذه الصورة اقامة الدليل عليه ولا سبيل الى التمسك
باطلاق ادلة الشركة في التكليف لانها لا تفيد العلم بالاطلاق لا سيما في مقابلة ما اسلفناه وبالجملة فعلمنا بانا مكلفون بالاحكام الفرعية المقررة في
الشريعة عند تعذر طريق العلم والطرق العلمية اليها لا يفتح لنا باب الظن اليها بعد علمنا بنصب طرق مخصوصة لمعرفتها الا ترى انا لو علمنا بانا مكلفون
في المرافعات بايصال كل حق الى صاحبه لا يوجب في حقنا فتح باب الظن في تعيين الحقوق لعلمنا بان الشارع كما كلفنا بذلك كذلك جعل لنا اليها طرقا مخصوصة
وكلفنا بالعمل بمقتضاها كالبينة الشهادة واليمين فاذا انسد علينا معرفة تلك الطرق ايضا لم نعمل بالظن في تعيين الحقوق بل في تعيين الطرق
المقررة لها ثم اورد على نفسه بما اذا حصل الظن بجواز التعويل على مطلق الظن في مباحث الفقه واجاب اولا بانه لا سبيل اليه نظرا الى استمرار طريقة اصحابنا
قديما وحديثا على الاقتصار على حجية الظنون المخصوصة والتزامهم باصالة عدم حجية كل ظن لا دليل على حجيته فان لم يقطع من اطباقهم على ذلك بنفي
حجية مطلق الظن فلا اقل من حصول ظن قوي بذلك وثانيا بانه لا ينافي ما قررناه من التعويل على الظن في الاصول فانما نريد التعويل عليه فيها على قدر
الحاجة في الفقه فاذا فرض حصول الظن بهذه المسئلة لعامة المورد حصل قدر الحاجة لاغنائها عن الظن في بقية مباحثها فيكون التعويل في الفروع الفقهية
من جهة الظن في الاصول وهو المقصود ثم اورد ايضا بانا لا نمنع انه اذا انسد باب العلم الى معرفة تلك الطرق وجب العمل بالظن لجواز ان يقتصر على وجوب
العمل بمقتضى الطرق القطعية ويعول على اصل البراءة فيما عداها واجاب بانه ان اريد بذلك ان الاصل براءة الذمة عن العمل بسائر الادلة حتى بالاصل فهو غير
معقول اذ لا بد في كل واقعة من حكم ولو في الظاهر ولا بد له من دليل يتوصل به اليه ولا اقل من الاصل وان اريد به ان الاصل البراءة في غير تلك المورد
فهذا غير سديد اذ وجوب العمل بالاصل مشارك لوجوب العمل بسائر الادلة في كونه مخالفا للاصل فيبقى الترجيح من غير مرجح قلت في الكلام المذكور
مواضع للنظر منها امكان المنع من القطع بنصب الطريق المجعول لامكان ان يكون الطريق الى معرفة الاحكام على نحو ما هو طريق عند العقلاء الى معرفة دلالة
الطريق لوضوح عدم تسلسل الطرق فلا بد من طريق لم ينصب الى معرفته طريق خوف امتناع كونه طريقا الى نفسه ايضا لكنك قد عرفت فيما سبق امكان
اثبات تلك الدعوى بالتامل في الاخبار وكلمات علمائنا الابرار الا ان ذلك لا يضر بما ذكرناه لكفاية تكلف مستفيض عند الطاعة والعصيان كما يدور مدار
الطرق المنصوبة اذا وجدت كذا تدور مدار الطرق العقلية والعادية اذا فقدت غيرها اذا قطعنا بانتفاء الطرق المنصوبة كان النظر في سائر الطرق المرضية
الى الواقع من العلم به او الظن او غيرهما فان قطعنا بها فلا كلام والا قام الظن بها مقامها على نحو الطرق المجعولة فلا فرق بينهما في ذلك فيما نحن بصدده
ومنها امكان المنع من بقاء التكليف بها بعد تسليم اصلها قوله ان ذلك مخالف لما اجمعوا عليه من بقاء التكليف بالاحكام الشرعية مطلقا وبطلان
التفصيل بينها فيه ان ذلك مما يجدي مع بقاء موضوع الطريق المنصوب ومن المحتمل ان يكون المنصوب طريقا مشروطا بشرائط مفقودة في امثال هذه
الازمنة فمجرد قيام الاجماع على بقاء التكليف بمطلق الحكم الشرعي مع الشك في بقاء موضوعه لا يجدي شيئا لوضوح ان الاجماع المذكور لا يدل على وجود
الموضوع المطلوب فلا بد من اثباته بدليل آخر وليس فيما ذكره دلالة عليه الا ان يقع بامكان اثبات ذلك على الاجمال من الاجماع والاخبار ان لم يمكن اثبات
ذلك على التفصيل على ما نبه عليه فان ما قدمنا من الادلة ان لم يف باثبات التفصيل من ذلك فلا اقل من اثبات الاجمال ومنها ان اللازم من ذلك هو
الاقتصار على القدر المتيقن ولو بالاضافة والاحتياط بالجمع بين المتباينين حيث يدور الامر بينهما وغير ذلك مما تقدم الكلام فيه وشيء من ذلك لا يرد
على طريقة المصنف ره كما هو ظاهر ومنها ان قوله لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام الواقعية وانما المعلوم بقاؤه عند مساعدة بعض الطرق المخصوصة عليها
فعلى من يدعي بقاءه في غير هذه الصورة اقامة الدليل عليه واضح الفساد بعد تسليم المنع من بقاء التكليف بتلك الطرق ومن اصلها الا مع الالتفات

ذوجه

في وجوب امتثال الاحكام الواقعية بعد العلم بها على الاجمال وليس على من يدعي ذلك اقامة الدليل عليه بعد تسليم العلم الاجمالي بها لوضوح ان الحكم الشرعي
الثابت في حق عامة المكلفين في نفس الامر كما هو مقتضى الامر الاول من وجهي المقدمة الاولى يستدعي الامتثال فعلى من يدعي سقوطه عنا اقامة الدليل عليه
فقوله ان اطلاق ادلة الشركة لا يفيد العلم بالاطلاق غريب جدا للقطع باشتراك عامة المكلفين في جميع الاحكام الواقعية بحسب نفس الامر وانما الكلام في حصول
العذر المسقط لها فيتوقف على اثباته واقامة الدليل عليه ومنها ان ما ذكره من المثال في لزوم اثبات الطرق المقررة لقطع الخصومة خارج عما نحن فيه والنكتة
تشبيهه به في الجملة على ما تقدم الكلام فيه لما عرفت سابقا من ان الواجب اولا وبالذات في حق القاضي ليس الا فصل الخصومة بتلك الطرق المخصوصة وذلك
هو الواقع في حقه دون ايصال الحق الواقعي الى مستحقه مما كلف بذلك من عليه الحق وقد تقدم ومنها ان ما ذكره في الجواب الاول عن الايراد لا ربط له به
اذ غايته ان ذلك مما لا ينبغي حصول الظن به لا ان الظن به لا يحصل لبعض المجتهدين كيف وكثير منهم يدعي القطع به ومن البين انه بعد قطعه وظنه يكون
مؤدى نظره لا يجوز له العدول عنه فالصواب هو الجواب الثاني لكونه من الظن بالطريق المعتبر عنده فلا يجوز له العدول عنه وانما نقول بخطائه في ذلك
وعدم حصول الظن لنا به وكل مكلف يعمل بمؤدى نظره ومنها ان قوله في الجواب الثاني انه اذا فرض حصول الظن بهذه المسئلة لعامة المورد حصل قدر
الحاجة لاغنائها عن الظن في بقية مباحثها غريب جدا اذ بعد اثبات حجية الظن في مباحث الاصول وابطال التخيير والترجيح لا يتقدر الحكم في ذلك بقدر
الحاجة ولا يعقل الترجيح فيها ولئن كان الحكم التابع للضرورة مما يتقدر بقدرها فانه انما يتم حيث يمكن التخيير او الترجيح فاذا بطل العمل بها تعين عموم الامتثال
العمل بالقضية المهملة ومنها ان ما ذكره في الايراد الثاني متجه على طريقته وارد عليه بعد فرض وجود القدر المتيقن من الطرق المنصوبة لثبات بناء اذا
على ذلك يتعين الرجوع الى اصل العدم في غيره فان كان القدر المتيقن من ذلك وافيا باثبات القدر اللازم من الاحكام امتنع التعدي عنه والا لزم
الرجوع الى مطلق الظن بالاحكام على ما يقوله القائل بحجية مطلق الظن من غير ان يؤثر القدر المتيقن من الطرق المنصوبة في ذلك اصلا وما ذكره ره
في الجواب عن ذلك فاسد من وجوه الاول ان الطرق لو ثبت العلم بها على الاجمال انما هي الطرق الاجتهادية الناظرة الى الاحكام الواقعية كما يشهد به
دعوانا القطع بنصب الطرق الى معرفة الاحكام الفرعية ومن البين ان الاصل ليس طريقا الى معرفة الحكم انما هو طريق لعمل المكلف حين جهله بتلك الاحكام
وانما يرجع اليه في غير موارد تلك الطرق المقررة نعم يتم التعميم على طريقة المصنف قدس سره لانه ره انما اراد الطريق الى الفتوى والعمل كما نبهنا عليه وهو
الذي يجب بناء عليه في ظاهر الحال فيجب تحصيله بطريق اليقين والظن كما عرفت ولذا اشرنا سابقا الى ان ذلك من جملة وجوه الفرق بين المسلكين فعلى
طريقة صاحب الفصول ينبغي القطع بلزوم البناء فيما زاد على القدر المتيقن من الطرق على اصالة النفي حيث لا يكون هناك علم اجمالي باثباته الثاني انه على تقدير
تعميم الطرق للاصل المذكور يكون الاصل من جملة تلك الطرق بحيث يكون من الامور المنصوبة المجعولة لا من الطرق العقلية والعادية بما عرفت من ان غرضه
من الطرق انما هو الطرق المنصوبة المجعولة والمفروض في كلام المورد وجود القدر المتيقن من الطرق والشك فيما زاد عليه فلا يرتبط الجواب المذكور بكلامه
الثالث ان قوله لا بد في كل واقعة من حكم ولو في الظاهر ولا بد له من دليل يتوصل به اليه ولا اقل من الاصل انما يتم على طريقة المصنف ره من تعميم الطرق للطرق
المجعولة وغيرها اذ الدليل والطريق بالمعنى الاعم هو الذي لا بد منه في كل واقعة اما المنصوص الطريق المنصوص فليس بلازم في كل واقعة والا لزم التسلسل
فان من لوازم معرفة الطريق طريق الطريق وهكذا الرابع ان قوله ان وجوب العمل بالاصل مشارك لوجوب العمل بسائر الادلة في كونه مخالفا للاصل فيبقى
الترجيح من غير مرجح كما ترى فان الاصل ليس بمثبت للتكليف حتى ينفى بالاصل غاية الامر لزوم الاخذ بمقتضاه في مقام الافتاء ويحكم العقل فان كان
على اصالة النفي في كل حادث مشكوك فيه مما استقر عليه طريقة العقلاء والعلماء وليس محل شك حتى ينفى بالاصل وبالجملة فالجواب المذكور
ان تم فانما يلائم طريقة المصنف ره حيث يقول بوجوب البناء في مقام العمل والافتاء على طريق معين مرضي للشارع كائنا ما كان فاذا انسد باب
العلم به قام الظن مقامه وكيف كان فتحصل الجواب عن المقدمة الاولى من الدليل المعروف انا نقطع بان الاحكام الواقعية مع ثبوت اشتراك عامة المكلفين
فيها تنقسم الى احكام فعلية يدور عليها الاطاعة والمعصية والثواب والعقوبة واحكام شانية محضة ساقطة عن المكلفين في الحقيقة على اختلافهم في
القدر الساقط من ذلك والثابت منه بحسب اختلاف افهامهم وتباين انظارهم اذ لا يكلف احد الا بقدر ما ادى اليه نظره ووصل اليه فهمه والاولى
هي التي يؤدي اليها الطرق الموجودة بالفعل الظاهرة للمكلف المرضية للشارع اذا تحقق ايصالها اليها او امكن ذلك بحيث يكون عدم وصولها اليها
ناشئا من تقصيره في تحصيلها على وجه لا يكون معذورا في ذلك والثانية هي كل حكم ثبت في الواقع وخرج عن مدلول تلك الطرق ولم يصل الى المكلف
شيء من تلك الطرق وان دلت عليه بحسب الواقع ونفس الامر اذا لم يستند الى تقصيره في المقام الذي لا يعذر فيه او وصل اليه بعض المعارضة والمسموعة في الشريعة
من خطاء او سهو او نسيان او غفلة او غيرها ومن المعلوم ان العقل بعد ملاحظة هذين القسمين انما يقضي بلزوم تحصيل القسم الاول بتحصيل
العلم بالطرق المرضية من اجتهادية او عملية او عقلية فاذا انسد باب العلم بها تعين الرجوع الى الامارات المفيدة للظن بها واين ذلك مما يدعيه القائل
بحجية الظن بمطلق الاحكام الواقعية بقسميها فالمنع من بقاء التكليف بالعمل بالطرق المذكورة غير معقول على ما ذكر وما ذكره المصنف ره في الجواب عنه ثانيا
من انه بعد العلم بالطريق اجمالا والشك في سقوطه لا يجوز عند العقل ترك الاخذ به بمجرد احتمال سقوطه وانما يتم مع فرض وجود موضوعه وتحقق
انضمامه للعمل به ووجوب اتباعه والشك في سقوط التكليف بالاخذ به بعروض الاشتباه او غيره نظرا الى العلم بوجود المقتضي والشك في المانع وقضية
حكم العقل في مثله هو العمل بالمقتضي حتى يثبت المانع واما التمسك بالاستصحاب في ذلك فمحل نظر ظاهر ويمكن ان يريد بذلك ترجيح الظن به على
مطلق الظن بالواقع لاستلزامه الظن بسقوط الواقع وان لم يكن لنا بادائه والظن باداء التكليف المتعلق بالطريق الثابت من قبل الامر المستصحب في
تلك الحال بخلاف الظن الحاصل من الطرق التي يشك في اعتبارها في نظر الشارع او يظن بعدمه الا انه لصوقه انسب بكلام المقدمة الرابعة مع
ان ذلك فالترجيح به غير موقوف على اثبات الطريق المذكور من قبل الامر واستصحابه في تلك الحال بل يتحقق الترجيح بذلك ايضا بمجرد قيام الاحتمال المذكور

البرزخ مع ذلك قوى واقرب الى الامتثال مما انه حجة نصر هو العالم بحقيقة الحال في المقام ثم اما لو حملنا الثاني على ان ما ذكر في المقدمة الثانية من ان الطريق للـ
الوصول الى الاحكام هو العلم مع الامكان ان اريد به ان الطريق ولا الى الواقع هو ما يعلم معه باداء التكليف في ظاهر الشريعة وحصول الفراغ عن الاشتغال
بحكم الشرع فمسلم ولا يلزم منه بعد انسداد طريق العلم به ولو باعتبار العلم باداء المكلف به بحسب الواقع نظرا الى توقف اليقين بالفراغ عليه مع عدم قيام
دليل على الاكتفاء بغيره من سائر الطرق الا الرجوع الى الظن بما جعله الشارع طريقا الى معرفة ما كلف به فيقوم ذلك مقام العلم به بل يحصل معه العلم
ايضا بعد ملاحظة ذلك وان كان في المرتبة الثانية ولا ربط لذلك بحجية الظن المتعلق بخصوصيات الاحكام كما هو مقصود المستدل وان اريد به ان الطريق
اولا هو العلم بالاحكام الواقعية فينتقل بعد انسداد سبيله مع العلم ببقاء التكليف الى الاخذ بالظن بها فهو مم بل القدر اللازم منه ولا هو ما عرفت
من العلم باداء التكليف شرعا كما مر تفصيل القول فيه وكون الطريق المقرر اولا في الشريعة هو العلم بالاحكام الواقعية مم وليس في الشرع ما يدل على لزوم
تحصيل العلم بجميع الاحكام الواقعية بل الظاهر انه مما لم يقع التكليف به مع انفتاح طريق العلم لما في ناحية التكليف به من الحرج التام بالنسبة الى عامة
الانام بل المقرر من الشارع طرق خاصة لاخذ الاحكام كما قرر طرق خاصة للحكم بالموضوعات التي انيط بها الاحكام دون لزوم تحصيل
العلم بها وقد مر تفصيل القول في تضعيف ما قد يتوهم من ناحية التكليف بالواقع وانه لا بد من القطع بالواقع في خصوصيات المسائل مع عدم الاكتفاء بالطرق
الظنية الا بعد انسداد سبيل العلم كما هو مبنى الاحتجاج المذكور ومحصل الكلام ان الطريق اولا الى الواقع هو ما قرره الشارع وجعله طريقا الى العلم بتفريغ
الذمة لا نفس العلم باداء الواقع ولذا اذا علمنا ذلك لصح البناء عليه قطعا ولو مع انفتاح باب العلم بالواقع فعدم وجوب مراعاة القطع بالواقع اذا حصل القطع
بتفريغ الذمة في ظاهر الشريعة اقوى شاهد على ما قلناه نعم اذا انسد علينا الطريق المذكور تعين العمل بما يعلم معه باداء الواقع مع امكانه نظرا الى
عدم قيام دليل على حصول البراءة بغيره وقضاء اليقين بالشغل باليقين بالفراغ في حكم العقل لا لتعين ذلك بخصوصه بل لايجابه ذلك من جهة الجهل بحصول بالفراغ
الفراغ في حكم الشرع بغيره فاذا انسد علينا ذلك تعين الاخذ بالطريق الذي يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة ويرجح في نظر العقل جعل الشارع سبيلا
الى معرفة التكليف في ثبوت الحكم في ظاهر الشرع فيتقدم ذلك على مطلق الظن المتعلق بالواقع الخالي عن الظن بكونه المكلف به في الظاهر فكما انه لو علم هناك طريق
مقرر من الشرع في معرفة تفريغ الذمة كان ذلك هو المتبع في اداء التكليف وصح تقديمه على الاخذ بما يفيد العلم بالبراءة الواقعية فكذا لو كان هناك ظن بالطريق
المقرر قدم على ما يظن معه بالاتيان بما هو الواقع غير ان هناك فرقا بينهما من حيث ان الاخذ بالطريق المعلوم جائز هناك ايضا مع عدم منع الشرع من الاخذ
به نظرا الى استقلال العقل في الحكم برجحان الاخذ بالاحتياط ما لم يمنع منه مانع وهنا لا يجوز الاخذ بمجرد الظن المتعلق بالواقع من دون ظن بكونه الطريق
الى تفريغ الذمة لما عرفت من ان الملحوظ في نظر العقل اولا هو المعرفة بتفريغ الذمة في ظاهر الشريعة وحيث تعذر العلم به وكان باب الظن به مفتوحا لا وجه
لعدم الاتيان بمقتضاه والاخذ بالمشكوك والموهوم من حيث الاخذ وان كان هناك ظن باداء الواقع والحاصل ان الاتيان بما هو معلوم يقضي بالعلم باداء
ما كلف به في ظاهر الشرع ولو مع العلم بما جعله الشارع طريقا الى الواقع بخلاف الاتيان بما يظن مطابقته للواقع بعد انسداد باب العلم اذ لا يستلزم ذلك الظن باداء
ما كلف به في ظاهر الشريعة من الرجوع الى الطريق المقرر لكشف الواقع لما هو ظاهر من جواز حصول الظن بالواقع والقطع بعدم كونه طريقا في الشريعة الى الواقع كما في
ظن القياس وقد يظن عدمه كما في الظن الشهرة لقيام الشهرة على عدم الاعتداد به في الشريعة وقد يشك فيه كما في بعض الظنون او في المشكوك حجيتها وجواز الاعتماد
بها ولا ترجيح في نظر العقل لجواز الاعتماد عليها في الشريعة على عدمه ظهر انه لا ملازمة بين الظن بالواقع والظن بكون الاخذ بذلك المظنون هو المكلف به في
الشريعة والحجة علينا في استنباط الحكم المتبع بمقتضى الدليل المذكور هو الظن الثاني دون الاول وسيأتي تتمة الكلام في ذلك ان شاء الله نعم اورد الكلام في ذلك
قد تقدم في المقدمة الرابعة والوجه الاول من الاحتجاج الى ذكرها المصنف ره وقد عرفت ان اكثر من تعرض لتقرير دليل الانسداد قد اهملوا ذكر المقدمة
الثانية وان المصنف ره لم يلحظها اللازم في حكم العقل بعد الانسداد هو الاخذ بما هو الاقرب الى الطريق المعتبر في حال الانفتاح اعتبر تعيين الطريق المعتبر
مما قل الامر في المقدمات الثلاث ليتفرع عليه حجية ما هو الاقرب اليه حال انسداد العلم به فان كان المعتبر اولا وبالذات هو العلم بالواقع من حيث هو ترتب عليه
الاخذ بالظن به عند الانسداد اما اذا كان المعتبر هو العلم بتفريغ الذمة وكان اعتبار العلم بالواقع من جهة استلزامه له وحصول المقصود به كان اللازم
ثانيا هو الاخذ بالظن به لا بمجرد الظن بالواقع مع الشك في اعتباره في نظر الشارع او الظن بعدمه وبه مضافا الى ما مر انا لو توسعنا في الامر لا يقتضي
التضييق في ثاني الحال بل على تقدير تسليم القول بتعين تحصيل العلم بالواقع اولا وبالذات لا يحصل الانتقال عند الانسداد الى مطلق الظن بالواقع بعد فرض
الشك في حصول البراءة به وقيام احتمال منع الشارع من الاخذ به مساويا للاحتمال تجويزه فضلا عن الظن به لرجوعه في الحقيقة الى الشك او الوهم نظرا لكونه
ظنا باداء الواقع في حصول البراءة به في الحقيقة الى الشك مع رجوعه الى احدهما لا يقضي برجحانه في نظر العقل فبناء المسئلة على تعيين ما هو المرجع المعتبر حال
الانفتاح واعتباره في مقدمات دليل الانسداد ليس في محله انما يحكم العقل حال الانسداد باعتبار الظن الذي لا يؤول الى الشك والوهم وانما يتحقق ذلك
بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لا من جهة قربه الى الطريق المعتبر في زمن الانفتاح بل لوضوح تقدمه على الظن الراجع الى الشك والوهم في نظر العقل فان كان ظنا
باداء الواقع ويمكن توجيه الكلام المذكور بما مر توجيهه في المقدمة الرابعة من بناء المسئلة على كون المصالح والمفاسد الواقعية علة تامة لثبوت الاحكام و
عدمها مع فرضه لا يجوز العقل حال الانسداد العدول عن الظن بادراك المصالح والاحتراز عن المفاسد المذكورة الى الشك فيهما الا مع الظن بما يوجب تداركها
وتدفع انه على الفرض المذكور يمكن ايضا منع التسوية بين اقسام الظنون المتعلقة بالواقع اذ فرض الظن باعتبار بعضها في نظر الشارع دون بعض لرجح
الاول على الثاني وكذا لا يتأتى التسوية بين الظن بالواقع وبالطريق وان لم يفد ظنا بالواقع بل لو اجتمع الظن بمخالفة الواقع ايضا لا لاستلزام الظن
باعتباره للظن بتدارك ما فات من المصالح الواقعية وجبران ما اتفق من المفاسد لنفس الامر به وفيه ان ذلك خلاف ما هو المفروض من كونها علة
تامة فلا فرض لا وجه للعدول عن الظن بالواقع ولا للتفصيل بين اقسامه الا اذا كان بعضها اقرب الى اصابة الواقع من بعض وح فيمكن ان يكون الحاصل من

بعض الطرق المخصوصة مع الشك اقرب الى اصابة الواقع من الظن فيكون الظن بالطريق مط مستلزما للظن بقربه الى الواقع وان كان الطريق المفروض موجبا
للشك مع قطع النظر عن الملاحظة المذكورة وهو الشك في حجية بعض الظنون موجبا للشك في ذلك لمرجوحيته بالنسبة الى غيره في اصابة الواقع فيكون المدار
على ذلك مطلقا قوله قدس سره الوجه الثالث انه من المقدمة الثالثة لامكان المناقشة فيها بانه ان اريد بانسداد سبيل العلم بالاحكام انسداد سبيل
المعرفة بنفس الاحكام الشرعية على سبيل التفصيل فمسلم ولا يقضي ذلك بالانتقال الى الظن اذ الواجب على المكلف بعد تيقن الاشتغال باحكام الشرع في الجملة
هو تحصيل اليقين بالفراغ منها ولا يتوقف ذلك على تحصيل اليقين بحكم المسئلة ليتنزل بعد انسداد سبيله الى الظن به وان اريد انسداد سبيل العلم باداء
التكاليف الشرعية والخروج عن عهدتها تماما فانه كما يمكن العلم بالفراغ بتحصيل العلم بحكم المسئلة والجري على مقتضاه كذا يمكن تحصيله بمراعاة الاحتياط
في الغالب ولو بتكرار العمل وكثيرا ما لا يمكن فيه ذلك لا مانع من القول بسقوطها للتكليف بالنسبة اليه اذ لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين فان معظم
الواجبات والمحرمات معلوم بالضرورة او الاجماع غاية الامر عدم قيام الدليل القاطع على تفاصيل تلك الجملات وتحصيل القطع باداء الواجبات ممكن في
الغالب باداء فرد يقطع بانه داخل في الطبيعة المطلوبة وفي ترك المحرمات قد يبنى ايضا على الاحتياط وقد يقتصر على القدر المتيقن على اختلاف المقامات
ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات مع العلم ببقاء التكليف فلا اقل من لزوم مراعاته فيما يمكن فيه المراعاة لامكان تحصيل اليقين بالنسبة اليه فلا
وجه للرجوع فيه الى الظن لما عرفت من ان المناط في تحصيل اليقين هو اليقين باداء التكاليف دون اليقين بحكم المسئلة لينتقل الى الظن به بعد انسداد
سبيله فلا يتم القول بلزوم الرجوع الى الظن بالحكم بعد انسداد سبيل العلم به كما هو المدعى ولو سلم توقف الخروج عن عهدة التكليف على العلم بالحكم في بعض المقامات
مع القطع ببقاء التكليف ح فغاية الامر القول بحجية الظن هناك واين ذلك من المدعى ودعوى عدم القول بالفصل بعد ثبوت حجية الظن فيه مط محل تأمل على
انه غير ماخوذ في الاحتجاج مضافا الى ان مقتضى ما سلمناه من لزوم تحصيل العلم بالفراغ هو الانتقال بعد انسداد سبيله الى ما هو الاقرب الى اليقين بالفراغ
فيجب ح مراعاة الاحرى في تحصيل الواقع ولا ملازمة بينه وبين الاخذ بما يظن من الاحكام فغاية الامر ان يكون فيما لا يمكن فيه تحصيل العلم بالفراغ من مراعاة
الاحتياط او العلم بالحكم والجري على مقتضاه ان ينتقل الى ما يكون الظن بالفراغ معه اقوى فيكون الحكم بتحصيل الواقع مع مراعاته احرى وهو غير الاخذ بما هو
المظنون في حكم المسئلة كما هو المدعى ثم انه يمكن توقف حصوله على مراعاته في بعض المقامات فغاية الامر ثبوت حجية الظن في ذلك المقام لو تحقق حصوله في
الخارج وثبت بقاء التكليف ح من ضرورة او اجماع وما قد يتوهم من عدم قيام دليل على وجوب الاحتياط مدفوع بان هذا الدليل على فرض صحته كاف فيه
فان مقتضاه كما عرفت وجوب تحصيل القطع بالفراغ مع الامكان ولا ريب في حصوله بمراعاة الاحتياط وما قد يتراءى من وقوع الخلاف في جواز الاحتياط المخالف للحلي
فيه حيث عزى اليه القول بكونه تشريعا محرما فكيف يمكن القطع بحسنه مع مخالفته ومن انه لا يمكن مراعاته في معظم العبادات لوقوع الخلاف في وجوب كثير من
اجزائها واستحبابه فلا بد مع مراعاة القول باعتبار الوجه من تكرار العمل وهو يصل في الغالب الى حد لا يمكن الفراغ منه موهون بان طريق العلم غير مسدود
في هاتين المسئلتين لقطع العقل بحسن الاحتياط في تفريغ الذمة بل والقطع به بملاحظة ما ورد في الشرع ومجرد وقوع الخلاف في مسئلة لا يقضي بعدم امكان
تحصيل القطع فيها على انه لو ظهر من المخالف الاول جريان خلافه في محل الفرض اعني ما اذا انسد باب العلم بالحكم وانحصر طريق العلم بتفريغ الذمة في الاحتياط
مع عدم قيام دليل على حجية الظن بل الظن خلافه وكذا الحال في المسئلة الثانية فان القول بوجوب نية الوجه في الاجزاء موهون جدا بل مقطوع بفساده سيما
بعد عدم امكان تحصيل القطع وعدم قيام دليل على الاكتفاء بالظن ومع الغض عن ذلك فنقول بعد وجوب تحصيل العلم بالفراغ وكون الاحتياط طريقا الى العلم
بل وانحصار الطريق فيه يجب البناء عليه ومعه يكون الاتيان بالاجزاء الدائرة بين الوجوب والندب مثلا واجبا فلا بد على القول باعتبار نية الوجه من ادائها على
الوجوب فلا حاجة الى التكرار وما قد يتخيل من اتفاق الاصحاب على عدم وجوب الاخذ بالاحتياط في جميع المقامات اعني في مقام الجهل بالتكليف لا يجابي وتحريمي
او الشك في المكلف به ايجابا او منعا فكيف يمكن الالتزام في الجميع مدفوع بالالتزام به في محل الاجماع فيتمسك ح فيه بالاصل والحاصل ان الامر دائر بالعلم
في المقام بين القول بسقوط التكليف من جهة الاصل والاخذ بالاحتياط وشيء منهما لا ربط له بالظن نعم قد يقال باتفاقهم على عدم الوجوب العمل بالاحتياط فيما
دل على خلافه الادلة الظنية في الجملة لاتفاق القائل باصالة الظن والقائل بالظنون المخصوصة عليه الا ان كون الاتفاق المذكور حجة شرعية محل تأمل لوضوح
المناقشة في كشفه عن قول الحجة كما لا يخفى على انهم انما قالوا به من جهة قيام الادلة عندهم على حجية ما سواه من وجوه الادلة فاذا فرض عدم قيام دليل عليه
عندنا وعدم صحة ما ذكروه من الادلة فكيف يجعل الاتفاق المذكور دليلا على المنع مع اختلاف الحال اذ عدم حجيته مع قيام الدليل عليه غير عدمها مع عدم
قيامه وهو ظ والقول بان الاخذ بالاحتياط موجب للعسر والحرج محل منع كيف والعمل به متعين بالنسبة الى من لم يتمكن من الرجوع الى الطرق المقررة لا
ولا الى عالم مستنبط للاحكام عن تلك الادلة اذا امكنه تحصيل الاحتياط في المسئلة كما فصل القول فيه في مباحث الاجتهاد والتقليد فلو كان ذلك
حرجا منفيا في الشريعة لما وقع التكليف به ح ومع تسليمه فالقول برفع العسر والحرج مط مبني على العمل بالاطلاق ما دل عليه من الادلة الشرعية وهو استناد الى
الظن وقد يورد بان الرجوع الى الاصل في غير ما يمكن فيه تحصيل القطع ولو بمراعاة الاحتياط رجوع الى الظن ايضا فكيف يصح الرجوع اليه في التخلص عن الاخذ بالظن
بدعوى ان الاخذ بالاصل ليس من جهة حصول الظن به اذ قد لا يحصل منه الظن في المقام وانما الاخذ به من جهة انسداد الطريق الى الوصول الى التكليف على العلم
فقيام دليل على الرجوع الى غيره فيندفع التكليف لانتفاء السبيل اليه فهو في الحقيقة دفع للتكليف لا اثبات له ومع ذلك فهو رجوع الى العلم نظرا الى الوجه
المذكور دون الظن وبعد الغض عن ذلك فالملحوظ في المقام هو الايراد على الدليل المذكور بعدم الماخوذ فيه ابطال الرجوع الى الاصل من جهة انه منه جزو ما
مما علم ثبوته في الدين وقد قررنا انه لا يلزم ذلك القول بانه رجوع الى الظن على تقدير تسليمه كلام اخر غير ماخوذ في الاحتجاج وبما قررنا يظهر الجواب عما
قد يقرر من انا ان سلمنا جريان الاحتياط في اعمال نفسه فلا يمكن جريانه بالنسبة الى بيان الحكم لغيره اذ من البين وجوب ذلك ايضا والاقتصار في ذلك على بيان
الاحتياط من غير بيان للحكم مع طلب السائل له وعلمه بالحكم من الادلة الظنية مشكل على انه قد لا يتمكن من ذلك ايضا كما اذا دار ما بين يتيمين او غائبين

اوبيتيم ونائب ونحو ذلك لتكون من الفتوى ح وترك التعرض له مشكل ايضا اذ قد يكون تحرجها باعثا على تلف مال اليتيم والغائب فان الغائب الالزام
بجميع ذلك في خصوص تلك المقامات لا يوجب الخروج عما يقطع به من التكليف المتعلق بنا في الشريعة مما دلت عليه الضرورة ونحوها حسبما بني عليه تقرير
الدليل المذكور نعم لو قرر الاحتجاج بنحو آخر امكن جريان الكلام المذكور وسنشير اليه ان شاء الله تعالى اقول قد عرفت ان المهم في المقدمة الثالثة اثبات تعذر الخروج
عن عهدة التكاليف الشرعية بطريق اليقين اذ ان ذلك موقوف على تحقق الانسداد على الوجوه الثلثة لا مجرد تعذر العلم بمعظم الاحكام لوضوح ان العلم في باب امتثال
غير مطلوب بالذات وانما هو مقدمة للعمل فاذا انسد سبيله كان مقتضى القاعدة هو الاخذ بالاحتياط بعد القطع بثبوتها على الاجمال تحصيلا للعلم بالامتثال
بعد القطع بالاشتغال فلا بد من اثبات سقوط التكليف به في تلك الحال وغاية ما ذكروه في ذلك وجوه من الاستدلال الاول دعوى الاجماع في المقام
المعلوم بعد التتبع التام والنظر الصحيح في طريقة علمائنا الاعلام للقطع بعدم التزامهم بالاحتياط في معظم الاحكام وعلله المصنف ره بتوافق الفريقين عليه
لكنه تامل في كونه حجة شرعية كاشفة عن قول الحجة وهو كذلك كيف وقول احدهما موقوف على ابطال الاحتياط فلو توقف عليه لزم الدور واعترض عليه ايضا
بانهم انما قالوا به من جهة قيام الادلة عندهم على حجية ما سواه من سائر وجوه الادلة فاذا فرض عدم صحة ما ذكروه من الادلة لم يكن اتفاقهم دليلا على المنع
ويمكن الاكتفاء في المنع بمجرد الاحتمال فيوثق ان عدم التزام القوم بالاحتياط يمكن ان يكون لوجود المدارك المعتبرة عندهم في اكثر الموارد لتمسكهم غالبا بالادلة
واعتقادهم انها حجة شرعية فكيف يقاس بهم حال من انسد عليه باب العلم بها بل المعلوم من حالهم هو التمسك بالاحتياط في الموارد المشتبهة الا لمانع مخصوص
ويمكن الجواب بان المقصد من الاجماع المذكور انما هو الاتفاق على نفي كون المرجع للمكلفين عند تعذر العلم بمعظم الاحكام الشرعية هو الالتزام بالاحتياط
بتحصيل الموافقة القطعية لعامة التكاليف الجملة فلا ينافيه فرض انتفاء المستند المذكور في حقهم لكون الكاشف عن الاتفاق المذكور انما هو الحدس
الحاصل من تعرف طريقة القوم في ذلك ومن العمل المستمر منهم لا يمكن اسناده الى اعتقاد حجية الادلة وانما يستند الى تلك تمسكهم بالاحتياط في الموارد الجزئية
لا ينافيه نفي الاحتياط في الموارد الكلية على فرض تحقق الانسداد بالنسبة اليها ويمكن الاعتراض على ذلك بما اشار اليه المصنف ره وتوضيحه انا لا نقول بوجوب الاحتياط
في جميع المقامات حتى يندفع الاشكال بالاجماع بل نفصل بين التكاليف الابتدائية من الوجوبية والتحريمية فلا بد مع الجهل بها من البناء على اصالة البراءة وبين
التكاليف المتعلقة بالماهيات المجملة من الاجزاء والشرائط والموانع المحتملة في العبادات والمعاملات فنحكم بالاحتياط فيها بان يقتصر في الحكم بتحقق تلك الماهيات
على موضع اليقين ولو ببعض الظنون المخصوصة وانما القدر المسلم من الاجماع المذكور هو عدم وجوب الاحتياط في المقام الاول فلا يدل على نفي الاحتياط في المقام
الثاني كيف وكثير منهم قد صرحوا بلزوم الاحتياط فيه وظاهر اطلاقهم عدم الفرق فيه بين صورة انسداد باب العلم بمعظم الاحكام المتعلقة بتلك الماهيات وعدمه كما ان
ظاهرهم الاطباق على التمسك بالبراءة في المقام الاول من غير فرق بين الصورتين ايضا والقول بان التمسك بالبراءة فيه انما يتم مع عدم حصول العلم الاجمالي
بثبوت بعض التكاليف المجهولة في تلك الجملة مدفوع بمنع حصول العلم الاجمالي في تلك الجملة مدفوع بمنع حصول المخصوصة ولا اثر للشبهة في الموارد الغير المحصورة
ثانيها الشبهة في المحصور الذي لا يتعلق جميعه بعمل المكلف الواحد ولا يتحد نوعه بل يدور بين انواع عديدة ثالثا ومن المعلوم من طريقة الاصحاب عدم الالتزام بالاحتياط
في تلك الصورة لا بعد بخلاف من خالف في بعض موارده اما دعوى العلم الاجمالي في الموارد المحصورة على الوجه المذكور فممنوعة ومع تسليمها نمنع الاجماع على
سقوط الاحتياط فيها بل الظن منهم اجراء حكم المشتبه بالمحصور فيه عند تحقق شرائطه المقررة في محله فقد يطرح العلم الاجمالي في عدة من المقامات قد يدعي
حكمها الاحتياط فلا بد من مراعاته التفصيل المذكور في المقام وقد يجاب بان العلم الاجمالي بوجود عدة من التكاليف الحتمية في احد المقامين او بعضهما كاف في
المنع من التمسك بالاصل في كل منهما فلا بد من الاخذ بالاحتياط في الجميع او تركه في الجميع اذ التفصيل مع ذلك تحكم وترجيح من غير مرجح وجوابه ظاهر اما اولا فلان
الشك الحاصل في المقام الثاني ليس من قبيل الشك في التكليف بل هو من الشك في المكلف به اذ التكليف المتعلق بالاجزاء والشرائط تكليف غيري
تبعي والمعتبر في اجراء الاصل هو التكاليف المستقلة عند الشك فيها فيختص بالمقام الاول واما ثانيا فلان التفصيل بين المقامين لا يستلزم الترجيح من
غير مرجح لوضوح المرجح في المقام اذ المستفاد من كلام معظم الاصحاب وطريقتهم في ابواب الفقه هو البناء على الاصل في المقام الاول والاحتياط في الثاني فالاجماع
على نفي كل منهما على الاطلاق لا ينافي العمل بكل منهما في الجملة وذهاب الاكثر كاف في الترجيح لحصول الرجحان المطلوب فيه بمجرده من غير ان يتوقف على اثبات حجيته
بالدليل واما ثالثا فلانه بعد البناء على الاحتياط في المقام الثاني على حسب ما يقتضيه الاصل المقرر فيه من قضاء القطع بالاشتغال القطع بالفراغ المتوقف
عليه لا يبقى هناك علم بالتكليف حتى يقتضي الرجوع الى الاحتياط في المقام الاول فهناك علم خاص بثبوت التكليف في المقام الثاني خاصة وعلم بثبوت التكليف
في القدر المشترك بين المقامين فاذا قضى الاول بالرجوع الى الاحتياط في جميع موارد الثاني كان الاخذ به قاضيا بانتفاء الثاني فلا يبقى علة للحكم بالاحتياط
في المقام الاول فيبقى على الاصل وقد يقال ان ما ذكر انما يتم على القول بجريان البراءة في المقام الاول والاحتياط في الثاني مع القول بتساويهما في الحكم بالبراءة
او الاحتياط فلا بد من الخروج عن اصل البراءة فيهما بالاجماع المذكور فيبقى ترجيح احدهما من غير مرجح فلا بد من نفي الرجوع اليهما من راس فيتعين الامر في العمل بالظن
ويمكن الجواب عنه بنحو ما ذكرناه من ان ذهاب كثير من الاصحاب الى التفصيل بين المقامين كاف في حصول مسمى الرجحان الذي لا يبقى معه القول بامتناع
الترجيح بل يكفي في ذلك احتمال التفصيل بينهما بذلك للقطع بعدم احتمال العكس في ذلك فلا بد من الاقتصار في الحكم بسقوط الاحتياط على القدر المتيقن
وهو الشبهة الحاصلة في التكاليف المستقلة ويرد عليه انه كما يمكن ان يقال ان الشك في التكاليف الابتدائية بالنسبة الى الشك الحاصل في الماهيات
المجملة قدر متيقن في الحكم بسقوط الاحتياط في التكاليف الموهومة متيقن بالنسبة الى المشكوكة كما ان فيها متيقن بالنسبة الى المظنونة فلا بد من الاقتصار
في الخروج عن احد الاصلين المذكورين على القدر المتيقن بكل من الاعتبارين فان امكن الاكتفاء به وانتفى المانع عن العمل باحد الاصلين المذكورين في
الباقي تعين والا لزم من تساوي نسبة المانع المفروض الى ابعاض الباقي المنع من العمل بالاصلين في جميعها فينحصر الامر في الظن المطلق ولو صح ما
ادعي ان معظم الاحكام الحتمية التي لا يجوز فيها المسامحة ينقسم الى التكاليف الالزامية ويشخص متعلقاتها والاسباب الشرعية المسببة بها ونحو

الا سبيل لهم الى اقامة الدليل عليها او الزام الاصل فيها ما لم يمنع في خصوص بعض الموارد مانع مخصوص نخ

لا يمكن ابطال الحكم بسقوط الاحتياط

المعلوم اجمالها اولا بد في كل واحد من الاقسام الاربعة من النظر في القدر الخارج منه عن موارد القطعية الادلة وما يجري مجراها فان لم يحصل فيه علم اجمالي بثبوت
ما يزيد على القدر المتيقن منه وما في حكمه لزم البناء في الاول على البراءة وفي الثاني على الاحتياط ان كان في شروط الارتباطية ولا يبنى على التفصيل بين
المتماثلين والمتباينين وفي الثالث على اصالة النفي وفي الرابع على الاحتياط عند دوران الامر بين المحذورين لا كان فيه سبيل على البراءة في غيره وكل حال
ان حصل هناك علم اجمالي في امور غير محصورة او محصورة لا تعلق بجميعها بعمل المكلف الخصوص واما اذا حصل العلم الاجمالي في القسم الاول ودار الامر فيه بين
امور محصورة غير مرتبطة يتعلق بعمل المكلف بحسب العادة تعين الاحتياط في تلك الامور المخصوصة والبراءة فيما عداها وان كان في القسم الثاني فاولى بالاحتياط وان كان في
القسم الثالث بني على العدم في كل واحد من اطرافه اذا انفرد عن الباقي ومع اجتماعها يبني على القدر المتيقن واما القسم الرابع فالمفروض فيه تردد الحق اجمالا فينحصر
في تعيين مستحقه ومقداره على القدر المعلوم ويبنى على الاصل والاحتياط في غيره وردد ان المعلوم بالاجماع بين الاقسام الاربعة لا حكم له ومع ملاحظة
التفصيل المذكور لا مجال للدعوى الاجماع على بطلان الرجوع الى الاحتياط على الاطلاق فالاستناد الى الاجماع في المقام مبني على الخلط بين الاقسام وتفصيل
القول فيها موكول الى مباحث الادلة العقلية فلا تغفل والثاني ان التكليف بمراعاة الاحتياط في جميع الموارد المشتبهة والاتيان بجميع المحتملات الممكنة
ولو بتكرار العبادات مرات متكثرة يستلزم العسر والحرج الشديد المنفيين عن هذه الشريعة السهلة في صريح الآيات والروايات المعتبرة كما يشهد به الرجوع الى
الوجدان بل لو بني المكلف يوما واحدا على الالتزام بالاحتياط في جميع اموره مما خرج عن موارد الادلة القطعية لوجد من نفسه حرجا عظيما فكيف لو بني على
ذلك في جميع اوقاته وامر عامة المكلفين به حتى النساء واهل القرى والبوادي فان ذلك مما يؤدي الى حصول الخلل في نظام احوال العباد والاضرار بامور المعاش
والمعاد بل في تعليم موارد الاحتياط وتعلمها سيما عند تعارضها بترجيح مراعاة الاحتمالات القوية على ما دونها في القوة من الحرج ما لا يخفى مثلا لا شك
ان الاحوط ترك التطهير بالمستعمل في الطهارة الكبرى لكن قد ينحصر الماء والملاقي فيه وفي ماء آخر محتمل النجاسة بحسب حكمه ثم قد يجد المكلف ماء
مضافا وقد لا يجد ثم قد يجد التراب وقد لا يجد وقد يسع الوقت للجمع وقد لا يسع وقد يزاحمه واجب آخر مرجح بالنسبة الى الاول ومحتمل الوجوب كما وقد يسلم
من ذلك فيختلف الاحتياط بحسب تلك الموارد الجزئية وكذا في سائر المقامات والاحوال الشخصية التي يتعارض مقتضى الاحتياط على حسبها ومن المعلوم
انه لا يتيسر للعامي الاحاطة بخصوصياتها فلا بد من رجوعه في اغلب الموارد الجزئية الى العالم بها وهو متعسر فيتعسر العمل بمقتضاها الا ترى ان الفقهاء
في مسئلة الحائض المتحيرة قد نصوا على موارد الاحتياط فيها مع عدم استيفائهم لها ومع ذلك يتعسر العمل بجميعها مع اختصاصها بمسئلة خاصة بالنسبة
الى مكلف مخصوص فكيف لو بني على ذلك فيما لا يحصى من مسائل الفروع التي تعم البلوى بها وتشتد الحاجة اليها بالنسبة الى عموم المكلفين بل
هو مما يخل بنظام المكاسب التي يقوم بها معاش الخلايق فكيف يحتم الامر به من الكريم الخالق مع ما ثبت بالكتاب والسنة والاجماع من بناء الشريعة المقدسة
على نهاية اليسر والسهولة ونفي اقسام العسر والحرج والمشقة فثبت سقوط التكليف بالاحتياط في هذه الازمنة وذلك ما اوردناه من انسداد سبيل
المذاهب بتعذر الالتزام به على وجه لا يخل بسهولة امر الدين ولا يقضي بتعسر القيام باحكام الشرع المبين قد يجاب عنه بوجوه احدها النقض بالواردي نظير
المعتنين الى بعض التداوي المتضمنة للحرج على بعض المقلدين كالقول بوجوب المبادرة الى قضاء الفوائت ان تكررت والغسل على المريض الذي تعمد في جنابة
وان تضرر به الى غير ذلك فالالتزام بالاحتياط فيما نحن فيه من هذا القبيل وهذا كلام ساقط جدا لان ثبوت بعض الاحكام المستلزمة للحرج على المكلف كالجهاد
بدليل مخصوص وارد على ادلة نفي الحرج لا ربط له بما نحن فيه لوضوح ان العمومات الشرعية لا تصلح لتخصيص ادلة نفي الحرج فكيف بما ذكره من قاعدة
التي نسبها اليها نسبة الاصل الى الدليل اذ لا يمكن تخصيصها بالدليل الذي يكون اخص منها حيث يعتضد بما يوجب قوته ورجحانه على تلك
العمومات المتكثرة القطعية والا نفرض العلم الاجمالي بعدم اشتمال التكاليف الشرعية على ما يوجب المشقة لا يجتمع مع الظن بوجود ما فيه الحرج على ان
الحرج المفروض في تلك الاحكام المخصوصة لا يؤدي الى اختلال النظام بخلاف المقام وثانيها ان الادلة النافية للحرج في الدين انما تدل على عدم اشتمال
الاحكام الثابتة في اصل الشرع التي بني عليها الدين على ما يوجب الحرج وذلك لا ينافي ما قصدناه فانا لا ندعي شيئا من الاحكام المجعولة في الشريعة تؤدي
الى العسر والمشقة بل هي باسرها كما ذكر مجعولة على نهاية اليسر والسهولة وانما نقول بان تلك الاحكام المبنية على السهولة لما اشتبهت على المكلف
اشتباها مستندا الى تقصير الوسائط في حفظ الآثار الصادرة عن صاحب الشريعة لم يكن له بد من امتثالها بالجمع بين المحتملات وان استلزم المشقة لاستنادها الى
سوء اختيار بعض المكلفين الموجب لحرمان الباقين من الالطاف الالهية التي من جملتها نفي الحرج والمشقة كحرمانهم بذلك من اعظم الالطاف الذي هو ظهور
الحجة روحنا وروح العالمين له الفداء فانتفاء الحرج في الاحكام الشرعية لا ينافي عروض التعسر في اشتباهها المقصرين في المسئلة عنها والمانعين من
اظهارها والوسائط في ضبطها وتبليغها وليس حكم التعسر في ذلك من الاحكام المجعولة وانما ترتب على الحكم العقلي الحاصل من توقف الامتثال عليه
ويجبر ذلك التبعة بتضاعف ثواب امتثالها في تلك الحال بقدر ما يتحمل من المشقة في تحصيلها وتحصيل مقدماتها كتضاعف الاجر في الواجب على الكفاية
في امثال هذه الازمنة الا ترى انه لو نذر المكلف امورا متعسرة كالاخذ بالاحتياط في جميع المقامات وصوم الدهر عدا ما استثني واحياء الليالي
والمشي الى الحج والزيارات واجر نفسه للقيام باعمال شاقة ونحو ذلك لم يمنع تعسر الامور وتلك الاعمال من انعقاد نذره ووجوب الوفاء به وبعقده لانه
هو الذي ادخل ضرر المشقة على نفسه باختياره فان الصادر عن الشارع انما هو الاذن في الالتزام المذكور وليس في مجرد الاذن في ذلك شيء من الحرج فكذا
في المقام بطريق اولى فان المكلفين هم الذين ادخلوا ضرر تلك المشقة على انفسهم من دون صدور اذن من الشارع في ذلك ويرد عليه ان جميع ما دل
على نفي الحرج وارادة اليسر يعم الوجهين فان الزام المكلف باداء الواقع على ما هو عليه حال اشتباهه في امور كثيرة على وجه يستلزم الجمع بينها او يحكم
العقل والعادة مع تعسر الاتيان بجميعها جعل الحرج وايقاع للمكلف في المشقة سواء استند الاشتباه الى سبب اختياري من غير ذلك المكلف او غيره
بل وان استند الى ذلك المكلف بنفسه فان جعل اختيار المكلف باعثا على الزامه بالمشقة ينافي نفي الحرج على الاطلاق ولئن امكن التامل في شموله لما

دلّ على نفي جعل الحرج في الدين فلا شك في شمول قوله سبحانه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما اشبه ذلك للوجوه المذكورة ولا سيما الحرج
المؤدي الى اختلال النظام والقول بوجوب الامور المتعسرة بالالتزام او بغيره من الاسباب الاختيارية في محل المنع مع امكان التفصيل بينهما من جهات
الاول امضاء من الشارع لما الزمه المكلف على نفسه لشان تاسيس من الشارع للحكم المتعسر ولو بعنوان الاحتياط كايجاب الغسل المتعسر على من اجنب بالاختيار
ولو سلم ذلك لا تقصر على موضع الدليل واخذنا بمقتضى العموم في غيره واما الاجتهاد لو اوجب في هذه الازمنة فلا حرج فيه لانه مزاولة العلوم لاهلها
ليس باشق من كثير من الصناعات التي يتحملها الناس في معايشهم وثالثها ان ادلة نفي العسر معارضة بعموم الادلة المثبتة للتكاليف الشاملة لموارد
الحرج كتعارض العامين من وجه فلا بد في تقديم احدهما من مرجح خارجي وعمدة الوجه في تقديم الاول في ساير المقامات اعتضاده بعمل الاصحاب وهو في المقام
مراد عدم التزام الاكثر بالاحتياط في كل مقام مستند الى عمومها ووجود الادلة الشرعية في اكثر الاحكام فلا يجري على ما هو المفروض من انتفائها في المقام
وفيه اولا ان ادلة نفي الحرج بمدلولها اللفظي حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف مقدمة عليها بذاتها من دون توقف لذلك على اعتضادها بما يوجب
رجحانها ولذا لم يعتبر الاصحاب وجود المرجح الخارجي في الاستناد اليها في كل باب بل يقدمونها على الاطلاق من غير ادنى ارتياب الا ترى الى قوله عليه السلام فيمن
انقطع ظفره يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج فان معرفة امثال ذلك من الاية الشريفة موقوفة على تقديم عمومها على
عموم وجوب غسل البشرة ونحو ذلك ففيه قوة دلالة على كون الاول بنفسه حاكما على الثاني من غير حاجة الى ملاحظة التعادل والترجيح كما لا يخفى وثانيا
ان ادلة نفي الحرج معتضدة بما هو معلوم من طريقة الاصحاب من عدم الالتزام بالاحتياط المؤدي الى الحرج في اكثر الابواب فتحصل في المقام ما هو المرجح في ساير
المقامات اذ لا فرق في الاعتضاد بالعمل بين العمل الفعلي والتقديري حيث يثبت من طريقتهم بالحدس الصائب ثالثها ان فرض تساقط العامين
من وجه لا ينافي ما هو المقصود في المقام اذ تساقطهما يقتضي الرجوع الى التخيير او الى الاصل على الوجهين لا يتعين القول بوجوب الاحتياط في المقام لجواز العمل بدليل
نفي الحرج واصالة البراءة عن وجوب الاحتياط ورابعها ان وجوب الاحتياط في المقام ليس بحكم دل عليه اللفظ العام انما يقتضيه الاصل حيث لا دليل فلا يعقل
معارضته بالدليل نعم قد يقال ان ادلة نفي الحرج معارضة بما دل على حرمة العمل بالظن من الكتاب والسنة بناء على ثبوت دوران الامر بينهما فيبقى اصالة
الاحتياط الثابتة مع العلم الاجمالي سليمة عن المانع وفيه مع ما عرفت ان المنع عن العمل بالظن راجع الى حكم الاحتياط وعدم الاكتفاء في الخروج عن عهدة التكاليف
المعلومة بمجرد الظن او الى المنع من قصد التشريع به والالتزام بمؤداه من حيث هو كذلك شرعا فليس ذلك من المحرمات الذاتية وقد عرفت ان قاعدة الاحتياط ساقطة
بادلة نفي الحرج ولا يفيد المنع من الظن امرا زائدا على ذلك بعد عدم قصد التشريع بوروده بها ان غاية ما يفيده عموم نفي الحرج حصول الظن بعدم وجوب
الاحتياط وهو رجوع الى الظن في طريق اثبات حجية الظن فيعود ويدور مع قوته من الظنون المخصوصة المسلمة عند الفريقين لاستناده الى ظاهر الكتاب والسنة
الموضوع لفهم عامة المكلفين فيكون فهمهم حجة في حقهم على ان اعتبار هذا الظاهر مما يسلمه عامة القائلين بالظنون المخصوصة ووافقهم القائل بمطلق الظن ايضا
من حيث انه احد فيه فلا كلام في لزوم العمل عليه فيه وخامسها ان الحرج انما يلزم لو قلنا بلزوم الاحتياط فيما لا يقين بحكمه على الاطلاق اما لو فصلنا بين المقامات
واوجبنا الاحتياط في الماهيات الجعلية المخترعة وغيرها حيث يقع الشك في تعيين المكلف به بعد ثبوت التكليف في الجملة ورجعنا الى البراءة والطهارة والاباحة
ونحوها في موارد الشك في اصل التكليف والى الاستصحاب في موارده لم يلزم من ذلك حرج بالكلية كيف وقد ذهب الى ذلك كثير من الاصحاب من دون ترتب
حرج على ما صاروا اليه والقول بانهم انما صاروا الى ذلك بعد اثبات الظنون المخصوصة والعمل بالظنون المطلقة مدفوع بان المعلوم من طريقتهم هو ذلك
في غير موارد الادلة الثابتة والحاصل ان هذا التفصيل لا يشتمل على الحرج ولا يخالف الاجماع ولا ينافي العقد المعلوم بالاجمال على نحو ما مر في الجواب
عن الوجه الاول وكان هذا هو الوجه الذي اراده المصنف في الجواب عن ذلك بالمنع من لزوم الحرج وايده بما تقرر في محله من تعين الاحتياط على المجتهد العاجز
عن الاستنباط والمقلد العاجز عن التقليد وسادسها ان الحرج انما يقتضي نفي الاحتياط على سبيل الموجبة الكلية فلا يقتضي السالبة الكلية الا حيث يتعذر
الترجيح ويمتنع التخيير والترجيح بين المقامات ممكن بوجود المرجح فيها اذ بعد الحكم بوجوب الاحتياط بالجمع بين المحتملات اذا دل الدليل على سقوط بعضها
تعين مراعاة الاحتياط في الباقي ولم يسقط به وجوب الاحتياط راسا كما انه لو تعذر الصلوة الى اربع جهات وامكن الاتيان بها الى جهتين او ثلث وجب والتخيير
في المقام وان كان باطلا بالاجماع لكن يتصور الترجيح بين المقامات بوجوه منها ان يكون التكليف في بعضها مظنونا وفي بعضها مشكوكا وفي بعضها موهوما
فينحصر الحكم بثبوت الاحتياط على الاخير ان اندفع الحرج به والا حكمنا بسقوطه في الاخير اذ ليس في الالتزام بالاحتياط في القسم الاول خاصة حرج قطعا
لكن ذلك غير حجية الظن في تلك الموارد للفرق الظاهر بين العمل بالظن من باب الاحتياط والعمل به من حيث كونه حجة شرعية ويظهر الفرق بينهما في امور كثيرة
ومنها ان يكون سقوط الاحتياط في بعض الموارد قد اتفقنا بالنسبة الى غيره كالشبهة التكليفية الوجوبية ثم هي والتحريمية ومنها ان يكون احتمال سقوط الاحتياط
في بعضها اقوى من غيره كان يحصل الظن بسقوطه في البعض المخصوص ولا يحصل الظن به في الباقي ومنها ان يكون بعض الموارد مما يظن بوجود الطريق المعتبر
فيه ويشك في الباقي او يكون احتمال وجود الطريق فيه قويا وفي غيره اضعف منه الى غير ذلك من المرجحات التي يظهر من التامل في المباحث السابقة فلا يمكن القول
بسقوط الاحتياط من راس من جهة لزوم الحرج به كيف والقول به ينافي العمل بالظن اذ ليس محصل الدليل الا قصر الاحتياط على موارد الظن فيكتفى به في امثال
الاحكام المشتبهة بعد سقوط الاحتياط في غيرها فيتوجه عليه اولا ان مقتضى ذلك قصر الحكم بسقوط الاحتياط على موضع اليقين فلا وجه لتخصيصه بغير مورد
الظن وثانيا ان مقتضاه العمل بالظن من باب الاحتياط [illegible] ذلك من القول بحجيته حتى يخصص به العمومات الثابتة ويقيد به المطلقات المعلومة ويمكن التصرف
به في النفوس والفروج والاموال والحقوق ويرفع اليد به عن الاصول الثابتة في مواردها الى غير ذلك فلا يعقل الثالث ان الدليل على وجوب
الاحتياط في المقام وهو التيقن ان الاصل براءة الذمة عما يثبت فيه من التكليف سيما التكليف الايجابي غاية ما في الباب الحكم فيه بالاستحباب نظرا الى حسن
الاحتياط ورجحانه عند العقلاء ولا ربط له بما قصده المعترض فيه ولان عدم تمام الدليل على وجوب الاحتياط لا يقتضي تعين العمل بالظن لعدم

الدليل عليه ايضا فاذا دار الامر بينهما تعين الاول عملا باصالة المنع من الثاني فاللازم في اثبات وجوب العمل بالظن اقامة الدليل على سقوط الاحتياط لا
الرجوع فيه الى مجرد الاصل المشترك بينهما فيبقى العمومات المانعة سالمة عن المعارض موجبة لتعين الرجوع الى الاحتياط وثانيا انه ان اريد بعدم الدليل على
وجوبه في كل واقعة خاصة مع قطع النظر عن غيرها من الوقايع فليس الجهل فيها بخصوصها موجبا للعمل بالاحتياط فيها فمسلم وان اريد عدم وجوبه في مجموع الوقايع
التي يدور التكليف المعلوم بالاجمال بينها كما هو المقصود في المقام فممنوع لان فيه طرحا للتكليف المقطوع به ومؤديا الى المخالفة القطعية التي تطابقت الادلة
الاربعة على المنع منها والقول به في بعضها دون بعض ترجيح من غير مرجح والتخيير في المقام باطل بالاجماع فتعين الاحتياط نعم ربما استراح في ذلك من الاحتياط
في مسئلة القول بالبراءة وذهب الى طرح المعلوم بالاجمال وعدم اقتضائه للامتثال او دعوى اشتراط العلم بتفصيل المكلف به في التكليف فانكر التكليف بالمجمل من
راس الا ان البناء على ذلك في المقام موجب للخروج عن الدين على ما قرروه في الاحتجاج فلا يمكن المصير اليه والتحقيق ان العلم الاجمالي يتعلق التكليف باحد امور
محصورة انما يوجب الاحتياط مع اتحاد نوع التكليف وارتباط الجميع بعمل المكلف المخصوص على ما تقرر في مسئلة الشبهة بالمحصور والا كان الشك في اصل التكليف
فكلما اتفق في محل المسئلة من هذا القبيل حكمنا فيه بالاحتياط والا رجعنا الى اصل البراءة كما ستنبه عليه الرابع ان الغرض من الرجوع الى الاحتياط هو التعبد بالمتيقن
وهو متعذر في المقام اما اولا فلقيام احتمال المنع من العمل بالاحتياط كما ذهب اليه بعض الاصحاب لكونه تشريعا محرما وصرح بعضهم بنفي الواسطة بين المسلكين
اعني الاجتهاد والتقليد وبطلان العبادة الواقعة على غير هذين الوجهين واما ثانيا فلاحتمال اعتبار نية الوجه في صحة العبادة ووجوب تمييز الواجب من المستحب
وايقاع كل منهما على وجهه بحسب الاجتهاد او التقليد كما ذهب اليه جماعة من اصحابنا بل ربما نسب الى المشهور فكيف يكون الاحتياط موجبا لليقين غاية الامر امكان
تحصيل الظن بجوازه والاكتفاء به وهو رجوع الى الظن فيشترك مع ساير الظنون في الاعتبار نظرا الى انتفاء المرجح بينهما واجاب عنه المصنف تارة بدعوى
القطع بجواز الاحتياط وفساد قول المخالف فيه على كلا الوجهين كما يظهر من النظر في اطلاقات العبادة وعمومات الاحتياط وملاحظة السيرة المستمرة بين المسلمين
وطريقة النبي والائمة عليهم السلام مع الناس وقاعدة عدم الدليل دليل العدم في مثله ونحو ذلك مما فصل في محله وتارة بان الظاهر اختصاص الخلاف
في المسئلتين بصورة امكان تحصيل العلم بالواقع اما مع الانسداد كما هو المفروض فلا لامتناع التكليف بالمحال اذ غاية الممكن ح تحصيل الظن فاذا لم يثبت
حجيته كان كالشك فلا ينافي به قصد الوجوب او الندب اذ لا بد من الجزم بالغاية وتوهم تقديم الامتثال التفصيلي ولو بطريق الظن على الامتثال الاجمالي
ولو على وجه العلم وهم فاحش غاية الامر تقديم الاول مع امكان العلم به على الثاني حيث يتوقف على تكرار العبادة واين ذلك مما نحن فيه واخرى بان الاحتياط
بعد الحكم بوجوبه لا ينافي اشتراط نية الوجه لكونه حينئذ من جملة الواجبات الشرعية وان كان الكاشف عنه حكم العقل من باب المقدمة فلا فرق في ذلك بين
الوجوب الواقعي والظاهري ولذا اجمعوا على جواز الاحتياط بالجمع بين الطهارة المائية والترابية عند دوران الواجب بينهما والصلوة الى اربع جهات حيث يشتبه
القبلة بينها وهكذا [illegible] وجه العبادة بعد ثبوت وجوب الاحتياط اذ لا يعتبر فيه سوى الوجه الظاهري والا لانتفى الاحتياط راسا على انه يمكن تحصيل
الظن بالوجه الواقعي والجمع بين الوجهين فان ذلك غاية الممكن في حق المكلف عند الانسداد والا لزم ارتفاع التكليف راسا وقد ثبت بطلانه بما مر ان الاحتياط
مما لا سبيل اليه في كثير من المقامات لدوران الامر فيها بين المحذورين وكثيرا ما يتعذر مراعاة الاحتياط لمانع خارجي فالرجوع الى الاحتياط على الاطلاق مما لا وجه
له واجاب المصنف عنه بانه لا مانع من القول بسقوط التكليف في تلك الموارد اذ لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين ولو حصل العلم ببقاء التكليف
في بعض تلك المقامات وتوقف الخروج عن عهدته على تعيين حكمه فغاية الامر القول بحجية الظن ح ولا يلزم منه حجية الظن في ساير المقامات ودعوى عدم
القول بالفصل في محل المنع اذ الحكم المستند الى الضرورة انما يدور مدارها وليس ذلك مما يجعلونه معنونا في كلام الاصحاب ليمكن الاستناد الى مثله
ثم اللازم في ذلك المورد بخصوصه الاخذ بما يكون الظن بالفراغ معه اقوى وهو غير مطلق الظن على ما تقدم تفصيل القول فيه لا يقال يتوقف على مراعاة
مطلق الظن في بعض المقامات فغايته ان يكون حجة في ذلك المورد بخصوصه السادس ان المكلف لو تمكن من الاحتياط في اعمال نفسه امكن القول بالانحصار
فلا يمكن جريانه بالنسبة الى بيان الاحكام لغيره مع وجوبه في مقام التعليم والتعلم كما في مسئلة دوران المال بين الشخصين ونحوهما فان السكوت عن
الفتوى موجب لتعطيل الدال بل ربما يؤدي الى اتلاف مال اليتيم بل كثير من ابواب المعاملات والاحكام من هذا القبيل اذ التوقف فيها يؤدي الى تلف
الاموال وتضييع الحقوق وربما يفضي باثارة العداوة والبغضاء وبقاء الاختلاف والتنازع فلا محيص عن العمل بالظن ومن جاز العمل في حق غيره جاز في حق نفسه
مع ان عمل المستفتي تابع لعمل المجتهد المفتي فان العقيد ممن تعذر عليه الطرق الاجتهادية تعين عليه الاخذ بالاصول العملية التي من جملتها الاحتياط ومن
وجب عليه الاحتياط في ظاهر الحال وجب على من يتحمل للمقلدين ان يحكم عليهم بما يعتقده من لزوم الاحتياط في تلك الحال وبيان الحكم الواقعي مع فقد الطريق
اليه لا معول له ومطالبة المستفتي ببيان الحكم الواقعي لا يقضي بلزوم الجواب مع عدم العلم به بل الاخبار المتواترة بل الادلة الاربعة مصرحة بمنطوقها الى المنع من الافتاء
نعم قد عرفت انه قد يتعذر الاحتياط ولا يمكن التوقف فيلزم مرجح مع تعذر الطريق القطعي العمل بمقتضى الطريق الظني وهو غير الظن بالواقع الا اذا حصل
الظن بكونه طريقا اليه في تلك الحال على حسب ما مر تفصيل القول فيه وذلك مما لا يوجب حجية الظن في ساير المقامات كما لا يخفى قال قدس سره وقد يذكر
في المقام ايضا ايراد على الدليل المذكور بان تسليم انسداد باب العلم في معظم الاحكام لا يقضي بثبوت المرام اذ الانتقال الى الظن في تفصيل الاحكام لامكان الاقتصار على المعلوم
مما دل عليه الضرورة والاجماع وينفي ما عداه بالاصل لا لافادة الظن بل لحكم العقل بانه لا يثبت علينا تكليف الا بالعلم او بظن قام عليه دليل علمي وفيما
ينتفي الامران يحكم العقل ببراءة الذمة قال ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فاذا لم يحصل العلم به على احد الوجوه وكان لنا مندوحة
عنه كغسل الجمعة فالامر سهل للحكم اذن بجوازه وان لم يكن كذلك كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية فانه مع وجوب اصل التسمية
بالاجماع ووقوع الخلاف في تعيين احد الكيفيتين لا يمكننا ترك الكيفيتين معا نقول ان قضية حكم العقل هو البناء على التخيير لعدم ثبوت الخصوصية عندنا
فلا حرج علينا في فعل شيء منهما الى ان يقوم دليل على التعيين قلت ما ذكره مبني على انه ليس مبنى الاستدلال على الاستناد الى مجرد انسداد باب العلم حتى يورد عليه

بان انسداد باب العلم طريق العلم لا يوجب الحكم بالظن بل اعتبر معه قيام الاجماع والضرورة على بقاء الدين والشريعة والمفروض في المقدمة القائلة بانسداد
باب العلم ان باب العلم بالاحكام على نحو يحصل به نظام الشريعة ويرتفع به القطع الحاصل من الاجماع والضرورة المفروضة مسدود قطعا وح بعد تسليم
الانسداد وعدم التعرض له فعرفت في المقام كيف يقابل ذلك بالاكتفاء بما دل عليه الضرورة والاجماع والرجوع فيما عداه الى الاصل مع المفروض لزوم هدم
الشريعة مع الاقتصار على ذلك كما عرفت ثم يمكن ان يورد ان ذلك انما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل المذكور في العبادات الجملة مطلقا وفيما اذا كان الاجزاء
بعضها منوطا بالبعض مع عدم تعين اجزائها وشرائطها على سبيل التفصيل اذ لا يصح الاقتصار على القدر المتيقن من الاجزاء لعدم العلم بكونه هو المكلف
به ولا الحكم بسقوط الكل من جهة عدم تعين المكلف به لما فيه من الخروج عن ضرورة الدين واما ان قلنا بجريان الاصل فيها كما هو مختار البعض بناء
على ان التكليف انما يتعلق بالمكلف بمقدار علمه ولا يتعلق بنا التكليف بالمجملات الا بمقدار ما وصل الينا من البيان فلا يجب الاتيان الا بما يفي به الادلة
القاطعة من الاجزاء والشرائط اذ المفروض كون القطع هو الطريق في البيان وعدم ثبوت حصول البيان بغيره ولا قطع لنا بعد الاقتصار على ذلك بوجوب
جزء او شرط اخر اذ لم يقم ضرورة ولا اجماع ونحوهما من الادلة القاطعة على اعتبار شيء مما وقع الخلاف فيه من الاجزاء والشرائط ولو في الجملة وما لا بد
من حصول القطع اجمالا بوجوب اجزاء اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة بين السقوط بعد ملاحظة الحال في العبادات من الطهارة والصلوة والصوم والزكوة
وغيرها ومع الغض عن ذلك وتسليم حصول العلم الاجمالي بذلك فانما المعلوم اعتبار جزء او شرط كذلك بحسب الواقع واما تعلق ذلك بنا مع عدم ظهور طريق
اليه فلا يقم عليه اجماع ولا غيره فاي مانع من نفيه بالقاعدة المذكورة وان علم كون الحكم الواقعي الاولى خلافه لوضوح جريان اصالة البرائة مع العلم الاجمالي
باصالة اشتغال الذمة بحسب الواقع اذا لم يكن هناك طريق اليه وقد يشكل الحال في المقام في القضاء والافتاء سيما في مسائل المعاملات لدوران الامر
ح بين المحذورين لكن الذي يقتضيه القاعدة المذكورة هو الحكم بعدم تعلق وجوب القضاء والافتاء بنا الا فيما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع اقول
بمقتضى القاعدة العقلية وليس في الالتزام به خروج عن مقتضى الادلة القاطعة القاضية بكوننا مكلفين بالفعل فعلا باحكام الشريعة في الجملة فانها لا
تفيد كوننا مكلفين بالفعل بجميع التكاليف الواقعية وان كانت معلومة اجمالا حسبما مرت الاشارة اليه فظهر بما قررنا اندفاع ما يقرر من انه لا فايدة للاقتصار
على القدر المتيقن من التكاليف لا يكتفي به في الخروج عن عهدة التكليف للقطع الاجمالي ببقاء تكاليف اخر غير ما يقطع به على جهة التفصيل نعم قد يشكل الحال
في الطوارى الواردة كاحكام الشكوك ونحوها مما يقطع بتعلق التكليف هناك على احد وجهين او وجوه ويمكن دفعه بناء على الوجه المذكور بالتزام التخيير بينها
بعد العلم بتعلق التكليف في الجملة وعدم قيام دليل على التعيين حيث ان المقطوع به ح هو احد الوجهين او الوجوه فيقتصر في ثبوت التكليف بذلك المقدار
ويتخير في ادائه بين ذينك الوجهين او الوجوه وبمثله يقال اذا دار الواجب في اصله بين امرين لا قطع باحدهما مع القطع بتعلق التكليف باحدهما كدوران الصلوة
يوم الجمعة بين الظهر والجمعة لكن البناء على جريان الاصل في مثل ذلك بعيد جدا اذ كون الاتيان بكل منهما اداء للمامور به غير ظ بعد دوران التكليف هناك بين
الامرين وكون القدر المعلوم من المكلف به هو احد الامرين لا انه يتعلق هناك امر بالقدر الجامع بين الامرين ليكون الشك في الخصوصية فاصلا بدفعها بالاصل
فيبقى التكليف بالمطلق هو القدر الثابت من المكلف به فالموافق للقاعدة ح هو البناء على تحصيل اليقين فيجب الاتيان بالفعلين ولا مانع من الالتزام بالاحتياط
في مثل الصورة المفروضة ولا يقع ذلك الا في صور نادرة ثم اني اقول انه لو قرر الاستدلال بنحو اخر بان يكون الاستناد الى مجرد انسداد باب العلم بعد
ثبوت التكليف في الجملة كان ما اورده من قيام ما ذكر من الاحتمال غير ناهض في هدم الاستدلال اذ نقول ح ان قضية حكم العقل بعد العلم بحصول التكليف
في الجملة ولزوم الاتيان بالواجبات وترك المحرمات هو التمييز بين متعلق الوجوب وغيره ومتعلق المنع والاباحة ليتمكن من الامتثال بالفعل والترك لتوقف دفع
الخوف من الضرر عليه كما انه يجب النظر الى المعجزة بمجرد ادعاء النبوة لاحتمال كونه نبيا في الواقع وترتب الضرر على مخالفته في الاجل وح فكما ان ثبوت الحكم يحتاج
الى الدليل القاطع فكذا نفيه ايضا فنقول ان قضية انسداد باب العلم في المقام هو الرجوع الى الظن اذ هو الاقرب الى العلم فما ذكره من جواز ان يكون المرجع في
الاثبات هو العلم ويحكم فيما عدا المعلوم وان كان مظنونا بالنفي لا وجه له اذ هو اخذ بالوهم وتنزل من العلم الى ما دونه بدرجات نعم ان تم الدليل عليه كان
صح الاخذ بالمذكور وح فايراد مجرد الاحتمال كما هو ظ كلام المورد غير كاف في المقام وان ادعى قيام الدليل عليه كذلك كما يومى اليه اخر كلامه فممنوع سيما اذا حصل الظن
بخلافه اذ قضية التنزل عن العلم هو الاخذ بما هو اقرب اليه في الاثبات والنفي من غير فرق وان ادعى الاجماع على اصالة البرائة حتى يعلم الشغل فهو ايضا مما لا وجه له
سيما في نحو ما ذكره من مسئلة الجهر والاخفات بعد العلم بوجوب احدى الكيفيتين اذ لا يبعد فيه مثله الحكم ح بوجوب التكرار كما نصوا عليه في صورة اشتباه الموضوع
كالصلوة في الثوبين المشتبهين ودعوى الاجماع في مثله على السقوط وعدم الرجوع الى الاحتياط مجازفة بينة ومن غريب الكلام ما صدر في المقام عن بعض الاعلام حيث
انه اورد على المورد المذكور في فرقه بين مسئلة غسل الجمعة ووجوب الجهر والاخفات في جريان الاصل بانه ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما
ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بالاصل اذ الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد
ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البرائة على الاخبار وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل
والثابت من الشرع احد الامرين واصل البرائة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر
فمع نفي المنع من الترك باصل البرائة لا يبقى رجحان لاصالة انتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البرائة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر
هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البرائة وهذا ليس مراده و
انما المناسب لمراده من المثال هو ان يقول في نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل
برائة الذمة عن وجوب الاجتناب وح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البرائة مع ورود الخبر الصحيح بما ذكرنا اذ الظاهر ان حكم
غسل الجمعة نظير التسمية والاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الذي في مقابل اصل البرائة وفي غسل الجمعة الحكم ببطلان الرجحان في
الجهر

الحاصل

الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البرائة انهم وان خبر بابه انما اولا فاثبات الاستحباب بضميمة الاصل مما لا غبار
عليه فان مطلق الرجحان اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب معلوم بالاجماع والمنع من الترك منفي باصل البرائة فيلزم من الامرين ثبوت الاستحباب في
في الشرع وليس ذلك من ترجيح احاديث الاستحباب بوجه لوضوح جريانه بعينه مع فرض انتفاء الحديث من الجانبين او من جهة الاستحباب خاصة
عدم ح ما دل على الوجوب حجة في المقام كما هو المفروض والحاصل انه مع اليقين بثبوت الرجحان والحكم بعدم المنع من الترك من جهة اصالة البرائة لا يبقى مجال لانكار ذلك
ودعوى كونه مبنيا على ترجيح اصل البرائة على الاخبار وهو موقوف على حجية هذا الظن غير واضحة كيف ومقتضى المستدل ان لا يكون البناء على اصل البرائة الا من
جهة الظن بل من جهة قطع العقل بانه لا تكليف الا بعد البيان وقيام طريق للمكلف الى الوصول الى التكليف فمنع ذلك كلام اخر اشار اليه المورد ايضا وسيجيء الكلام
فيه انشاء الله وما قيل من ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل فقد يكون الرجحان في ضمن الوجوب بحسب الواقع فلا يعقل بقائه بعد انتفاء فصله مدفوع بالفرق
البين بين رفع الفصل في الواقع ونسخ الحكم كما في نسخ الوجوب والحكم بعدمه في الظاهر لعدم قيام دليل عليه كما في المقام لوضوح قضاء الاول برفع الجنس الثابت
به بخلاف الثاني ضرورة عدم الحكم هنا برفع حكم ثابت اذ انما المقص عدم حصول المنع من الترك من اول الامر الذي هو فصل للنوع الاخر اعني الاستحباب
فبعد ثبوت الجنس بالاجماع والفصل المذكور بالاصل يثبت خصوص الاستحباب في الظ وليس رفع الفصل بالاصل في الظ قاضيا بانتفاء الجنس الثابت
بالدليل بل قضاء ما ذكرناه من الحكم ببقاء الجنس في الظاهر بالفصل الاخر فيكون المستفاد منهما حصول النوع الاخر في الظاهر نعم لو لم يكن هناك دليل على
حصول الجنس امكن القول بنفيه ايضا من جهة الاصل ولا لا لقضاء انتفاء الفصل المفروض بنفيه ظاهرا والمفروض في المقام خلاف ذلك لقيام الدليل
القاطع على ثبوت الجنس فقولنا ان اصل البرائة عن المنع من الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع هو غير مجد اذ ليس ذلك مما ادعاه المورد اصلا بل مراده اثبات
الاستحباب في الظاهر وبيان كون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا مع عدم المنع من الترك بحسب تكليفنا فالرجحان معلوم والمنع من الترك في الظ منفي
بحكم الاصل فيثبت بذلك الاستحباب في الظاهر فكيف يعقل القول بقضاء اصل البرائة بكون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا في الواقع مع عدم المنع
عن الترك ومن المعلوم عدم ارتباط اصل البرائة بالدلالة على الواقع وقد نص عليه المورد في كلامه فان قلت ان مقصود المورد في كلامه هو العمل بالعلم وترك الاخذ
بالظن والوهم المذكور لا يفيد ظنا بثبوت الاستحباب فضلا عن العلم به فكيف يصح الحكم بثبوته قلت ليس مراد المورد الا البناء على العلم في اثبات الحكم ودفع غير
المقطوع به بالاصل لانتفاء الطريق اليه ولما كان الرجحان مقطوعا به في المقام حكم به ودفع الزائد بالاصل لعدم قيام دليل عليه فيكون الثابت على
المكلف في الظاهر الاستحباب قطعا وان لم يظن بحصوله واقعا فان رفع الحكم في الظ لانتفاء الطريق اليه لا يفيد نفي الحكم بحسب الواقع واذا كانت احدى المقدمات
مفيدة لثبوت الحكم في الظاهر كان الحكم الثابت من الجميع ظاهريا ومع الغض عما ذكرنا فلو سلم كون نفي الفصل في الظاهر بمنزلة رفعه بحسب الواقع ثم المقص ايضا
فانه مع ارتفاعه كلية قيام الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع كما هو الواقع في المقام لا مجال للتامل في تحقق النوع المتقوم بعد ذلك الفصل كما في نسخ الوجوب فليتأمل
اذا قام دليل على تحقق الرجحان اذ لا اشكال بل لا خلاف في الحكم بالاستحباب فغاية الامر ان يكون المقام من قبيل ذلك والحاصل ان اصل البرائة بالنسبة الى الظ
حجة نافية للحكم كما هو حال الخبر النافي للحكم اذا قام الدليل على حجيته ووجوب العمل به في الظاهر فكما انا علمنا بالاجماع ونحوه رجحان الفعل ودلت الرواية المفروضة
على عدم المنع من الترك حكمنا بحصول الاستحباب فكذا في المقام من غير فرق بينهما غير بعيد ذلك من ثبوت الحكم بالنسبة الى الظ وليس ذلك اثباتا للحكم بالاصل
اذ ليس قضية الاصل هنا سوى عدم المنع من الترك وبملاحظته مع الرجحان المعلوم الثبوت من الخارج يثبت الاستحباب ولا يعد ذلك من قبيل الاصول المثبتة
قطعا كما لا يخفى ومن ذلك يظهر ما في قوله ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر والاخفات في التسمية اذ بعد تصحيح جريان الاصل في غسل الجمعة حسبما قررناه وعدم
صحة جريانه بالنسبة الى الجهر والاخفات لعلمه بثبوت احد التكليفين ومخالفة كل منهما للاصل من غير تفاوت بينهما في ذلك يتضح الفرق بينهما كمال الوضوح ومع
الغض عما ذكرنا وتسليم دوران الامر هناك ايضا بين حكمين وجوديين نجعلهما من قبيل احد غير معين مع كون احد الحكمين في مسئلة الغسل اقل مخالفة
للاصل والاخر اكثر على خلاف مسئلة الجهر والاخفات اذ لا فرق بينهما في مخالفة الاصل بوجه من الوجوه واما ثانيا فبان ما ذكره من ان المثال المناسب لمراده
نجاسة عرق الجنب من الحرام محل مناقشة اذ رفع وجوب الاجتناب في المقام بالاصل حسب ما ذكره قاض بارتفاع جواز الاجتناب الحاصل في ضمنه على ما قرره من ارتفاع
الجنس بارتفاع فصله واصل البرائة من المنع من ترك الاجتناب لا يقضي بكون جواز الاجتناب الثابت بالاجماع حاصلا في نفس الامر في ضمن الكراهة او الاباحة فان دفع
بالاصل المذكور دفع المنع من ترك الاجتناب مع عدم الحكم بجواز الاجتناب فهو مخالف لما دل الاجماع عليه وان اريد معه الحكم بجواز الاجتناب ايضا فاي دليل قضي بقيامه على
نحو ما ذكره في مسئلة غسل الجمعة غاية الامر دوران الاحتمال هناك بين الحكمين وهنا بين احكام ثلثة واما ثالثا فبان ما ذكره من ان الحكم بالرجحان القطعي غير
مستقيم اذ لا وجه لاعتبار الحكم القطعي في مقابلة اصالة البرائة وليس في كلام المورد ما يوهم ذلك اصلا وكيف يعقل مقابلة الاصل بما وقع الاجماع على ثبوته
والحكم برجحانه عليه وفصله وانما المقصود دفع المنع من الترك وان قام عليه دليل ظني فيكون اصل البرائة في مقابلة ذلك الدليل الظني كيف وعبارة المورد صريحة
في دفع اصالة البرائة للمنع من الترك والظاهر ان ما ذكره مبني على ما زعمه من كون دفع المنع من الترك بالاصل قاضيا برفع رجحان الفعل فيؤول الامر الى مزاحمة اصالة
البرائة للرجحان المقطوع به وقد عرفت ضعفه ولو صح ما ذكره لجرى ذلك بعينه في المثال الذي اورده ايضا غاية الامر ان الجنس الحاصل في المقام رجحان الفعل
والحاصل هناك جوازه فيكون دفع المنع من الترك هناك في معرض دفع الجواز المعلوم الثبوت ايضا ويكون ما دل على الجواز من الدليل القطعي مقابلا باصالة
البرائة دون الدليل الظني القاضي بوجوب الاجتناب وهو كلام ساقط جدا ولو تم لقضى بعدم جريان اصالة البرائة والاباحة في شيء من المقامات ثم ان للفاضل
المذكور ايرادات اخر على هذه الاجوبة احببنا ايراد جملة منها في المقام ونشير الى ما يرد عليها من الكلام حتى يتضح به حقيقة المرام منها منع جواز الاستناد في دفع
التكليف الى اصل البرائة وقولنا ان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف الا اذا دل عليه الحكم القطعي فهو اول الكلام كما يعرف من ملاحظة ادلة اصالة البرائة سيما
بعد ورود الشريعة والعلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية خصوصا بعد ورود مثل الخبر الصحيح في خلافه ولا اقل من الحكم الظني كما يشعر به كلامه سواء كان بذاته

مفيدا للظن او من جهة استصحاب حال الشريعة السابقة فهو ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والايات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم يعد ورود الشرع
ثم بعد ورود الخبر الواحد اذا حصل منه ظن اقوى منهما ان قوله ويؤكد ذلك الى اخره فيه انها عموما لا تفيد الا الظن بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم
ما دل على حجية ظواهر القران لما نحن فيه لم لا نرى ان كان هو الاجماع فعدمه ظاهر في محل الكلام وان كان غيرها فليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وقد مر الكلام
في الاستدلال بها ومنها ان قوله واما بناء لم يكن مستند وعدمه ان اراد بان التخيير المعروض هو مفاد اصل البراءة فيتقدم على الدليل الظني فهو فاسد
اذ بعد تعارض دليلي القولين لا شيء في مقابلة اصل البراءة يعني يؤكد انه ظن لا يعمل به بل يرجع الكلام الى جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه فقابلوا بلزوم الوقف
والاحتياط والمورد ايضا لا يقول بذلك فانه لا يقول ببراءة الذمة عن مقتضى القولين جميعا اذ ذلك مما لا مستند وعدمه والمستدل ايضا لا يقول به
لذهابه الى ترجيح الظن وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بما اختاره من القولين ومع اختيار اي منهما يكون العمل به واجبا عليه فذلك مما لا يرتبط
باصل البراءة انتهى ملخصا ويتوجه عليهما اما على الاول فاولا بان منطوق المورد هو المنع من قضية انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن ووجوب
الاخذ به واحتمال الرجوع الى اصل البراءة وترك العمل بالظن نظرا الى حكم العقل به وصحة المنع لا يتوقف على قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم
بالواقع كيف ولو اراد ذلك لما ابدى الايراد المذكور بصورة المنع ولو ادعى العلم بذلك فان ادعى كونه ضروريا عند العقل لزم ان يكون القول بحجية
الظن عنده مصادما للضرورة وهو واضح الفساد وان ادعى كونه نظريا كان الدليل الموصل اليه معارضا للدليل المذكور وهو خلاف ما يعطيه
كلام المورد اذ ليس بصدد المعارضة ولو اراد ذلك لكان اللازم عليه ح بيان ذلك حتى يتم المعارضة مع انه لم يشر اليه في الايراد وثانيا بان اراد الايراد
بحكم العقل قطعه بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم لكن لا بخصوص العلم بالواقع بل ما يعم العلم به من الطريق المقرر للوصول الى الحكم وان
لم يكن مفيدا للعلم بالواقع بل ولا الظن به ايضا وقطع العقل ح بانتفاء التكليف ظاهر لوضوح قبح التكليف مع انتفاء طريق موصل اليه من العلم وما
يقوم مقامه من الطرق المقررة ومحصل الايراد ح المنع من قضية انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظرا الى ما قطع به
العقل من انتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الى الوصول اليه فكما ان انسداد سبيل العلم بالواقع الذي هو الطريق المقرر اولا للوصول اليه قد يكون
قاضيا بانفتاح سبيل الظن الى الواقع كما هو مقتضى المستدل وذلك فيما اذا علم بقاء التكليف بعد حصول الانسداد كذا قد يكون قاضيا بسقوط التكليف مع
عدم العلم ببقائه نظرا الى انسداد الطريق اليه وقطع العقل بانتفاء التكليف اليه فظهر بما قررناه ان قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء الطريق انما يقتضي

مع انتفاء الطريق صح

قطع العقل في المقام بانتفاء التكليف وكون الظن ح طريقا الى الواقع كما هو المبحوث عنه في المقام فما ذكره من ان حكم العقل ببقاء التكليف ح اول الكلام
مبني على ما لا دليل عليه ان ذلك مبني ليس المدعى كما ان في الظن ان ما ذكره غير [illegible] بل للمنع فانه من الواضحات حسبما مر الكلام فيه كيف ولو لم يتم ما ذكره القائل بحجية الظنون
من الدليل المذكور وغيره مما احتجوا به على ذلك لما قال بحجية الظن فمنع ذلك في المقام ليس في محله وكذا لا فرق في ذلك بين ما بعد ورود الشرع
وقبله فان عدم ثبوت التكليف من غير طريق للمكلف الى الوصول اليه امر عقلي لا يختلف الحال فيه قبل ورود الشرع وبعده وثالثا ان تسليم كون نفي التكليف
ح مظنونا كاف في مقام دفع الحجية وليس من قبيل الاستدلال بالظن على الظن ليرد وبل دفع الظن بالظن هو مما لا مانع منه فانه لو كان حجة لم يكن حجة
ما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ح وقد مر الكلام فيه واما على الثاني فبان كونها عمومات لا تفيد الا الظن لا على فرض تسليمه كاف فيما هو مقصود المعترض
من دفع حجية الظن لما عرفت من جواز دفع الظن بالظن وايضا لم يستند اليها المورد في مقام الاستدلال حتى يورد عليه بذلك انما ذكره في مقام التأييد
والاستشهاد ليتبين اعتضاد ما ادعاه من حكم العقل بالشواهد الشرعية ومن الواضح كفاية الدلالة الظنية في ذلك فلا وجه للايراد عليه بكونه ظنيا ودعوى
كونها ظاهرة في غير الفروع مما لا وجه لها كما مرت الاشارة اليه وما ذكره من منع شمول عموم ما دل على حجية القران لمحل الكلام غير متجه ايضا وكانه اراد به منع
شمول ما دل على حجية الكتاب بالنسبة الى هذه الاعصار حسبما اشار اليه في محل اخر وهو مدفوع بما قرر في محله حتى ان الاجماع القائم على حجيته شامل لذلك
ايضا كما مرت الاشارة اليه ولو اراد بذلك المنع من الحجية بالنسبة الى خصوص محل الكلام نظرا الى حصول الخلاف المانع من قيام الاجماع على حجيته في
محل المقام فهو موهون جدا لوضوح ان الاجماع القائم على حجية الكتاب لا ينافي الخلاف الواقع في المسائل التي دل الكتاب على حكمها فلا وجه للقول بكون شمول
الاجماع لما نحن فيه اول الكلام واما على الثالث فبان القول بكون التخيير المذكور مفاد اصالة البراءة انما يصح بدفع خصوص كل من الوجهين بالاصل حيث
لم يقم عليه دليل قطعي ولما لم يكن هناك مستند وعدم الاخذ باحدهما لقيام الدليل القاطع على وجوب احدهما نظرا الى اتفاق الفريقين عليه لزم البناء على
التخيير وح فليس التخيير المذكور مفاد اصل البراءة خاصة بل انما يجيء من جهة العلم بوجوب احدهما مع عدم ثبوت كل من الخصوصيتين لعدم قيام دليل قطعي
عليه فاصالة البراءة انما نفت لكل من الدليلين الظنيين سواء كانا متعادلين او كان احدهما راجحا على الاخر وانتفاء المستند وعدمه انما يجيء من جهة قيام
الدليل القاطع على وجوب احدهما فلا مناص عن الاخذ باحدهما على احد الوجهين في بنائه كما مرت الاشارة اليه والوجه الاخر ان يراد به دفع وجوب كل
من الجهتين بالاصل وان لم يمكن تركهما معا لعدم المستند وح فيحتمل احدهما فلا يحكم الا بوجوب شيء منهما والعلم الاجمالي بوجوب احدهما غير مفيد لسقوطه
عن المكلف بعد انتفاء التعيين فيكون مختارا في اداء اي من الكيفيتين ولا يرتبط ما اورده في المقام بالايراد المذكور على شيء من التفسيرين وقد يبنى
ايراده على ان مراد المورد بيان الحال في خصوص ما اذا تعارض دليل القولين وتعادلا من غير ظهور مرجح في البين حيث جعل ذلك مما لا مستند وعنده
لو كان دليل احدهما راجحا على الاخر كان هو المظنون والاخر مقابلا لاصالة البراءة دون الاخر وليس هناك مستند وعنده فانه يرجع الى اصالة البراءة
عما دل عليه الدليل الراجح فاورد عليه بما ذكره وانت خبير بان تحمل العبارة المذكورة على ذلك بعيد جدا بل لا اشارة فيها بذلك اصلا اذ لا اشعار في
فرض المسألة في خصوص صورة المعارضة بين الدليلين فضلا عن اعتبار المكافئة بينهما وانما ذكر في كلامه المعارضة بين القولين وعدم امكان ترك مقتضى
الاحتمالين حيث انه لا مستند للمكلف في اختيار احد الوجهين كيف وقد بنى المورد كلامه على نفي حجية الظن وح فلا تفاوت بين حصول المعادلة بينهما في

القوة

القوة والضعف وعدمها فانه انما يفرق بين الامرين في الادلة المعتبرة في الجملة دون ما لا عبرة بها مع الانفراد فضلا عن المعارضة ثم لو سلم فرض المسألة
في صورة المعادلة بين دليلي القولين وعدم حصول مرجح لاحد الجانبين لم يقض ذلك بانتفاء المستند وعدمه في المقام بوجه من الوجوه اذ المفروض عدم حجية
من الظنين وكون وجودهما كعدمهما فكيف يمنع المستند وعدمه من جهتهما وما ذكره من انه لو كان احدهما راجحا كان حجة اذ مع كون الاصل رافعا للظنون يكون رافعا
لغيره بالاولى فكيف يجعل المرفوع بالاصل ح خصوص المظنون حتى يكون المستند وعدمه في المقام بالاخذ مقابله وان كان هو ايضا مخالفا للاصل كما هو المفروض في
المثال وما احتمله من بناء المورد على الاخذ بمقتضى الاصل في غير ما حصل اليقين به سواء كان ما يقابله مظنونا او لا وانما فرض في المقام كونه رافعا للادلة الظنية
حيث ان الكلام وقع في ذلك فلا يعقل ان يكون قوة احد الظنين في المقام وضعف الاخر قاضيا بحصول المستند وعدمه في الصورة المفروضة حتى يكون المدفوع بالاصل
خصوص المظنون دون الاخر قوله الايراد المذكور للمحقق جمال الدين الخوانساري ره حيث قال بعد على الدليل المذكور ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا
لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم باصالة البراءة
لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم
ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار
الاحاد بخلافها بل لما ذكرناه من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا ولا يكفي الظن به ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا
فما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مستند وعدمه غير كغسل الجمعة فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مستند وعدمه
غير كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا من الاتيان باحدهما فنحكم فيها بالتخيير
لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا وانت خبير بان
هذا الايراد الصق بمنع المقدمة الاولى كما عرفت في بيانها وجوابه بمنع المقدمة الثالثة دعوى انفتاح باب العلم بطريق التخلص عن التكاليف المجهولة
فان اصل البراءة من جملة الادلة العقلية وكان الاولى تبديله باصالة النفي ليكون اعم من حيث المورد وقد اعترض عليه المحقق القمي ره بوجوه الاول انه ان اراد بقوله
وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة عدم حصول العلم اجمالا وتفصيلا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي لا يوجب
البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان بما ياتي بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة وذلك لان التكليف بغير الضروريات يقيني
فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها ووجوب مسمى الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات
الا بالظنون وايضا الضروريات من واجباته غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين في قطع الدعاوي ثبت وجوبه مثلا بالضرورة او
بالاجماع لكن معرفة كيفيته ذلك يحتاج الى الظنون التي يشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة على المدعي واليمين على من انكر
لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل وامرأة او واحد او متعدد او يشترط فيه العدالة ام لا وان العدالة اي شيء وباي شيء
يثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه
من العبادات والمعاملات والاحكام فمن اين انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فقد تغافل المعترض هنا في مقام الجدال لاسكات
في نفس الدليل وانت خبير بانه لا وجه له انتهى واعترض عليه المحقق المصنف ره اما بالنسبة الى ما ذكره في العبادات المجملة فبان ما ذكره انما يتم اذا قلنا بعدم
جريان الاصل المذكور فيها مط او يكون الاجزاء بعضها منوطا بالبعض وح فيمكن الحكم بلزوم تحصيل القطع باداءها الا باتيان بفرد يقطع بانه احد في
الطبيعة المطلوبة ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات فلا اقل من لزوم مراعاته فيما يمكن فيه المراعاة لامكان تحصيل اليقين بالنسبة اليه فلا داعي
للرجوع فيه الى الظن ولو سلم توقف الخروج عن عهدة التكليف على معرفة الحكم في بعض المقامات فغاية الامر ح القول بحجية الظن فيه واين ذلك من المدعى
واما ان قلنا بجريان الاصل فيها كما هو مختار البعض فلا يجب علينا الا الاتيان بما يفي به الادلة القاطعة من الاجزاء والشرائط اذ المفروض ح كون القطع
هو الطريق في الاتيان وعدم ثبوت حصول الاتيان بغيره ودعوى القطع اجمالا بوجوب اجزاء وشرائط اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة ممنوعة اذ لم يتم ضرورة ولا
اجماع ونحوهما من الادلة القاطعة على اعتبار شيء مما وقع الخلاف فيه ولو في الجملة ولو سلم العلم الاجمالي بذلك فانما المعلوم ثبوته في الواقع واما تعلق التكليف
بنا مع عدم ظهور طريق اليه فيما لم يقم عليه اجماع ولا غيره فاي مانع من نفيه بالقاعدة المذكورة وان علم كون الحكم الواقعي الاولي خلافه لوضوح جريان اصالة
البراءة مع العلم الاجمالي باشتغال الذمة بحسب الواقع اذا لم يكن هناك طريق اليه وفيه نظر ظاهر اذ القطع بوجوب جزء وشرط في العبادة على الاجمال في معنى القطع
بكون الاقتصار على القدر المعلوم بالتفصيل موجبا للخروج المأتي به عن الطبيعة المطلوبة فيبقى في ذمة المكلف بل يكون المأتي به بدعة محرمة وعدم الطريق
الى معرفة الواقع لا يفيد جواز الاقتصار على مثله مع امكان الاتيان بالواقع بالجمع بين المحتملات بل ادعى في الوافية القطع بخروج تلك الماهيات عن حقائقها بالاقتصار
المذكور كما مر التنبيه عليه سابقا والحاصل انا لو قلنا بجريان الاصل انما يمكن البناء عليه مع عدم العلم الاجمالي ايضا اما معه فلا بد من الاحتياط بالجمع بين الوجوه
الممكنة على كلا القولين وقوله بجريان الاصل معه عند فقد الطريق اليه غريب لانه ان اراد به فقد الطريق الى امتثاله بان يتعذر الاحتياط فيه فالوجه الاستناد
في سقوط الواقع ح الى امتناع التكليف بالمحال لكن مع امكان الامتثال الظني يتعين القول بوجوبه غير انه ح لا يتعدى الى ساير الظنون بل يمكن القول بلزوم
الامتثال الاحتمالي مع تعذر الظني ايضا وان اراد به فقد الطريق الى معرفته على التفصيل فذلك لا يقضي بسقوط الواقع لجواز التكليف بالمجمل مع امكان امتثاله
وبالجملة فالعلم الاجمالي بوجوب بعض الاجزاء والشرائط المحصورة على الاجمال يستدعي الامتثال لا محالة ولا يكفي المنع من تعلقه بنا في الظاهر اذ لا يحكم بسقوط
التكليف المعلوم الا بالمسقط المعلوم فذلك خارج عن مورد اصل البراءة كما لا يخفى وكان المصنف ره انما بنى ذلك على طريقة المعترض في البحث
نعم يجوز الاستناد الى اصل البراءة مع وجود العلم الاجمالي اما لدعوى انصراف التكاليف الى المعلوم منها او ثبوت اشتراط العلم فيها او شمول ادلة البراءة لمثله فالكلام

المذكور للقطع بانه قدس سره لا يعتمد عليه كما فصل في مباحث اصل البراءة واما بالنسبة الى ما ذكره في الحكم بين المسلمين وفصل الخصومة ومثله الامضاء بان
الذي يقتضيه القاعدة المذكورة هو الحكم بعدم تعلق وجوب القضاء والامضاء بنا الا فيما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع فنعمل في ساير الموارد بما يعمل
عليه في موارد الشك في البراءة اذ كيف يمكن الاقدام عليها من غير علم مع ما ورد في ذلك من التهديدات البالغة الى اقصى الغايات وليس في الالتزام به خروج
عن مقتضى الادلة القاطعة بكوننا مكلفين فعلا باحكام الشريعة في الجملة لكن لا يخفى ان الاقتصار في القضاء والامضاء على موارد اليقين ماض بتعطيل اغلب الخصومات
واهمال اكثر امور العوام فغاية الامر عند تعذر الاقتصار على موضع اليقين جواز الاعتماد في القضاء على الظن في بعض الموارد المخصوصة في الجملة من غير ان يتعدى
الى غيرها وفي الامضاء على بيان طريق العمل على حسب ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة واما بالنسبة الى الطوارى الواردة كاحكام الشكوك ونحوها مما يقع
يتعلق التكليف هناك على احد وجهين او وجوه فيلتزم التخيير فيها بعد العلم بتعلق التكليف في الجملة وكذا الدائر الواجب عن اصله بين امرين لا قطع
باحدهما لكن الوجه فيها كما افاده ره تحوله انها على تحصيل اليقين مع امكانه والا فبالقدر الممكن واما بالنسبة الى التكاليف المجهولة من اصلها فيما يستفاد
من فحوى كلامه من ان الرجوع فيها الى اصل البراءة مما لا محيد عنه بل العقل والنقل متطابقان في الدلالة عليه الا اذا دار التكليف المعلوم على الاجمال بين
امرين او امور محصورة واقعة في محل ابتلاء ذلك المكلف فيلتزم بالاحتياط في ذلك المقام بخصوصه دون غيره واما مجرد العلم الاجمالي بوجود التكليف اجمالا
بين مجموع الوقايع المشتبهة فليس ذلك مما يوجب الامتثال كما تقرر في فروع مسئلة المشتبه بالمحصور نعم قد يترتب على الامرين كون المال لاحد شخصين كما
في العقود المشتبهة فلا معنى ح للبراءة الحرمة تصرف غير المالك في الثمن والمثمن ولا للتخيير لان كلا منهما انما يختار ما فيه صلاحه وتخيير الحاكم لا دليل عليه مع ان
الكلام في حكم الواقعة لا في علاج الخصومة الا ان يتمسك في مثل ذلك باصالة عدم ترتب الاثر بناء على ان اصل العدم من الاصول الثابتة ولذا قلنا انه لو
لم يبدل اصل البراءة باصل العدم كان اشمل وقد يقال بانه ره رجع عنه فيما استثنا من الظن الذي قام على اعتباره دليل علمي بناء على ان اصل العدم منه نظرا
الى قيام الاجماع والسيرة على العمل به وح فيكون اصل البراءة ايضا من هذا القبيل الا ان يمنع فيهما على الاصلين المذكورين مع الظن بخلافهما او يبنى على
اعتبارهما من باب الاستصحاب فيبتني على حجيته في الحكم الشرعي وهو رجوع الى الظن به او الى الاخبار الواردة فيه المفيدة للظن بحكمه الا ان يدعي تواترها في الجملة
وهو كما ترى لكن يمكن القول باندراج الاصول المذكورة في الاصول العقلية الاجماعية المدلول عليها بالكتاب والسنة القطعية في الجملة على ما فصل في محله نعم كثيرا
ما يقع الاشتباه في الحقوق بحيث لا يجري فيها تلك الاصول فلا بد مع انسداد باب العلم ولزوم تعيين المستحق من العمل بالظن وذلك مما يختص بمورده فلا يمكن
التعدي عنه الى غيره وكانه خارج عن مقصود المورد فلا تغفل ثم ان المصنف ره قرب الاعتراض على المورد بانه ان تمسك باحتمال كون المرجع اصل البراءة كما
يشعر به اول كلامه فهو مما لا يجدي شيئا للزوم التحرز عن الضرر المخوف فكل من اثبات الحكم ونفيه يحتاج الى الدليل ولا يكتفي فيه بمجرد الاحتمال اذ كل منهما تصرف
في احكام الشريعة فلا يجوز الا بدليل وان تمسك بدليل اصل البراءة فمم سيما اذا حصل الظن بخلافه وخصوصا في مثل مسئلة الجهر والاخفات بعد فرض القطع
بوجوب احدهما بالفعل وعدم سقوطه بالجهل فان مقتضى الاصل فيه تكرار العمل ولا يذهب عليك ان هذا الكلام انما اورده المصنف ره ايرادا في اثنا
والا فقد صرح بالجواب عنه في غير مقام كما يأتي الثاني ان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الى آخر الكلام لا يحكم العقل اما ان يريد به القطعي
او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا
في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فنعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان التعيين يتبطنها عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا
ذلك ايضا ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه بناء ترده عند
او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والآيات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه ثم بعد ورود الشرع ثم بعد ورود خبر الواحد
اذا حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه واعترض عليه المصنف ره تارة بان المانع يكفيه الاحتمال في هدم الاستدلال فلا بد للمستدل من اثبات تقديم العمل بالظن
على الاصل وتارة بوضوح حكم العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء الطريق اليه بل القائل بالظن لا يبنى عليه ايضا الا بعد اقامة الدليل عليه واخرى بامكان الاكتفاء
بالظن في دفع الظن فانه غير الاستدلال به عليه لشبهة الدور وفي امتناعه بل هو بيان لامتناع القول بحجيته على الاطلاق من حيث استلزام وجوده لعدمه وقد
تقدم طريق الاستدلال بذلك وتوجيه ما اورد عليه واكتفى في الفصول بالاعتراض الثاني حيث قال ان التحقيق عندنا ان اصل البراءة من الادلة القطعية المستفادة
من العقل والنقل على الاحكام الظاهرية في حق من لم يقم عنده دليل على خلافه من غير فرق بين ما قبل ورود الشرع وما بعده ولا يجدي خبر صحيح على خلافه
لم يثبت عنده حجيته وبين عدمه انتهى ولو تمسك الفاضل المذكور بحصول العلم الاجمالي بالتكاليف الحتمية لا بمطلق الاحكام كما ذكرناه عند تقرير الدليل في
بيان المقدمة الاولى لم يسلم كلامه عن توجه الايرادات المذكورة عليه لا لانتفاء الطريق القطعي بل الظني بل الاحتمالي في العمل بالاصل ح فلا بد في الجواب من منع
العلم الاجمالي على وجه يقتضي بلزوم الامتثال الا في موارد مخصوصة ويلزم الاقتصار في حكم بحجية الظن في الجملة عليها على فرض تعذر مطلق الطريق الشرعي والا
العملي منها وذلك لان العلم الاجمالي الحاصل بالنسبة الى مجموع المسائل الشرعية لو سلم حصوله زيادة على القدر الثابت بالادلة المعتبرة ودوران الامر فيه
بعد الاجتهاد بين الامور المتباينة المحصورة لا يوجب الامتثال نظرا الى اختلاف اجناسها وعدم ابتلاء المكلف الواحد في الزمان الواحد بجميعها على ما فصل في
مسئلة المشتبه بالمحصور ووجود العلم الاجمالي كعدمه فيرجع الى الشك في اصل التكليف وقد تطابقت الادلة الاربعة فيه على الحكم بالبراءة والمنع من الاحتياط
عليه مع كثرة الخلاف في تعيين الادلة المعتبرة مغالطة محضة اذ المراد قيام الاجماع على الحكم بالبراءة مع عدم ثبوت التكليف فلا ينافيه الخلاف في طريق اثباته ولذا
ان القائل بحجية خبر الواحد مثلا قائل بلزوم العمل باصل البراءة عند عدم ثبوت حجيته كما يمنعه من البناء عليه عند قيام حجة في مقابلته وكذا الحال في ساير الادلة
العقلية والنقلية المقررة في محلها الدالة على الحكم بالبراءة عند عدم العلم بالتكليف المتحقق مع الشك في حجية الادلة الظنية ومع العلم الاجمالي
الحاصل في الامور الغير المحصورة او الغير المربوطة بعمل المكلف الخصوص وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى مسئلة اصل البراءة الثالث ان قوله

يؤكد

يؤكد ذلك انه يرد عليه انها عمومات لا يفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عمومها لما دل على حجية ظاهر القرآن مما نحن فيه
م لا اثر ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في
الاستدلال بها مشيرا بذلك الى ما ذكره في مبحث الكتاب من انها كالكتاب منفسر من باب الخطابات الشفاهية فيكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم
الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرح حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم بدليل عليه بالخصوص فيدخل في القسم الاخير الذي انما يثبت حجيته وقت
الانسداد وانحصار الامر في الظن واعترض عليه المصنف ره اولا بجواز دفع الظن بالظن كما ذكره ثانيا بان المورد مما ذكره في مقام التأييد فيكفي الظهور
وثالثا بانه لا وجه لدعوى ظهور تلك الآيات في غير الفروع ورابعا بانه قد تقرر في محله شمول ادلة حجية الكتاب لهذه العمومات وان الاجماع على حجية الكتاب
لا ينافي الخلاف في المسائل التي دل الكتاب على حكمها فلا وجه للقول بكون شمول الاجماع لما نحن فيه اول الكلام وان الظنون الحاصلة من الاخبار تامة
الاعتبار ولو في هذه الاعصار مع ان تركبها مما يفضي الى القطع سيما مع اعتضادها بغيرها وبالجملة فتوهم اختصاص حجية ظواهر الكتاب والسنة بالمشافهين
وهم فاحش بل الغائبين اولى بهذا الحكم المبين الرابع ان قوله ادخلهم بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل
الجمعة يقيني لكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك واصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو
لا يلايم ما ثبت يقينا من الشرع الى آخر ما حكاه المصنف ره بالفاظه ورده بما فصله من الوجوه الثلثة ورده عمي قدس سره في فصوله بانه لا منافاة في مسئلة
غسل الجمعة في ثبوت الجنس متقوما باحد الفصلين في الواقع وانما وقع الشك في تعيينه المعتبر فعليته وتعلقه فنفي احدهما بالاصل الذي هو في معنى اثبات الآخر
بطريق الى تعيين ما يتقوم به الجنس لا دفع لما تقوم به في الواقع قال ومن هذا البيان يظهر ان الاستصحاب الثابت في المقام حكم ظاهري لا ملفق منه ومن الواقعي وفيه
نظر فان كلا من الوجوب والاستحباب تكليف خاص بسيط مشكوك فيه مدفوع بالاصل وان انحل الى جزئين واجزاء ففي المنع من الترك بالاصل لا يفيد ثبوت
الثاني الا بطريق الاصل المثبت وقد تقرر في محله عدم حجيته فالصواب في ذلك ما افاده المصنف ره من اثبات القدر المشترك بالاجماع وغيره ونفي المنع من
الترك بالاصل فيتم بذلك معنى الاستحباب ويشكل بان الماخوذ في معنى الاستحباب تجويز الترك واصل البراءة لا يفيد ثبوته انما يفيد نفي المؤاخذة و
العقاب عليه ومجرد ذلك لا يقتضي بتحقق معنى الاستحباب وذلك ان الاصل ليس ناظرا الى الواقع اصلا ولا يفيد تعيين الحكم الحاصل في نفس الامر حتى يدل
على ثبوت الفصل الآخر الذي يتقوم به الجنس بما مفاده انه على تقدير وجوب الفعل بحسب الواقع لا يعاقب عليه قبل قيام الدليل عليه وذلك يجري في
فصل الحكم الاستحبابي على الحقيقة وان جرى مجراه واثر اثره اذ الحكم الاستحبابي ايضا تكليف مخصوص مشكوك فيه مندفع بالاصل فالحكمان المذكوران
وجوديان مخالفان للاصل الا ان العلم الاجمالي بثبوت احدهما مانع من اجراء الاصل فيهما معا واثبات احدهما مانع من اجراء الاصل فيهما معا واثبات احد
ينفي الآخر معارض بالمثل مدفوع باندفاع الاصل المثبت بما ان الثابت في المقام هو القدر المشترك بينهما والمنفي بالاصل هو العقاب على الترك فاذا انضم احد
الى الآخر قام مقام الاستحباب وقد شاع التسامح باطلاقه على ذلك كثيرا والامر في ذلك سهل فظهر ان الحكم في ذلك ملفق من الواقعي وهو الرجحان والظاهري
وهو نفي المؤاخذة على الترك وقد نبه المصنف ره على ما ذكر بقوله ولا يبعد ذلك من قبيل الاصول المثبتة الا ان قوله ره يجري بان اصل البراءة في نفي مجرى الخبر
الثاني للحكم اذا قام الدليل على حجيته ووجوب العمل عليه في الظن محل تامل لظاهر ان الخبر دليل اجتهادي مثبت للحكم الواقعي ولو بحسب الظاهر والاصل لا نظر له
الى الواقع بالمرة ولا يدل على اثبات الواقع بوجه من الوجوه انما هو طريق لعمل المكلف حين جهله بالواقع وانتفاء الدليل عليه فيصلح الاول لتقوم الجنس
به وتعيينه في ضمن الاستحباب دون الثاني فلا يحكم بشيء من الوجوب والاستحباب على الحقيقة انما يحكم بالرجحان وعدم العقاب على الترك وهو غير الطلب الاستحبابي
الذي هو قسم خاص من الطلب بسيط في الظاهر وان امكن تحليله في العقل الى جزئين لكن قد عرفت قيامه مقامه واشتراكه معه في الفائدة في الجملة ولعل المصنف
ره انما عنى هذا المعنى والامر فيه سهل الا انه يظهر التميز بين الامرين في مقامات منها انا لو قلنا باشتراط نية الوجه في العبادة لم يمكن القول باشتراط نية الاستحباب
في المقام لعدم العلم بالوجه الذي عليه العبادة في الواقع فيلحق بالعبادات المشتبهة في سقوط التكليف بقصد الوجه فيها بل لا يمكن قصده الا بالمعنى
الاعم الشامل لما ذكره ومنها انه لو لزم الاستحباب لوازم وجودية على خلاف الاصل من طهارة او نجاسة او احترام او حرمة او تذكية او ملكية او اشتغال او زوجية
او بينونة او رقية او حرية او تعيين ماهية او ابراء ذمة او غيرها من الآثار المترتبة على الاسباب الشرعية لم يمكن الحكم بترتبها بمجرد اصالة البراءة واصل العدم كيف
هي معارضة باصالة عدم ترتب تلك الآثار واستصحاب بقاء الحالة السابقة فيها بخلاف ما لو دل الخبر على جواز الترك فيترتب عليه جميع لوازمه الشرعية و
العادية فلا يترتب على اصالة البراءة عن القدر المشكوك فيه من ندب المندوبات والغسلات والشرائط ونحوها الحكم بحصول الطهارة وزوال النجاسة المعلومة
بالقدر الثابت منها وكذا لا يترتب على اصالة البراءة عن الاجزاء والشرائط المشكوكة في الهيئات المجملة الحكم بتعيين تلك الهيئات والاكتفاء في تحققها
بالاجزاء والشرائط المعلومة على خلاف في ذلك وكذا الحال فيما يشك فيه من اجزاء العقود والايقاعات ونحوها من الاسباب وشرائطها وموانعها
نفيه باصل العدم لا يقتضي تحقق تلك الهيئات وترتب الآثار عليها بخلاف نفيها بالخبر ومنها انه لو اجتمعت الامة على المساوات بين عملين واعمال معينة في
الحكم بالوجوب والاستحباب فان ثبت استحباب احدهما بالخبر ثبت استحباب الآخر بالاجماع المركب ما لو ثبت بالاصل فلا لجواز التفكيك بين الاحكام الظاهرية
بالاصول العملية ولو كان الاصل في الامر على خلافه كما في موارد اصل الاشتغال عملنا بكل من الاصلين في مورده ومنها انه لو نذر الاتيان بالمستحب
شيئا او في اتيانه بالمستحب اعدادا معينا ونحو ذلك شكل الاكتفاء بمحل المسئلة لعدم امكان الحكم فيه بالاستحباب الشرعي الذي هو الطلب المخصوص
الا ان ينصرف النذر بقرينة العادة او الحال الى ما يعم هذا المثال كما هو الغالب في ذلك لان الحكم الاستحبابي المذكور الذي علق عليه تلك الاحكام
ايضا مخالف للاصل فالاصل عدمه وعدمها فيشترك مع حكم الوجوب في اصالة النفي فلا وجه لتقديم الاصل فيه على الآخر ولولا الانظار المذكورة فيما
انه لو ترتب على الوجوب والاستحباب جواز الاستنابة فيه واخذ الاجرة عليه وعدمه ونحو ذلك رجعنا الى مقتضى الاصل فيهما فان كان الاصل عدم دخول النيابة

الكمال فقد اما هو حج بالدليل منعنا من ترتيبه مجرد اصل البراءة اما اخذ الاجرة فمما يتفرع المنع منه على بقاء الفعل على محبته وعدم ترخيصه في تركه فينبغي
في المقام وبالجملة فلا بد في محل المسألة من الاخذ بالقدر المشترك بين الوجهين والغاء ما يختص باحدهما من الاحكام المخالفة للاصل هذا ما يترتب
على مجرد الرخصة في الترك ولو بحسب الاصل فتدبر الخامس ان قوله واما فيما لم يكن مندوحة عنده ان اراد التخيير هذا الذي في معنى اصل البراءة في مقابل الدليل
الظني وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة التعارض دليل القولين لا شيء في مقابل اصل البراءة حتى يقال انه ظني ولا يعمل به بل يرجع الكلام فيه الى
مسئلة ... بان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله هو اصالة التوقف والاحتياط وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو
في العمل بايهما اختار من القولين وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه ولا معنى لاصل البراءة ح نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر فان المفروض
ان القول منحصر في وجوب الجهر ووجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما لان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما
فنفيه باصل البراءة بعد ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين والقولين عين التخيير في اختيار احد المدلولين ليكون تخييرا
في اصل المسألة كما مر الاشارة اليه مرارا واجاب عنه المصنف ره بما فصله لكن فيه انه لا دلالة في كلام المورد على التمسك باصل البراءة في الحكم بالتخيير انما
يتبع حكم العقل به بعد عدم ثبوت الخصوصية لاحدهما وامتناع تركهما معا ومن المعلوم ان حكم العقل بذلك مما يبتني على بطلان الترجيح من غير مرجح
ثابت لا على اصل البراءة وكيف يمكن التمسك باصل البراءة في دفع كل من الخصوصيتين ودفع كل من الدليلين مع الحكم بوجوب احدهما اذ لا مجرى
للاصل مع العلم الاجمالي ولو جرى فيه لم يبق الحكم بوجوب احدهما اذ لا بعد في جريانها شيئا وخصوصيتها شيئا آخر حتى يمكن ابقاء الاول ودفع الثاني بالاصل
بل الحكم بوجوب احدهما لا وجه له بعد تعذر تركهما معا الا لجريان التبرء فانه من قبيل التخيير بين فعل الشيء وتركه والتكليف بذلك مما لا محصل له ويرد
كلام المورد ايضا دلالته عليه انما احتمل المعترض اعتمالا وغايته ما يوجبه انه بعد تعذر الامتثال القطعي يتعين الامتثال الاحتمالي وانما يتحقق مع اختيار احدهما
وقصد التقرب به فقائدة التكليف يظهر في القصد والتبرء وانت خبير بانه لا دليل عليه اذ لا يدل عليه عقل اذ لا نقل فلا وجه للالزام به فيتعين الوجه
الثاني فالمتحصل انه بعد تصادم الاحتمالين وتعذر الترجيح بالمرجح الثابت بينهما يحكم العقل بسقوط التكليف بهما فيبقى التخيير العقلي حيث لا مندوحة
عن احدهما فليس سقوط التكليف بذلك بناء من جهة اصل البراءة لعدم جريانه مع العلم الاجمالي بالتكليف بل لعدم المندوحة عن احدهما لتعذر
الامتثال وتصادم الاحتمال وعدم الحصول لاثباته في تلك الحال فالمراد بالاستناد الى عدم المندوحة سقوط التكليف نعم لو قلنا بجريان اصل البراءة
مع العلم الاجمالي بالتكليف امكن دفعه به ايضا لكنه ضعيف ولا يقول به المورد ايضا ولا وجه للاستناد معه الى عدم المندوحة ولا فرق بين الصورتين
لا دلالة في كلامه عليه فلا وجه هنا للاستناد اليه على كل من الوجهين وكانه ره انما نظر الى استناده اولا الى حكم العقل بفراغ الذمة ثم فرع عليه الكلام
المذكور وحمل كلامه على الاستناد الى اصل البراءة مع ان حكم العقل بفراغ الذمة اعم منه وغرضه هنا دفع كل من الخصوصيتين بحكم العقل وظاهر لكن
لا يخفى ان العمل بالظن في المقام كسائر موارده دائر الامر بين المحذورين من طريق اليقين لدوران الامر فيه بين التخيير والتعيين فالترجيح به قوي متين
اقتصارا على ما يوجب القطع بالبراءة بعد القطع بالاشتغال لكن المعترض انما حمل كلامه على صورة تعادل الدليلين لزعمه انه الذي يصدق فيه عدم
المندوحة كما حكاه المصنف ره فاورد عليه بالوجوه التي ذكرها في الاعتراض عليه اشار فيما ذكره من بيان مراده الى ما ذكره في بعض الحواشي المتعلقة بالكلام
المذكور حيث قال انما استفدنا ملاحظة تعارض الدليلين من كلام المورد حيث جعل ذلك مما لا مندوحة فيه مستندا الى قول قوم فيه بوجوب الجهر
واخرين بوجوب الاخفات وفرض القولين متساويين في الاقتضاء فلو كان دليل احدهما راجحا على الآخر لكان هو المظنون والآخر يقابله اصل البراءة لا الآخر
ولكان مما فيه مندوحة كما لا يخفى فانه يرجع الى اصل البراءة ح عادة عليه دليل القائل الراجح ثم ان قلت لعل المورد فرض كون احدهما لا على التعيين ظنيا
او احدهما لا على التعيين علما فيتمسك باصل البراءة في دفع وجوب احدهما قلت لا يصدق على الصورة الاولى انها مما لا مندوحة فيه اذ يمكن ترك
تركه كليهما فان المحال ترك الجهر والاخفات جميعا في القراءة لعدم انفكاكها عن احدهما بالذات لا تركه الاتيان بهما على سبيل الوجوب والاستحباب فيحصل
المندوحة بالاتيان بكل منهما لا بنية الوجوب واما الصورة الثانية فيشكل الحكم بالتخيير فيه بمعنى اصل البراءة عنهما جميعا مع حصول العلم بوجوب احدهما وان
امكن دفع الايراد عن هذا العلم الاجمالي والعمل بالاصل فهو ايضا يصير مما فيه مندوحة والمفروض خلافه ثم ذكر في قوله وهو لا يقول به يعني لا يقول الا
براءة الذمة عن مقتضى القرين حينئذ لانه جعل مما لا مندوحة فيه والمستدل ايضا لا يقول بوجوب الاحتياط بل يتبع ما ادى اليه دليله الظني وبالجملة ان كان
مختار المورد وجوب احد الامرين من الجهر والاخفات في نفس الامر فلا يمكنه القول بالتخيير بمعنى اصالة البراءة عن وجوبهما وان لم يثبت عنده وجوب شيء منهما
ولا يعتمد على ما يتمسك به كل واحد من اصحاب القولين وان فاز عند صاحبه الظن بمختاره فيمكنه القول بالتخيير بمعنى اصالة البراءة عن كليهما لكن بناء ما ذكره
من كون ذلك مما لا مندوحة فيه وجه هذا الاشتباه الغفلة عن انه لا يمكن المجتهد عند نفس الجهر والاخفات لا وجوبهما فانما يمكن تركهما بنفسهما معا لا
بنية وجوبهما فالمجتهد يحصل بالاتيان بكل منهما لا بنية الوجوب فتدبر انتهى وقال في الفصول ان للمورد ان يختار الشق الاول ويدفع الاشكال المورد عليه بان كلا
من الدليلين وان امكن اعتباره في مقابلة الآخر فيتساقطان ويبقى الاصل سليما عن المعارض لكن يمكن اعتباره في مقابلة الاصل ايضا فيسقط ويتعين العمل
بالاصل وبالجملة فكل من الدليلين ساقط عن درجة الاعتبار من معارضة مثله ومخالفته للاصل وتمثيل المورد به مبني على الاعتبار الثاني مع ان الدليلين
المتعارضين قد يكون الظن مع احدهما اقوى فلا يلزم تساقطهما بالنظر الى نفسهما فان قلت العمل بالاصل هنا ينافي العلم الاجمالي بالتكليف قلت للمورد
ان يمنع من التكليف الفعلي مع عدم التمكن من الوصول وله ان يختار الشق الثاني ويدفع الاشكال المورد عليه بان الغرض من المثال المذكور ليس طرح ما
يقابل الاصل من الدليل الظني والعمل به بل المقصود بيان كيفية التخلص بناء على عدم التعويل على الظن في مثل المورد المذكور وهذا ظاهر انتهى وكانه
ره لم يقف على الحاشية المذكورة ويظهر ما فيه مما عرفت فلا نطيل في ذكره واما الرابعة فوجوه اولها انه يمكن ترجيح البعض لكونه المتيقن بعد

حجية الظن في الجملة ودوران الامر فيه وبين الاخذ بمطلق الظن وتوضيح ذلك انه بعد ما ثبت بالمقدمات الثلث المذكورة حجية الظن في الجملة لم يلزم من
ذلك الا حجية بعض الظنون مما يكتفى به في معرفة الاحكام بالقدر المذكور لانه مهملة في قوة الجزئية فان كانت الظنون متساوية في نظر العقل من جميع
الجهات لزم القول بحجية الجميع لامتناع الحكم بحجية بعض معين منها من دون مرجح باعث على التعيين او الحكم بحجية بعض غير معين منها اذ لا يعقل الرجوع
اليه فيما هو الواجب من استنباط الاحكام واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الآخر تعين ذلك
البعض للحكم بالحجية دون الباقي فانه هو القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح
بينها بحسب الواقع حتى يحسب حكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحجية دون البعض من غير ظهور مرجح عنده فيتعين
عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فعموم الحكم المذكور انما يجيء من جهة جهل العقل بالواقع وانتفاء ما يصح ان يحمل
عليه ... المذكور هي ترجيح الاخص في المقام عنده ودوران الامر بينه وبين الاعم لثبوت حجيته على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة لا كلام في حجية ظنون خاصة
لدوران الامر بين الاخذ بها او بغيرها فكيف يسوغ ح للعقل تجويز الرجوع الى الظنون الخاصة مع تلك الظنون كافية في استنباط الاحكام فان قلت ان
حجية كل الظنون انما يقول بحجية الظنون الخاصة من حيث انها ظن لا لاجل خصوصيتها وتلك الحيثية جارية في جميع الظنون والقائل بحجية خصوص تلك الظنون
الخاصة من حيث انها ظن لم يقم على ذلك حجة قاطعة فلم يثبت اذن خصوصية في تلك الظنون حتى يقال بترجيحها على غيرها قلت ليس المقصود في المقام
الاستناد في مقام الترجيح الى الدليل الدال على حجية الظنون الخاصة حتى يرد بعدم ثبوت مرجح قطعي قاض بحجيتها بخصوصها وعدم اتفاق الآراء على القول
عليها كذلك بل المراد انه لما دار الامر في نظر العقل بعد العلم بحجية الظن على جهة الاهمال بمقتضى المقدمات الثلث المذكورة وثبت انه لا يحتمل هناك
بعد ما انا لو كان حجية الظنون الخاصة ثابتة على كل من الوجهين المذكورين فحكم العقل بحجيتها ليس من اجل قيام الحجة على حجيتها ابتداء حتى يقال ... ذلك
نهوض دليل عليها كذلك بل من جهة جهله بعموم الحجية واختصاصها بالبعض بعد علمه بحجية الظن في الجملة فان قضية ذلك عدم ثبوت حجية ما يزيد على
ذلك فليس له الحكم الا بالقدر الثابت على التقديرين اخذا باليقين وان احتمل ان يكون حجية ذلك البعض واقعا من جهة كونه ظنا مطلقا لتعم الجميع او لم
لخصوصية زائدة مجرد الاحتمال لا يمر شيئا في المقام ولا يجوز تعدي العقل في الحكم عن القدر المذكور والحاصل انه بعد الترجيح في المقام قاض بحكمه بترجيح ذلك
واقعا من جهة البعض عند الدوران بينه وبين الكل دون حكمه بحجية الكل من جهة الترجيح بلا مرجح كما هو المدعى فظهر بما قررنا ان الحكم بترجيح البعض المذكور
ليس من جهة الاتفاق عليه بخصوصه حتى يقابل ذلك بمنع حصول الاتفاق على خصوص ظن خاص وانه لو سلم ذلك فالقدر المتفق عليه مما لا يكفي في استعلام
الاحكام كما هو الحال في العلم فالايراد في المقام باحد الوجهين المذكورين بين الاندفاع فان قلت ان الظنون الخاصة لا معيار لها حتى يؤخذ منها على مقتضى
اليقين لحصول الاختلاف في خصوصياتها ايضا قلت يؤخذ باخص وجوهها مما اتفق عليها القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الا ... على ما
دونها بناء على ذلك فان اكتفى به في دفع الضرورة فلا كلام والا اخذ بالاخص بعده اخذا بمقتضى المقدمات المذكورة الى ان يندفع به الضرورة ويترك الباقي
بعد ذلك ولو فرض دوران الامر بين ظنين او ظنون في مرتبة واحدة حكم بحجية الكل لانتفاء الترجيح ولا يقضي ذلك بحجية ما بعده من المراتب فان قلت انه لو
تم ما ذكر فانما يتم مع عدم معارضة الظن الخاص بغيره من الظنون والمعارضة ورجحان الظن الآخر عليه او مساواته له فانه لم يدر الامر بين الظنين فيتوقف
الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الوجه المذكور بل يقضي الدليل المذكور ح بحجية الجميع لانتفاء الترجيح حسب ما قرر في الاحتجاج فيعمل ح بما
يقتضيه قاعدة التعارض قلت لما لم يكن تلك الظنون حجة مع الخلو من المعارض على ما قررنا فمع وجود المعارض لا تكون حجة بطريق اولى فلا يعقل معارضتها لما
هو حجة عندنا وانت خبير بانه يمكن ان يقلب ذلك بان مع التساوي او الترجيح يحكم بحجية الكل نظرا الى بطلان الترجيح بلا مرجح حسب ما قرر في الدليل فيلزم القول
بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى بل يتعين الاخذ بالوجه المذكور دون عكسه فان قضية الدليل المذكور ثبوت الحجية في الصورة المفروضة بخلاف دعوى
الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يتم به من جهة الاصل وانتفاء الدليل على الحجية فيكون الثبوت هناك حاكما على النفي فينبغي القول بحجية الكل كما هو مقتضى الدليل
ثم انها ان عدم قيام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون لا يمنع من حصول الترجيح للاكتفاء فيه بالادلة الظنية من غير ان يكون ذلك استنادا الى الظن في اثبات
الظن كما قد يتوهم توضيح ذلك انه بعد قطع العقل بحجية الظن في الجملة ودوران الحجية بين بعض الظنون وكلها ان تساوى الكل بحسب الحجية في نظره تعين الكل
الحكم بحجية الجميع لما عرفت من امتناع الحكم بعدم حجية شيء منها وانتفاء الفائدة في الحكم بحجية بعض غير معين منها وحكمه بحجية بعض منها ترجيح بلا مرجح فيتعين
الحكم بحجية الجميع واما لو اختلفت الظنون بحسب القرب من الحجية والبعد عنها في نظر العقل ودار الامر بين حكمه بحجية القريب والبعيد وهما معا او الحكم
الحكم بحجية الجميع واما لو اختلفت ... نهوض ذلك نهوض الحقيقة استنادا الى القطع دون الظن وحاصله
ان الذي يقطع به العقل ح هو الحكم بالاول وابقاء الباقي على ما يقتضيه حكم العقل قبل ذلك فهو في الحقيقة استناد الى القطع دون الظن وحاصله
ان الذي يحكم العقل بحجيته هو القدر المذكور ويبقى الباقي على مقتضى حكم الاصل ثالثها ان مقتضى الدليل المذكور حجية كل ظن عدا ما قام دليل قطعي على
منعه الى القطع على عدم جواز الرجوع اليه وبالجملة ما قام دليل معتبر شرعا على عدم جواز الاخذ به ح نقول انه اذا قام دليل ظني على تعين الرجوع الى الظنون
وعدم جواز الرجوع الى غيرها تعين الاخذ بها ولم يجز الرجوع الى ما عداها اذ مع قيام الظن مقام العلم يكون الدليل الظني القائم على ذلك منزلة
العلم بعدم جواز الرجوع الى سائر الظنون فيقتضي ما افاده الدليل المذكور من حجية كل ظن عدا ما دل الدليل المعتبر شرعا على عدم جواز الرجوع الى سائر
الظنون مما عدا الظنون الخاصة وليس ذلك ح من قبيل اثبات الظن بالظن فلا يعتد به اذ انما يكون كل من الاثبات والنفي بالعلم اذ المفروض اعتبارها
الظن مقام العلم عدا ما قام الدليل على خلافه فان قلت انه يقع التعارض بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بالحكم والظن الدال على عدم حجية ذلك
الظن اقتضاء الاول سعة الرجوع اليه ودفع الثاني له فلا بد ح من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين المفروضين لا القول بتقدم الاول دائما قلت من
من البين انه لا مصادمة بين الظنين المفروضين لاختلاف متعلقيهما لما عرفت من صحة تعلق الظن بالحكم والظن بكونه مكلفا بعدم الاخذ بذلك الظن والاخذ

بر في اثبات الحكم فلا يعقل المعارضة بينهما ليحتاج الى الترجيح نعم قد يتوهم وقوع التعارض بين الدليل الدال على حجية الظن والظن القائم بعدم حجية الظن المفروض
وبه ظهر ان قضية الدليل الدال على حجية الظن هو حجية كل ظن لم يقم على عدم جواز الاخذ به دليل شرعي فاذا قام عليه دليل شرعي كما هو المفروض لم يعارضه الدليل
المذكور اصلا فان قلت ان قام هناك دليل علمي على عدم حجية بعض الظنون كان الحال على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظني فانما يتجه جعله مخرجا عن مقتضى
القاعدة المذكورة اذا كانت حجيته معلومة واما يبتني على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها اذ نسبتها الى الظنين على نحو سواء اذ كما يكون
الظن بعدم حجية ذلك الظن قاضيا بعدم جواز الاخذ به كذا يكون الظن المتعلق بثبوت الحكم في الواقع قاضيا بوجوب العمل بمؤداه ومقتضى القاعدة
المذكورة حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين ولم يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقواهما والاخذ به في المقام على ما هو شان الادلة المتعارضة
من غير ان يكون تولد احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما زعمه المجيب لا يتصور تخصيصها لنفسها اذ الحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة
في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة قاضية بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليه
هو القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها اقصى الامر مراعاة قوى الظنين المفروضين في المقام قلت الحجة عندنا هي كل واحد من الظنون
الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين ح كون الظن المتعلق بعدم
حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا بد من تركه والحاصل ان العقل تدل على حجية كل ظن حتى يقوم دليل شرعي على عدم حجيته
كل ظن فاذا تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج بذلك عن الاندراج تحت الدليل
المذكور فليس ذلك مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما يحكم بحجية الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الاخير كذلك وكما
يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم
بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن يتعلق الظن الاول بحكم المسئلة في الواقع والظن الثاني
بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مط لزم ترك احد الظنين ولا ريب في لزوم ترك الثاني فانه في الحقيقة معارض للدليل القائم
القائم على حجية الظن مط لا للظن المفروض ح فالظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القاطع المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل
الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم حجية الاول
ولا معارضة فيه للدليل القاضي بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما
ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك الحكم دليلا على عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباطه به وانما يعارضه ظاهرا في نفس الحكم
بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة في المقام هي نفس الظنين والدليل
المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد نسبته اليهما بانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن حجة في المقام بل الحجة نفس الظن وقد عرفت
انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على
حجية الظن الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى
يؤخذ باقويهما كما لا يخفى على المتامل ورابعها ان هناك ادلة خاصة قائمة على حجية الظنون المخصوصة على قدر ما يحصل به الكفاية في استنباط الاحكام
الشرعية وهي اما قطعية او منتهية الى القطع حسب ما فصل القول فيها في الابواب المعدة لبيانها ونحن نحقق القول في ذلك في تلك المقامات انشاء الله
ولعلنا نشير الى بعض منها في طي هذه المسئلة ايضا وح فلا اشكال في كونها حجة بين الظنون فلا يثبت بالمقدمات الثلث المتقدمة ما يزيد على ذلك
نظرا الى ان طريق العلم بالاحكام الواقعية وان كان مسدودا في الغالب الا ان طريق العلم بتفريغ الذمة والمعرفة بالطرق المقررة في الشريعة للوصول الى الاحكام
الشرعية غير مسدود فيتعين الاخذ به اقول ما افاده المصنف ره في المقام هو الذي فصله في الادلة السابقة وكان عليه في المقام الاكتفاء بالاشارة
والحوالة على التفصيلات السابقة لا تكرارها واعادتها بعينها كما صنعه في تقرير غير واحد من الوجوه المذكورة وكان هذا التكرار مبني على اختلاف الراي في
ترتيب مطالب الرسالة فبناؤه ره اولا كان على الانفصال بان يهذب ذلك المطلب على حدة للمقابين حوالة المقام عليه الا انه لما لم يتم له ما اراده من ابقاء
الرسالة على الوضع الذي قصده لم يكن على جامعها الا ذكر جميع ما افاده ره كما وجده والامر في ذلك سهل وحاصل كلامه المناقشة في المقدمة الاخيرة
بالوجوه الاربعة المذكورة وهي التي قدم الكلام فيها في الوجه الثالث والرابع والخامس والثامن ومر تفصيل القول فيها ولو ابدل الوجه الاخير بالوجه
السادس والسابع كان اولى لان فيهما ايضا دلالة على ترجيح بعض الظنون على بعض بل في الوجهين الاولين ايضا دلالة على ذلك ان اعترض بهما على
المقدمات او ذلك لان الوجه الاخير الصق بمنع المقدمة الثالثة لما عرفت من ان المطلوب منها اثبات الانسداد على الوجوه الثلثة التي منها تعذر القطع
بحجية الظنون المخصوصة بقدر الكفاية والا فالعمل بها على تقدير اثباتها ليس من باب ترجيح الظنون المطلقة بعضها على بعض بل معه لا يبقى لدليل الانسداد
موضع اصلا ولا حكم للعقل بحجية الظن من الظنون ابدا اذ الظنون المخصوصة بعد القطع بحجيتها راجعة الى اليقين فلا معنى ح لصرف القضية المهملة التي
بدليل الانسداد اليها اذ لا ينتج من اصلها ولا يستند حجية تلك الظنون الى الانسداد اصلا بل هي ثابتة مع الانفتاح ايضا كما مر تفصيل القول فيه و
بينا هناك اتحادهما في عدم الفرق بين الامرين في طريق استنباط الاحكام اصلا والامر في ذلك ايضا سهل وكان غرض المصنف ره من المقدمة
الثالثة اثبات انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية وتعين الرجوع بمقتضاها الى الظن في الجملة اعني القدر المشترك بين الظنون المخصوصة والمطلقة وان
كانت الاولى مستغنية عن هذا الدليل الا انه لا باس بانضمامها الى الادلة الدالة على حجيتها فلا بد من رجوع المناقشة الى منع المقدمة الرابعة لوضوح
المرجح القطعي في الاولى وامكان الاكتفاء بها وعدم حصول الاضطرار الى العمل بالثانية وبالجملة فجميع ما افاده المصنف ره في هذا المقام راجع الى التفصيلات

السابقة

السابقة فينبغي الرجوع الى ما علقنا عليها في اثباتها ودفع الاعتراضات المذكورة فيها وما اوردناه عنها وتحليلها الى وجوه كثيرة يصلح كل منها للقدح
في المقدمة الرابعة وان زعم جماعة الغائها من اصلها وعدم الحاجة في تعميم الحجية الى ضمها وامكان اثبات ذلك بغيرها وقد تقدم القول فيه وفي ادلته
ووجوه الاعتراض عليه فنذكر قال قدس سره هذا وقد يقرر الدليل المذكور بنحو اخر بان يقال انه لو لم يكن مطلق الظن بعد انسداد باب العلم حجة لزم احد
امور ثلثة من التكليف بما لا يطاق والخروج من الدين او الترجيح بلا مرجح وكل من اللوازم الثلثة بين البطلان واما الملازمة فلانه لا يخ الحال بعد انسداد باب
العلم من وجوب تحصيل العلم ولو بسلوك سبيل الاحتياط او ترك العمل بما لا علم به راسا او العمل ببعض الظنون دون بعض او الرجوع الى مطلق الظن عدا ما
ثبت المنع منه من الظنون الخاصة فعلى الاول يلزم الاول اذ المفروض انسداد باب العلم في معظم الاحكام وعدم امكان مراعات الاحتياط في كثير منها مضافا
الى ذهاب المعظم الى عدم وجوب الاحتياط مع ما في القول بوجوبه من العسر العظيم والحرج الشديد وعلى الثاني يلزم الثاني لخلو معظم الاحكام عن الادلة القطعية
وعلى الثالث يلزم الثالث اذ لا ترجيح بين الظنون لعدم قيام دليل قطعي على حجية ما يكتفى به من الظنون في معرفة الاحكام والرجوع الى المرجح الظني في اثبات
الظن ممتنع فيتعين الرابع وهو المدعى ويمكن الايراد عليه بنحو ما مرت الاشارة اليه تارة بانا نلتزم وجوب تحصيل العلم بالواقع او بطريق دل الدليل القاطع
على حجيته وفيما عدا ذلك يبنى على الاحتياط على حسب ما مر تفصيل القول فيه وحيثما لا يمكن الاحتياط فان لم يعلم تعلق التكليف بنا في خصوص تلك المسئلة
من اجماع او ضرورة وكان لنا مندوحة عنه يبنى على سقوط التكليف لعدم ثبوت طريق موصل اليه بحسب الشرع وان علم ثبوت التكليف بالنسبة الينا ايضا يبني
فيه على التخيير بين الوجهين او الوجوه المحتملة في تعلق التكليف بعنوانه يؤخذ بالقدر المتيقن ويدفع اعتبار ما يزيد عليه لانتفاء الطريق اليه كما انا مع القول بقيام
الدليل القاطع على طريق يحصل معه تفريغ الذمة نلتزم به بالنسبة الى من يكون في اطراف بلاد الاسلام اذا لم يتمكن من الوصول الى الطريق المقرر في الشريعة
ويتمكن من تحصيل طريق الاحتياط فانه يلزمه البناء على نحو ما اشرنا اليه وتارة بالتزام سقوط التكليف فيما لا سبيل الى العلم به قوله انه يلزم الخروج عن الدين
قلنا لم على حسب ما مر تفصيل القول فيه واخرى بالتزام البناء على العمل ببعض الظنون قوله يلزم الترجيح بغير مرجح قلنا لم وانما يلزم ذلك اذا لم يقم عندنا دليل
قطعي او منته الى القطع على حجية جملة من الظنون كافية في حصول العلم ومع الغض عنه فانما يلزم ذلك مع عدم الاكتفاء بالمرجح الظني او قلنا بعدم حجية الظن
المتعلق بحجية بعض الظنون دون بعض وكلا الدعويين محل منع بل فاسد حسب ما مر القول فيهما وايضا نقول انه ان اريد بالشرطية المذكورة لزوم احد
الامور الثلثة على تقدير عدم حجية مطلق الظن بالواقع بعد انسداد طريق العلم به فالملازمة ممنوعة وما ذكر في بيانها غير كاف في اثباتها لامكان الرجوع
الى الظن بما كلفنا به من غير ان يلزم شيء من المفاسد الثلثة وهو غير المدعى كما عرفت وان اريد به الاعم من الوجهين فهو مسلم ولا يفيد حجية الظن المتعلق
بالواقع كما هو المدعى على ان التقرير المذكور لا يفي بوجوب الرجوع الى الظن به غاية الامر دلالته على وجوب الرجوع الى ما عدا العلم ولو كان بالرجوع الى تقليد
الاموات مثلا فلا بد من اخذه فيه ما يفيد وجوب الاخذ بالظن حسبما اخذناه في التقرير المتقدم اقول لا يخفى ان الدليل المذكور بعين الاول وانما
يختلفان بحسب التعبير والتقرير وقد تقدم الجواب عنه بوجوه عشرة هي الثمانية المذكورة في الاحتجاج مع وجهين اخرين احدهما ان اللازم حال اشتباه الحكم هو
العمل بالاصول العقلية او الثابتة بالنص والاجماع على اختلافها بحسب اختلاف مواردها ففي مقام الشك في اصل التكليف يبني على البراءة بالادلة الاربعة
الدالة عليها وكذا مع حصول العلم الاجمالي اذ خرج بعض اطرافه عن التعلق الفعلي بالمكلف لو احد الرجوعه في حقه الى الشك في اصل التكليف وشمول ادلة البراءة
لمثله وبهذا يظهر الجواب عن شبهة القوم في جعل العلم الاجمالي مانعا من اجراء الاصل خصوصا على طريقة المحقق القمي ره في هذا الباب وفي مقام الشك
في تعيين المكلف به عنده ودورانه بين امور محصورة مربوطة بعمل المكلف بعد العلم بتعلق نوع واحد من التكليف به يبني على الاحتياط مع امكانه والا فعلى التخيير
لتطابق العقل والنقل عليه وفي مهيات العبادات المجملة يدور الامر فيها بين الوجهين المذكورين فان قلنا بجريان ادلة البراءة فيها حكمنا بنفي الاجزاء والشرائط
المشكوكة الا حيث يحصل القطع باعتبار احد الامرين والامور المحصورة فيها او حيث يدور الامر في اصل الكيفية بينها فيتعين الاحتياط بالجمع مع الامكان والا
فالتخيير وان قلنا بجريان الاحتياط حكمنا بعد تحقق الاشتغال بها بلزوم الاقتصار على القدر المتيقن منها الذي يعلم باندراجه في الطبيعة المطلوبة لامكانه ذلك
في الغالب وان فرض تعذره او تعسره في موضع مخصوص فالتخيير وفي الاسباب الشرعية يبنى على القدر المتيقن فلا يحكم بترتيب الاثر على المشكوك فيه لاستمرار
طريقة العقلاء وخصوص العلماء منهم على عدم دفع اليد عن الامر المعلوم بمجرد الاحتمال ونص الشارع على تقريره وفي تخصيص الحقوق المتعلقة بالدماء
والاموال والفروج يقتصر على موضع اليقين ويرجع الى الاحتياط في غيره ان امكن والا فالتخيير غاية ما في الباب ان مقتضى الاحتياط في موارد التخيير تقديم الارجح
في النظر وذلك امر اخر وبالجملة فلسلوك الطريق في الجميع الاحتياطي لا يتعذر او تعسره على وجه الاطلاق غاية الامر انه قد يتفق احدهما في موارد الاحتياط
كما يتفق عند الفريقين في غير موارد الظنون المخصوصة او المطلقة ايضا فيقتصر في الحكم بسقوط الاحتياط حيث يجب على مواردهما من غير ان يتعدى الى غيرها او
لا المرجع في الجميع اصل العدم حتى يؤل الى الخروج عن الدين بل يفصل بين الموارد على حسب ما يقتضيه حكم العقل فيها كما هو المعمول عليه عند كل من الفريقين
بعد فقد الظنون المخصوصة والمطلقة اذ ليس في التفصيل المذكور خروج عن الدين ولا التزام بالعسر والحرج على المكلفين ولا منافاة للاجماع ولا عدول
عن الطريقة الجارية بين العلماء في محل النزاع بل يجري على الاصول المقررة والقواعد الممهدة ولعل ما ذكره المصنف ره في المقام من الاخذ بالاحتياط
تارة وبالبراءة اخرى مبني على اختلاف المقامات ح الا في القول باحدهما على اختلاف المقامات وفي القول باحدهما على الاطلاق ما ذكره من الكلام
وح فكان اللازم عد الامرين معا امرا واحدا في المقام الثاني انه على فرض كون العلم الاجمالي مانعا من اجراء اصل العدم على الاطلاق وموجبا للاحتياط في
غير محل الوفاق فمقتضى الادلة الوافية سوى الابطال الرجوع الى الاحتياط في الموجبة الكلية فلا يدل على السالبة الكلية الا مع تعذر الترجيح والتخيير وهو
ثم لامكان الاقتصار في الحكم بسقوطه على الاحتمالات الموهومة او هي والمشكوكة فيكون وجوب العمل بمقتضى الاحتمالات القوية مبنيا على الاحتياط واين ذلك
من القول بالحجية لظهور الفرق بينهما في امور كثيرة منها تعذر الاخذ بالظن في باب الدماء على الاول لامتناع الاحتياط باهراقها دون الثاني ومنها امتنا

النقض في الاموال والفروج وساير الحقوق للقطع بلزوم الاقتصار على موضع اليقين بخلاف الثاني ومنها امتناع نقض الامر الثابت بالاحتياط للقطع بلزوم التمسك به حتى يثبت خلافه لامع العلم الاجمالي بانتقاض بعض الامور الثابتة ودوران الامر فيه بين الامور المحصورة ومنها ان العمل بالظن من باب الاحتياط لا يصلح التخصيص لعمومات الثابتة بالظنون الخاصة والخروج عن الظواهر المعتبرة من الكتاب والسنة المتواترة لامع فرض العلم الاجمالي بمخالفة اكثرها المراد المتكلم بحيث لا يبقى شيء منها على ما المكنه خلاف الواقع لعدم العلم بمخالفة الظاهر في غير الخطابات المجملة بغير القدر الثابت من التخصيص وغيره في مثل المقامات والحاصل ان تلك المقدمات لا يؤدي الى القول بحجية الظن ليكون دليلا وحجة كسائر الحجج الشرعية والادلة الثابتة فلا يفيد المطلوب وانما يثبت بها لو تمت وجوب العمل بمقتضى الاحتمالات القوية الا ترى انا لو فرضنا عدم لزوم الحرج في العمل بالمشكوك كان لم يكن فيه دلالة على حجية الشك ليكون من جملة الادلة المعتبرة وكذا الحال في الظن ويمكن الزيادة على الوجوه العشرة بوجهين آخرين بهما تتم العدة المئون احدهما دعوى الاجماع على ان الظن المطلق ملحق بالقياس والاستحسان ونحوهما مما ثبت المنع منه في الشريعة كما يظهر ذلك من فحوى الادلة المانعة عن تلك الطرق واستمرار الطريقة على الاخذ بالظنون المخصوصة ونزول الاعتنا على مطلق الظن في الشريعة وما يوهم عدة من العبادات التي ذكرها المحقق الغني وغيره محمول على وجوه يظهر على المتأمل فيها وثانيهما انه على تقدير عدم حصول القطع من تلك الادلة فلا اقل من حصول الظن القوي غاية القوة بالمنع منه وموانع من الظن المتعلق بحكم الواقع فان قلنا في مثله بلزوم الاخذ باقوى الظنين كان على القائل بالظن المطلق مع ان الصواب في هذا الباب تعين الاخذ بالظن المانع لعين ما استدل به القائل بالظن المطلق من الوجوه الثلثة لاستقلال العقل باعتبار الظن في هذا المقام وللزوم التحرز عن الضرر المخوف المترتب على العمل بالطريق المحرم ولقبح ترجيح المرجوح على الراجح لجريانها بعينها في المقام بل ينحصر مجراها في ذلك في ما هو نحوه كما يظهر من التامل فيما مر وما يأتي ويشير ذلك بتقديم الدليل الوارد على المورود والحاكم على المحكوم عليه فان ذلك من القواعد المحكمة الجارية في جملة من الادلة المتعارضة فلا يرجع فيها الى قواعد التعادل والتراجيح بل يقدم الوارد وان كان اضعف بمراتب شتى من المورود فليتامل في ذلك فانه من مزال الاقدام واعلم ان ما ذكره المصنف ره في آخر كلامه من ان الدليل المذكور انما يفيد الرجوع الى ما عدا العلم الى خصوص الظن مبني على ما ذكره سابقا من توقف الانتقال الى الظن على اثبات لزوم العمل بالعلم مع امكانه ولذا عده من مقدماتنا من مقدمات الدليل وقد عرفت ان الحكم المذكور ثابت بحكم العقل في نفسه لقطعه بتقديم الظن على الشك والوهم فلا عبرة اذن بالطرق المشكوكة والموهومة وان ثبت اعتبارها في بعض المقامات الخاصة فما قيل من انه لا يلزم من ابطال الاصلين البراءة والاحتياط وجوب العمل بالظن لجواز ان يكون المرجع شيئا آخر لا نعلمه مثل القرعة والتقليد ونحوهما فعلى المستدل سد باب تلك المحتملات اذ لا مانع يكفيه الاحتمال واضح الفساد اذ مجرد احتمال كون شيء آخر غير الظن طريقا الى الشرع لا يوجب العدول عن الظن لعدم الاخذ بمقابل المظنون في مقام امتثال الواقع عدول عن الظن الى الشك والوهم وهو قبيح وربما يتوهم التنافي بين القول ببقاء التكليف في الوقايع المشتبهة ولزوم العمل به وامتثاله والقول بعدم وجوب الاحتياط فيها وعدم تعين احراز الواقع في امتثالها وهو توهم فاحش الا ترى ان الالتزام بالتكليف عند دوران المكلف به بين الامرين بحسب الحكم او الموضوع مع تعذر الجمع بينهما او تعسره او سقوطه لا ينافي الا التخيير ولزوم الاتيان باحدهما من دون قصود منافاة في ذلك اصلا فان المراد من بقاء التكليف عدم سقوطه راسا وترتب العقاب على تركه المحتمل لا بقائه على تقدير عدم مصادفته لما اتى به للواقع في نفس الامر والحاصل ان الامتثال الظني عند بقاء التكليف قائم مقام العلمي بعد تعذره من غير ان يتوقف المرء الى الجعل الشرعي كوجوب الامتثال العلمي مع امكانه وكذا الامتثال الاحتمالي قائم مقام الظني عند تعذره على تقدير بقاء التكليف وعدم سقوطه فالامتثال بعد العلم بوجوبه يتصور على وجوه اربعة اولها الاتيان بنفس المطلوب من حيث انه مطلوب بعد تعيينه وتشخيصه وهو الامتثال التفصيلي وثانيها الاتيان به في ضمن امور عديدة يعلم بها المطلوب بينها ويقطع بعدم خروجه عنها وهو الامتثال الاجمالي الذي لا يكتفى به في العبادات الخاصة مع امكان الاول وتعينه وثالثها الاتيان بما يظن كونه مطلوبا للامر عند تعذر الاولين ورابعها التعبد باحد طرفي المسئلة او بعض محتملات المامور به عند بقاء التكليف مع تعذر الثلثة فهذه مراتب مترتبة لا يجوز العدول عن السابقة الى اللاحقة الا بعد تعذرها او تعسرها او سقوطها ببعض الامور المسقطة وذلك بعد القطع بوجوب التعرض لامتثال المجهولات في الجملة والمنع من اهمالها وفرضها كالمعدوم وح فاذا تعذر الاول او سقط وامتنع الرجوع فيها الى الاصول الجارية في تلك المسائل تعين تحصيل الظن منها ولا يجوز الاكتفاء قبله بالاحتمال المساوي مع امكانه ولا اختيار الموهوم بعده لان الاكتفاء بالشك والوهم مع التمكن من الظن يجري في القبح مجرى الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم وكذا لا يجوز ترتب المؤاخذة على العمل بالظن مع كونه غاية الممكن كما لا يجوز ترتبها على العمل بالعلم ولا يجوز الاكتفاء بما يحتمل ان يكون طريقا معتبرا في نظر الامر مع عدم افادته للظن لعدم خروجه عن الشك او الوهم نعم لو قام على الموهوم ما يظن كونه طريقا معتبرا في نظره ودار الامر بينه وبين الظن بالواقع تساويا في حكم العقل عنده بخلاف ما لو قام عليه ما يحتمل كونه كذلك ومع ذلك فلا يخفى ان الرجوع في محل المسئلة الى ما ذكر من تقليد الغير فيما يدعيه من العلم بحكم المسئلة باطل من وجهين احدهما الاجماع المعلوم والاعراض الجاهل الذي من شأنه الرجوع الى العالم هو الجاهل المحض الذي ليس من اهل العلم واما العالم الذي استفرغ وسعه في تحصيل مستند الغير فليس له متابعة ذلك الغير اذ لا مزية له عليه فلا يجوز عند العقل ترجيح نظر الغير على نظره وتقليده فيه كما في ساير المقامات التي يرجع فيها الى اهل الخبرة وكذا الحال في الرجوع الى القرعة لقيام الاجماع على عدم اعتبارها في محل المسئلة وبالجملة فالمقدمة المذكورة لوضوحها مستغنية عن تكلف اثباتها بالوجوه المذكورة وغيرها قال قدس سره الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو غير جائز بديهة فالمقدم مثله بيان الملازمة انه مع عدم الاخذ بالمظنون لابد من الاخذ بخلافه وهو الموهوم ومن البين ان المظنون راجح والموهوم مرجوح لتقومهما بذلك وهو ما ذكرناه من اللازم فان قلت انه انما يلزم ذلك اذا وجب الحكم باحد الجانبين واما مع عدمه فلا اذ قد لا يحكم اذن بشيء من الطرفين قلت فيه اولا ان ترك الحكم مرجوح ايضا في نظر العقل فانه مع رجحان جانب المظنون يكون الحكم به راجحا على غيره لرجحان المحكوم به فيكون ترك الحكم ايضا مرجوحا كالحكم بخلاف ما رجح عنده من المحكوم به وثانيا انه انما يمكن التوقف في الحكم والفتوى

اما

اما في العمل فلا وجه للتوقف اذ لا بد من الاخذ باحد الجانبين فاما ان يؤخذ بالجانب الراجح او المرجوح ويتم الاستدلال وقد اشار الى هذه الحجة في الاحكام في حجة القائل بحجية اخبار الاحاد وقال انه اما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معا او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني والثالث فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب واشار اليه في النهاية ايضا في بيان الحجة الاتية والجواب عنه المنع من بطلان التالي ودعوى البداهة فيه ممنوعة اذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط وهو مع كونه عملا بخلاف المظنون حسن عند العقل قطعا فليس مجرد العمل بخلاف المظنون مرجوحا عند العقل بحيث يؤخذ فيه بالاصل نظرا الى توقف تعلق التكليف في نظر العقل باعلام المكلف حيث لا علم فلا تكليف الا ان يثبت قيام غيره مقامه كيف ولو كان ترجيح المرجوح في العمل على الراجح المفروض بديهي البطلان لكانت المسئلة المفروضة ضرورية اذ المفروض فيها حصول الرجحان مع انها بالضرورة ليست كذلك بل مجرد رجحان حصول التكليف في نظر العقل لا يقضي بوجوب الاخذ بمقتضاه والقطع بتحقق التكليف على حسبه كان على المستدل اذا لم يقم هناك دليل قاطع على وجوبه كيف بموارد الدعوى بل نقول ان رجحان حصول الحكم في الواقع لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه لامكان حصول الشك ح في حسن الحكم او الظن بخلافه بل القطع به ايضا فلا ملازمة بين الامرين فضلا عن القول بوجوب الحكم بذلك او القطع به كيف ويحتمل عند العقل ح حصول جهة الخطر في الافتاء بمقتضاه والحوق الضرر عليه من جهته ومعه لا يحكم العقل بجواز الاقدام عليه بمجرد الرجحان المفروض فظهر بذلك ان ما ذكر من كون الحكم بالراجح راجحا على نحو رجحان المحكوم به غير ظاهر بل فاسد فلا مرجوحية في ترك الحكم ولا للحكم بجواز كل من الفعل والترك فيما يصح منه الامران نظرا الى عدم قيام دليل قاطع للعذر عليه كما انه الى ذلك شان في الاحكام الى دفع الحجة المذكورة قائلا بانه لا مانع من القول بانه لا يجب العمل ولا يجب الترك بل هو جائز الترك على انه لو تم الاحتجاج المذكور لقضى بحجية الظن مطلقا من غير ان يصح اخراج شيء من الظنون عنها لعدم جواز الاستثناء من القواعد العقلية بعد كون الاخذ بالمظنون راجحا وعدمه مرجوحا وكون ترجيح المرجوح قبيحا لا وجه للقول بعدم جواز الاخذ ببعض الظنون لصدق المقدمات المذكورة بالنسبة اليه قطعا فلا وجه لتخلف النتيجة مع ان من الظنون ما لا يجوز الاخذ به اجماعا بل ضرورة الا ان يوجه بان مقتضى رجحان الشيء ان يكون الحكم به راجحا الا ان يقوم دليل على خلافه وهو مع عدم كونه مثبتا ولا مبنيا على ما يبتني عليه الاحتجاج المذكور او هدم له لانه بعد قيام الدليل على عدم حجية ذلك الظن لا يبقى هناك رجحان في نظر العقل وهو ايضا بين الفساد لوضوح عدم المنافاة بين الظن بحصول الشيء والعلم بعدم جواز الحكم بمقتضاه وقد يقرر الاحتجاج المذكور بوجه آخر بان يقال ان الفتوى في العمل بالموهوم ترجيح اي قبيح فاحش استحقاقا الذم عند العقل والفتوى والعمل بالمظنون راجح اي حسن يستحق به المدح عند العقل فلو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح القبيح على الحسن وهو قبيح ضرورة اما كون الفتوى والعمل بالموهوم قبيحا فلانه يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الحكم بالراجح والعمل به وانت خبير بان ما ذكر من كون الحكم والعمل بمطلق المظنون حسنا عند العقل هو عين المدعى فاخذه دليلا في المقام مصادرة الا ان يجعل المدعى حسنه في حكم الشرع والدليل على حسنه في حكم العقل نظرا الى ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع وفيه ان الدعوى المذكورة ايضا في مرتبة المدعى في الخفاء لوضوح ان القائل بالملازمة بين الحكمين كما هو مبنى الاحتجاج بالعقل اذا لم يثبت عنده حسن العمل بالظن شرعا فلا يسلم استقلال العقل بادراك حسنه فكان اللازم ان يجعل الدليل الدال على ذلك دليلا على المطلوب وليس في التقرير المذكور ما يفيد الاحتجاج عليه اذ ليس فيه سوى دعوى قبح الاول وحسن الثاني نعم علل قبح الاول بانه يشبه الكذب بل هو هو وهو على فرض تسليمه لا يستلزم حسن الحكم بالمظنون والعمل به لامكان قبح الامرين مع ان التوجيه المذكور فاسد لقضائه بقبح الحكم بالمظنون ايضا لانه ايضا يشبه الكذب نظرا الى توقف الاخبار بالعلم بالمطابقة غاية الفرق بين الامرين قوة احتمال عدم المطابقة في الاول وضعفه في الثاني وذلك لا يقضي بخروجه عن دائرة الكذب على تقدير عدم المطابقة ولا التجري على الكذب بالاتيان بما يحتمله لما فيه من انتفاء العلم بالحقيقة فالتقرير المذكور ليس على ما ينبغي كما انه مبني على وجوب الحكم والعمل باحد الجانبين حال انسداد باب العلم وان لم يؤخذ ذلك في الاحتجاج وقد اشير الى ذلك في الايراد الاتي في كلام المستدل فيتم البرهان قبح الاخذ بالموهوم في العمل والفتوى دون المظنون والوجه فيه ما مر في الدليل المتقدم من كون تحصيل الواقع هو المقصد في العمل والفتوى وحيث ان الطريق اليه هو العلم منفردا ذلك الطريق وبقاء وجوب الحكم والعمل لابد من الاخذ بما هو اقرب اليه من الطرفين الراجح دون المرجوح فلذا يحكم العقل بحسن الاول وقبح الثاني فيكون الدليل على الدعوى المذكورة هي المقدمات الثلث المتقدمة من غير حاجة الى ضم الرابعة نظرا الى استقلال العقل بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح ويجري ذلك بالنسبة الى ساير الظنون وهذا كما ترى تقرير آخر للاحتجاج المذكور يحذف المقدمة الرابعة فان الموصل الى الحكم بحجية مطلق الظن بناء على التقرير المذكور هو المقدمات المذكورة واما الحكم بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح الحاصل بملاحظة تلك المقدمة فهو مساو للمدعى وعينه كما عرفت وانت بعد ملاحظة ما بيناه تعرف ان المتجه في تقرير الاحتجاج هو ما ذكرناه وان التقرير المذكور من دليل قطعي ايضا فان الراجحية والمرجوحية بالمعنى الذي ذكرناه بعد ضم المقدمات الثلث هو الموصل الى الراجحية والمرجوحية بالمعنى الذي ذكره وايضا اذا ثبت ما ادعاه من حكم العقل بالحسن والقبح في المقام لكان مثبتا للمقصد من غير حاجة الى ضم قوله فلو لم يجب العمل بالظن الخ فيكون اخذه في المقام لغوا وانما ضمه اليه من جهة ان العلامة ره كغيره لم يذكروه في الاحتجاج المذكور فقرر الاستدلال على حسب ما قرره ره الا انهم لم يريدوا بالراجح والمرجوح ما فسرهما به بل ارادوا بهما ما قررناه فلا بد لهم من ضم المقدمة المذكورة بخلاف ما قرره اذ لا يصلح ح وجه لضم المقدمة المذكورة اصلا فهو ره مع تفسيره الراجحية بما ارادوا رد الاحتجاج على نحو ما ذكره ومنه نشأ الايراد المذكور هذا وقد ذكر الفاضل المتقدم ذكره تعليق الاحتجاج على الوجه المذكور وان اعاد المقال وهو انه انما يتم ما ذكر اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح واما وجوب الافتاء فلا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند فقد ما يوجب القطع بالحكم والاجماع على وجوب الافتاء ثم في المقام لمخالفة الاخباريين فيه حيث ذهبوا الى وجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يوجب القطع واجاب عنه اولا بمنع وجوب العمل بالمقطوع به في الفروع وهو اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الآيات ليست الا ظنونا لا حجة فيها قبل اثبات حجية الظن وثانيا بعد تسليم وجوب القطع فانما يعتبر ذلك في حال امكان تحصيله لا بعد انسداد سبيله كما هو الحال عندنا وثالثا ان العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا

يحتاج الى دليل يفيد القطع ولو تمسك فى ذلك بالاخبار الدالة عليه عند فقدان العلم فمع ان تلك الاخبار لا تفيد القطع لكونها من الآحاد معارضة بما دلّ على اصالة
البراءة وبلزوم العسر والحرج وعلى فرض ترجيح تلك الاخبار فلا ريب فى كون ترجيحها ظنيا فلا يثمر فى المقام ودعوى انه قد ينسد سبيل الاحتياط فلا يمكن الاحتياط فى العمل
ولا التوقف فى الفتوى كما لو دار المال بين شخصين سيما اذا كانا يتيمين اذ لا يقتضى الاحتياط اعطائه احدهما دون الآخر ولا دليل قطعى ايضا على جواز السكوت
وترك التعرض للحال والافتاء باحد الوجهين بعد استفراغ الوسع وحصول الظن فلعل الله سبحانه يؤاخذه على عدم الاعتناء وترك التعرض للفتوى مدفوعة بعدم
قيام دليل قطعى على حرمة العمل بالظن بل ليس ما دلّ على حرمة العمل به من الادلة الظنية معادلا للضرر المظنون فى اتلاف مال اليتيم وتعطيل امور المسلمين
والزام العسر والحرج فلابد من دفع عدم قيام دليل قطعى من الجانبين ليس فى حكم العقل الا ملاحظة جانب الرجحان والمرجوحية من الطرفين والاخذ بما هو
الاقوى منهما فى نظر العقل والابعد عن ترتب الضرر حسب ما مرت الاشارة اليه فى الدليل المتقدم فالعاقل البصير لابد ان يلاحظ مضارّ الفعل و
الترك فى كل مقام ويأخذ بما هو الاقوى بعد ملاحظة الجهتين ولا يقتصر على ملاحظة احد الجانبين فان مجرد كون الاحتياط حسنا فى نفسه لا ينفع فى مقام
حفظ النظام ودفع المنكر واقامة المعروف واغاثة الملهوف ودفع العسر والحرج وحفظ النفوس والاموال عن التلف وعدم تعطيل الاحكام الى
غير ذلك من الفوائد المترتبة على الفتوى فلا وجه لترجيح جانب الاحتياط بعد انسداد باب العلم فى المسألة وترك العمل بالظن الحاصل من الطرق الظنية بل لابد
فى كل مقام من ملاحظة الترجيح والاخذ بالراجح غاية الامر ان يكون فى الاحتياط احدى الجهات المحسنة وهذا هو السر فى القول بالاخذ بالظن بعد انسداد
سبيل العلم قلت يرد عليه اما على ما ذكره اولا فبانه خارج عن قانون المناظرة لكونه منعا للمنع فان المورد المذكور بين توقف ما ذكره المستدل على
ثبوت وجوب الافتاء والعمل اذ مع البناء على عدمه لا قاضى بلزوم الاخذ بالظن لامكان البناء على التوقف والاحتياط حسب ما ذهب اليه الاخباريون فى
موارد الشبهة وانتفاء الدليل القاطع على حكم المسألة ح اورد عليه بمنع المقدمة المذكورة حيث انه ينبنى الاستدلال ولم يقم عليها حجة بل لم يأخذ بها
فى الاحتجاج فمنع المنع المذكور مما لا وجه له لاكتفاء المورد فى المقام بمجرد الاحتمال الهادم للاستدلال واما على ما ذكره ثانيا فبان القول بعدم وجوب تحصيل
القطع بعد انسداد سبيل العلم لا يقتضى اثبات المقدمة المذكورة لقيام الاحتمال المذكور فيما انسد فيه سبيل العلم كيف ومن البيّن انه بعد انسداد سبيل
العلم لا يتصور التكليف بتحصيل العلم ومع ذلك مذهب الاخباريين فى غير المعلومات الى وجوب التوقف والاحتياط نعم قد يريدون بذلك انسداد سبيل العلم
فى معظم المسائل مع القطع ببقاء التكليف بعده فيثبت بذلك المقدمة الممنوعة حسب ما ذكره فى الدليل الاول حيث اثبت بها تعين المقدمتين
كون المكلف به هو العمل بغير العلم فيرد عليه ما مرّ فى الدليل المتقدم مع ان ذلك غير ماخوذ فى هذا الاستدلال واما على ما ذكره ثالثا فبان عدم
ثبوت دليل قاطع ومنشأ القطع كاف فى التوقف عن الفتوى فان الحكم بالشئ يحتاج الى الدليل لا التوقف عن الحكم سيما بعد حكم العقل والنقل بقبح الحكم
من غير دليل وحرمته فى الشريعة فاذا لم يثبت جواز العمل بمطلق الظن كان قضيته ما ذكرناه التوقف عن الفتوى قطعا ولم يقطع ح بجواز البناء على نفى
التكليف اصالة كان اللازم فى حكم العقل من جهة حصول الامن بدفع الضرر هو الاخذ بالاحتياط نعم لو قام دليل قاطع على جواز الاخذ بغيره كان متبعا وهو
كلام فيه واما مع عدم قيامه فلا حاجة فى اثبات وجوب الاحتياط الى ما يزيد على ما قلناه واما على ما ذكره رابعا فبان ما ينسد فيه سبيل الاحتياط ويجب الحكم
باحد الجانبين لا مع قيام الدليل على تعيين احد الوجهين بل لابد مع قيام الدليل كذلك من التوقف فى الفتوى وما ذكره من انه لا دليل قطعى ايضا على جواز السكوت
اما ان يريد به عدم قيام الدليل القاطع على احد الجانبين او عدم قيام الدليل القطعى على ما يرجح مط ولو بعد ملاحظة عدم قيام الدليل القاطع على
جواز الحكم بعد العلم ولا على عدم جوازه فان اراد الاول فمسلم ولا يلزم منه عدم العلم بجواز السكوت وترك الحكم وان اراد الثانى فهو مدفوع بما هو ظ عقلا او
نقلا من عدم جواز الحكم بغير دليل فاذا فرض عدم قيام الدليل على جواز الحكم تعين البناء على المنع منه وكان ذلك حكما قطعيا عند العقل بالنسبة الى من لم
يقم دليل عنده نعم لو قام هناك دليل على وجوب الحكم ودار الامر بين الحكم بالمظنون وغيره فذلك كلام آخر لا ربط له بما هو بصدده اذ كلامه المذكور مبنى
على الغض عن ذلك فحكمه بالتساوى بين الحكم وتركه فى التوقف على قيام الدليل عليه ليس على ما ينبغى لوضوح الفرق بينهما بما عرفت نعم عدم قيام الدليل
على الحكم كاف فى الحكم بالمنع منه حتى يقوم دليل على جوازه وان اشتركا فى لزوم تحصيل القطع فى الجملة فى الاقدام والاحجام وقوله مع عدم قيام دليل قطعى من
الجانبين ليس فى حكم العقل الا اما ان يريد به ملاحظة حال الرجحان والمرجوحية بالنظر الى الواقع او من جهة التكليف الظاهرى بالنسبة الى جواز الاقدام على الفعل
او الترك فان كان هو الاول فالاخذ بما هو الراجح غير لازم اذ قد يكون الراجح فى نظر العقل هو ترك الاخذ به لعدم اثبات الحكم بمجرد الرجحان الغير المانع من
النقيض وان اراد الثانى فلا ريب فى ان ما يحكم به العقل بعد انسداد سبيل العلم وعدم قيام دليل على الاخذ بالظن هو التوقف وترك الحكم كيف ومن البيّن على
وجه الاجمال عدم جواز الحكم من غير دليل فاذا لم يقم دليل على جواز الركون الى الظن كان الحكم بمقتضاه محظورا او مما يصح الحكم به لو قام دليل على جواز الحكم بمقتضاه هو
ح اول الكلام ومجرد استحسان العقل ملاحظة الجهات المرجحة للفعل او الترك لا يقطع عذر المكلف فى الاقدام على الحكم بعد ملاحظة ما هو معلوم اجمالا من المنع
من الحكم بغير دليل فظهر بما قررناه انه مع الغض عن ثبوت وجوب الحكم فى الصورة المفروضة عند الدوران بين الوجهين لا وجه للاحتجاج المذكور اصلا فما ادعاه
من تمام الدليل مع ترك ما اخذه فى المقام فاسد قوله وبالله التوفيق فيه ان المراد بالترجيح فى عبارة الدليل هو الاختيار والمرجوح عبارة عن القول بان المرجوح هو
حكم الله سبحانه او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله نعم او العمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق فى لفظى الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى
استحقاق فاعله للمدح والذم لا بمعنى كونه ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح عليه فى قولهم ان الترجيح بلا مرجح فضلا عن ترجيح المرجوح محال بل المراد ان
الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والراجح حسن وجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثانى ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح واعترض
عليه بان تفسير الراجح والمرجوح بالقول والعمل ليس على ما ينبغى بل لو صح اعتباره بالترجيح فان الاختيار كما يكون بالقول كذا يكون بالرأى والعمل ثم تفسير الرجحان
الذى هو مبدء الاشتقاق فيهما باستحقاق المدح والذم غير سديد ثم عطف الذم على المدح فى تفسيره لا يتم الا بتعسف والتعليل بمشابهة الكذب مع

اختصاصا بالقول مدفوع بان المشابهة على تقدير تسليمها لا يقتضى المشاركة فى الحكم والعينية ممنوعة فان العبرة فى الصدق والكذب بموافقة الواقع ومخالفته
دون الاعتقاد ودعوى ان المدار فى الاتصاف بالحسن والقبح على الاعتقاد مدفوعة بالمنع من حسن القول المظنون الصدق وانما المسلم حسن القول المعلوم
الصدق وانت خبير بان الراجح والمرجوح انما يلاحظان فى المقام بحسب الاحتمال فان الراجح هو الذى يكون احتمال حقيته راجحا على احتمال عدمه والمرجوح بالعكس
واما رجحان نفس الحكم فانما يتبع الواقع ورجحان القول والعمل والاختيار يتوقف على رجحان العمل بالاحتمال الراجح لوضوح ان مجرد رجحان احد الاحتمالين على الآخر
لا يستلزم رجحان القول والعمل به على الآخر كما فى العمل بالظن فى الموضوعات بل وفى الاحكام ايضا حال الانفتاح بل وحال الانسداد من غير المجتهد بل ومن المجتهد
ايضا قبل استفراغ الوسع او بعده اذا حصل من الطرق الممنوعة كالقياس وشبهه وانما يتبع الدليل الظنى الدال على حجيته ولزوم القول والعمل بمقتضاه
فيكون احتمال الاخبار ادون راجحا على خلافه فان ثبت حجيته ترتب المدح على العمل به والذم على تركه واما الرجحان بمعنى حسن القول والعمل واستحقاق
المدح عليه مع خروجه عن معنى اللفظ انما يتبع الدليل الدال على حجية الظن فكيف يكون ماخوذا فى موضوعه اذ بعد اعتباره بالمعنى المذكور لا معنى للاحتجاج
على حجيته فلا يكون المراد به الا رجحان احد الاحتمالين على الآخر ومن المعلوم ان الحكم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح لا يستلزم تعين العمل بالراجح الا من جهة وجود
الواسطة فان رجحان احد النقيضين يستلزم مرجوحية الآخر فلا يقبل الواسطة بل لان القبيح ترجيح المرجوح من حيث كونه مرجوحا على الراجح اما العمل به من
جهة عدم قيام الدليل المعتبر على خلافه فليس من القبيح فى شئ بل هو حسن فى حكم العقل والنقل نظرا الى ما دلّ منهما على عدم جواز الاخذ بالظن من غير دليل
كما هو الحال فى الظنون المذكورة الممنوعة عند الفريقين ولا رجحان احد الاحتمالين على الآخر فى نفس الامر لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه والعمل به لان احدهما
غير الآخر فلا يكون القول به راجحا الا بامارة اخرى كما لا يخفى فالوجه المذكور بمجرده لا يتم بل لابد على الظن الا بعد انضمام مقدمات الدليل الاول ليرجع فى
الجمع بينهما فيرجع اليه ولا يكون دليلا آخر وقد يفرق بينهما ح بحصول المغايرة فى احدى المقدمات اذ الماخوذ فى الاول وجوب الاخذ بالعلم اولا وبالذات فاذ
تعذر فالاقرب اليه فالمناط فيه قرب الظن الى العلم وبعد الشك والوهم عنه والمناط فى الثانى هو قبح ترجيح المرجوح على الراجح فاذا حصل الظن بحكم من الاحكام
كان خلافه موهوما فلا يجوز فى حكم العقل تقديمه على المظنون مع دوران الامر بينهما وبناء الانسداد على الظن عند التحقيق مما يبنى بعد تسليم تلك
المقدمات على قصر الاحتياط على المظنونات كما مرّ التنبيه عليه وان كان ذلك خلاف مقصد المستدل كما عرفت فى ليس توجه منه الا حكم العقل بتقديم العمل بالمظنون
فى امثال المقام اللازم من الاحكام المجهولة على غيره عند دوران الامر بينهما دون ما ذكر من قرب الظن الى العلم فان مجرد قرب الشئ الى الحجة لا يوجب انتقال
الحجية اليه عند فقدها ودعوى كونه بعضا من الحجة فينتقل بعد تعذر الكل الى البعض كما يوهمه ما مرّ فى كلام المصنف ره وهن شئ فان كلا من الاعتقادات
امر بسيط لا يندرج احدهما فى الآخر ومجرد تكامل الاعتقاد حتى ينتهى الى العلم لا يوجب اندراجه فيه وعلى فرض الاندراج فالانتقال الى الكل الى البعض عند
تعذره مما لا دليل عليه الا من جهة تقديم المظنونات على الموهومات عند دوران الاحتياط بينهما نظرا الى سقوط الجمع بينهما بما قرره من الادلة الدالة عليه و
يحمل ما ذكر فى المقام من قبح ترجيح المرجوح على الراجح على هذا المعنى وجب رجوعه الى الاول فلا يكون دليلا آخر وليس كل ذا الاصل فى ذلك ما ذكره جماعة
من العامة والخاصة كالعلامة والآمدى وغيرهما فى مقامات عديدة كمسائل خبر الواحد والشهرة والاستصحاب وغيرها من الاستناد الى مجرد رجحان الطرف
المظنون على مقابله وقبح ترجيح الطرف الآخر عليه فيكون الاول بمنزلة الصغرى والثانى بمنزلة الكبرى بهما يتم صورة الاحتجاج فلا ربط له بالدليل السابق
لكن يرد عليه مع امكان الرجوع الى احد الاصلين البراءة والاحتياط ما ذكرناه فى المقام من النقض بالظنون الممنوعة والحل باعتبار الحجية فى منع العقل من ذلك
وبرجوع الطرف المظنون من حيث الشك فى اعتباره والموهوم من حيث الشك فى المنع منه الى المشكوك فلا يمكن الحكم باحدهما من غير دليل نعم يتم تقرير
الدليل المذكور على طريقة المحقق المصنف ره فى مسئلة الظن بالطريق بترتيب مقدمتين بديهيتين بهما يتم المقصود من اثبات حجية احدهما لزوم بناء
العمل والفتوى فى كل مسئلة يتفق ابتلاء المكلف بها على وجه معين لوضوح امتناع التوقف والتخيير فى الافعال الاختيارية فى اختيار الفعل والترك
امتناع البناء على الوجه المبهم والثانية تعين البناء على المظنون من ذلك عند تعذر المقطوع منه فان ما عداه مرجوح منه ودار الامر بين البناء على الراجح
المرضى للشارع فى تلك الحال والمرجوح الذى يظن منع الشارع عنه بمعنى كون البناء عليه والفتوى بمقتضاه مبغوضا له فى تلك الحال على وجه يظن
ترتب العقوبة على ترك الاول وعلى اختيار الثانى وهذا هو الذى يستقل العقل بلزوم ترجيح الاول على الثانى اذ لا يعقل الواسطة بينهما اذ غاية ما يتصور
فى ذلك السكوت عن الحكم او البناء على البراءة منه او الاحتياط وشئ من ذلك لا يخرج عن القسمين المذكورين نعم يمكن فرض تساوى الطريقين وعدم حصول
الظن بشئ من الوجهين وهو امر خارج عما نحن فيه وانما يحكم العقل فيه بالتخيير فان اراد المستدل هذا المعنى فهو مما لا غبار عليه واين ذلك من القول بحجية
الظن المطلق فان مجرد تعلق الظن بحكم المسئلة لا يستلزم الظن بجواز البناء عليه والفتوى بمقتضاه بل ذلك ايضا لا يقتضى القول بحجية مطلق الظن
بالطريق فانه ايضا كالظن بالواقع لا يستلزم الظن بجواز البناء عليه بل الظن به مع الشك فى اعتباره راجع الى الشك وانما يقتضى القول بحجية الظن بالطريق
الفعلى عند تعذر العلم وانما يتحقق حيث لا ينتهى الى مقدمة مشكوكة والا لحقت النتيجة باخس المقدمات كما تقدم تفصيل القول فيه فى ذلك فجميع
ما ذكره القائل بالظن المطلق مبنى على الخلط بين الوجهين المذكورين وعدم التمييز بين المعنيين وقد تبين مما اسلفنا وجوه التفرقة بين القولين انه يرد
على التقرير الاول وجوه من الاعتراض لا ورود لشئ منها على الثانى فمنها انه لو صح ذلك لادى الى وجوب العمل بالظن مط وان عارضه دليل ظنى مع ان القواعد
العقلية لا تقبل التخصيص وهو معلوم الفساد واجيب بان حكم العقل بذلك ليس على الاطلاق بل مقصور على مورد يقطع بالتكليف فيه ويتعذر طريق
العلم السمعى بالكلية ومثل هذا لا يعقل فيه معارضته بدليل شرعى وفيه انه رجوع الى الدليل الاول وقد عرفت عدم ابتناء الدليل المذكور على تلك
المقدمات فيرد عليه انه لو استقل العقل بقبح اختيار المرجوح وترك الراجح بحسب احتمال الحكم او الواقع لامتنع تخلفه فى بعض الموارد والتالى باطل كما فى الظنون
الممنوعة او المعارضة للادلة المعتبرة فالمقدم مثله الا ان يكون حكمه بذلك ظاهريا منوطا بعدم قيام الدليل على خلافه لكن الايراد المذكور ساقط على

ماذكرناه من أصله لخروجها عن الطرق المظنونة ومنها انه قد ثبت في اعتبار بعض الظنون في نظر الشارع او منعه عنه وقد ظن بالمنع ومعه فلا يكون اخبارا
مقابله ترجيحا للمرجوح بل للمساوي او الراجح لما ستعرفه ان رجحان ثبوت الحكم في الواقع لا يقتضي رجحان البناء عليه في الفتوى على حسب ما ذكر التسبب بينهما من
قبيل العموم من وجه المنع من الترجيح انما يتفرع على ثبوت الثاني دون الاول اذ الترجيح بمعنى الاخبار فلا ينافي المنع المذكور ولا يكون الاخبار مرجوحا بحسب
الاحتمال ولا يكفي مجرد مرجوحية متعلقه في الواقع فلو ظن بالوجوب وظن بلزوم البناء على البراءة والفتوى بها نظرا الى امارات المنع من العمل بالظن وجريان
اصل البراءة فلا شك ان ترجيح الاحتياط من هو الثاني بل هو ترجيح المختار بناء على نفي المسئلة وهذا الايراد ايضا ساقط على ما ذكرناه بالضرورة
بل هو ترجيح المختار من ايضا في نفي المسئلة وهذا الايراد ايضا ساقط على ما ذكرناه بالضرورة بل هو مبني عليه ومنها ان اللازم في حكم العقل هو اختيار
ارجح الامرين بحسب الحكم الظاهري لانه الذي يتعلق بالمكلف فعلا وبه يدور الثواب والعقاب مداره دون الواقعي الذي لا شأن له لتعلق بالمكلف فانه
استعماله لشرايطه والاول هو ما ذكرناه والثاني هو الذي ذكره القوم ومنها المنع من قبح ترجيح المرجوح على الراجح انما المسلم قبح ترجيح القبيح على الحسن
على ما ذكره القائل المتقدم وانما يندرج محل المسئلة فيه بعد ثبوت حسن العمل بالظن وقبح تركه وهو عين المدعى واجيب بان المنع المذكور مكابرة
فان الضرورة قاضية برجحان العمل بالطرف الراجح من حيث كونه طرفا راجحا على العمل بالطرف المرجوح من حيث كونه مرجوحا وفيه نظر ظاهر اذ من المعلوم ان
امارات العمل بالظن لا يعمل بخلافه من حيث كونه مرجوحا اذ الحيثية المذكورة غير ملحوظة عنده انما يعمل بخلافه من حيث عدم قيام الدليل المعتبر في نظره وحكم
بقبح مثله مقطوع القبح بل هو مقطوع الحسن وهذا بخلاف الحال في التقرير الذي ذكرناه اذ العمل بالطريق انما يتفرع على اثبات اعتباره فاذا كان
كان العمل به ترجيحا للمرجوح من حيث كونه مرجوحا على الراجح من حيث كونه راجحا لا يستريب ذو مسكة في لزوم تقديم الثاني عند انسداد باب العلم به
قطع العقل بلزوم البناء على احد الطريقين ودوران الامر بين الامرين كما عرفت ومنها ان المرجوح قد يوافق الاحتياط ولا شك في حسن البناء عليه وترجيحه
على العمل بالراجح فلا يكون ترجيح العمل بخلاف المظنون مرجوحا في نظر العقل وفيه ان الاحتياط سبيل اليقين ولا شك انه مع امكانه مقدم على العمل بالظن و
انما الكلام في صورة تعذره على انه ليس ترجيحا للمرجوح بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح لوضوح ان الاحتياط بالعمل بالوجوب المحتمل ليس ترجيحا
طرحا للراجح الذي هو عدم الوجوب اذ القصد لوجوبه انما فرض من الاحتياط وعلى ما ذكرناه فالكلام المذكور ساقط بالكلية لان الاحتياط ايضا يندرج
في الطرق المفروضة فان حصل العلم بلزوم البناء عليه في تلك الحال فذاك والا تعين العمل بالظن به فان شك المكلف في لزومه او حصل الظن بعدمه امتنع
البناء على وجوبه والفتوى وان كان طريق اليقين بل لو فرضنا انفتاح باب العلم ولم يقم عنده دليل على اللزوم تحصيله من عقل او نقل فيجوز له لم يمكن
الحكم بوجوبه وانما نقول بكونه فرضا غير واقع الا في بعض المقامات كما اذا قلنا بعدم لزوم الفحص عن المخصص للعموم ونحو ذلك ومنها ان المرجوح قد يوافق
اصل البراءة او اصل العدم او الاستصحاب او نحوها من الاصول المعتبرة فلا يكون اختيار العمل عليه قبيحا بل هو حسن لا محالة نظرا الى توقف تعلق التكليف
في نظر العقل على اعلام المكلف حيث لا علم فلا تكليف الا ان يثبت قيام غيره مقامه واما على ما ذكرناه فالاصول المذكورة مندرجة في الطرق المفروضة
حصل العلم بلزوم البناء عليها فلا كلام والا فلا بد من العمل بما يظن به منها فان لم يحصل العلم ولا الظن بشيء منها امتنع الحكم بتعين البناء عليها و
الفتوى بمقتضاها لكونه ترجيحا من غير مرجح ومنها ان ترجيح المرجوح على الراجح بديهي البطلان فلو كانت المسئلة من هذا الباب لكانت ضرورية عند
مع انها ليست كذلك نعم يمكن القول به على ما ذكرناه كما اشرنا اليه ومنها ان ادلة المنع من العمل بالظن ان لم يكن مفيدة للقطع به فلا اقل من افادتها للظن
بالمنع الى ان الاحتمال المساوي قائم على كل حال لعدم قيام امارة على خلافه في كل ظن يعمل به فيرجع الى الشك اذ النتيجة تتبع اخس المقدمات بخلاف ما
ذكرناه اذ لا بد من ملاحظة تلك الادلة وغيرها فان حصل العلم او الظن او الشك بالمنع امتنع العمل ومنها ان قرر الدليل المذكور على حجية الظن في الادلة كان
مستقيما وان قرر على حجيته في الاحكام اتجه عليه ما مر في الدليل الاول كما ذكرناه في الفصول ومنه ما عرفته من ان الظن بالادلة اذا حصل من الطرق المشكوك
فيه كان من الظن بالحكم ورجع الى الشك وانما المعتبر هو الظن بالطريق الفعلي وانما يتحقق حيث لا ينتهي الى الشك على ما ذكرناه ومنها ان الدليل المذكور
متفرع على وجوب الترجيح بمعنى انه اذا دار الامر بين ترجيح المرجوح والراجح وجب الثاني والعمل باحدهما كان الاول قبيحا وهو هنا ممنوع اذ لا دليل عليه عقلا ولا
نقلا فلا يلزم ترجيح احدهما على الاخر بل الادلة على وجوب التوقف عند عدم الدليل كثيرة واما على ما ذكرناه فلا شك في امتناع التوقف في مقام العمل
بل لا بد منه من البناء على وجه معين فاذا تردد بين وجهين او وجوه وامكن الترجيح وجب فيتعين الاخذ بالراجح بعد الالتزام بالتوقف في مقام الاجتهاد
الغرض من وجوب الافتاء في الانسب طريق العمل للعامي فلا محيص عنه بل التوقف ايضا مع امكانه طريق لعمل المكلف فيندرج فيما ذكرناه واجاب عنه
في القوانين بما اشار المصنف طاب ثراه الى تحصيله بعد استفادته واتى وورده بما فصله الآن ما ذكره في هذا المقام الصق بالتقرير الثاني الذي
ذكرناه واقرب الى ما اخترناه من مدعاه فان اراد ذلك اندفع عنه ما اورده المصنف ره عليه وخرج بذلك عن مطلوبه والا توجه عليه ما ذكره المصنف
ره وغيره مما لا يخفى وفيه ما ذكرناه من الخلط بين المقامين وعدم التفرقة بين التقريرين فليرجع الى عبارته بعينها حتى ينكشف له حقيقة ما ذكرناه
واجيب ايضا بان التوقف عن ترجيح الراجح ايضا قبيح كترجيح المرجوح وفيه من الوهن ما لا يخفى بل وجوب التوقف عند عدم الدليل مما لا شك فيه ولا شبهة
فيه وانما يمنع حيث يتعين الترجيح كما ذكرناه واجيب عما ذكره المورد في منعه من الاجماع على وجوب الترجيح من مخالفة الاخبارية مصيرهم الى وجوب التوقف
والاحتياط تارة بانها غير قادحة فانهم يدعون حصول القطع بالاخبار المروية في الكتب الاربعة وعلى تقدير عدم حصول القطع لهم فلا اظنهم يخالفون
وجوب العمل بالظن ولو في الجملة وتارة بانهم على تقدير مخالفتهم محجوجون بالاجماع والضرورة وتارة بانه قد يتعذر في بعض الموارد ومع امكانه ففيه
حرج وضيق فينافيه ما دل على نفيهما عن الشريعة واخرى بانه لا قطع بالبراءة من وجوب الافتاء وتعليم الاحكام بالاحتياط وترك الافتاء بخلافه بالكلية ان لم يقطع
بعدمها فلا يكون التعويل على الاحتياط قطعيا ايضا والصواب في الجواب على ما ذكرناه ان التوقف والاحتياط ايضا من جملة الطرق المفروضة لعمل المكلف فيندرج

في العنوان الذي ذكرناه ومعه فلا مجال لشيء من الايرادات والاجوبة في ذلك واما بالنسبة الى الواقع فلا محيص عن التوقف عند عدم قيام الدليل المعتبر
ومنها ان الدليل المذكور انما يتم ان كان غرض الشارع من التكليف متعلقا بنفس الواقع ولم يمكن الاحتياط كما ان المولى اذا تعلق غرضه بالذهاب الى مكان
معين وتردد طريقه عند العبد بين طريقين احدهما مظنون الايصال والاخر موهومه فترجيح الموهوم قبيح لكونه نقضا للغرض اما اذا لم يتعلق التكليف
بالواقع او تعلق به وامكن الاحتياط فلا يجب الاخذ بالراجح وهذا ايضا ساقط على ما ذكرناه بالكلية ومنها ان الدليل المذكور انما يجري حيث لا يكون هناك
ادلة مخصوصة بقدر الكفاية اما بعد اثبات الظنون الخاصة على ما تقدم تفصيله فلا وجه له وهو ظاهر ومنها انه ان تم فلا ينهض لاثبات حجية مطلق الظن
الظن انما يفيد حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية فيتوقف التعميم على بطلان الترجيح وقد تقدم وجوه الترجيح بين الظنون فلا يمكن التعدي عن الراجح منها
باحد الاعتبارات السابقة مع حصول الكفاية به كما تقدم تفصيل القول فيه وهو ايضا ساقط على ما ذكرناه اذ الحاصل في كل مسئلة ليس الا ظن واحد فلا
معنى للعدول عنه فتدبر قال قدس سره الثالث ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الاحكام الوجوبية او التحريمية مظنة للضرر وكل ما هو مظنة للضرر
تركه واجب فيكون عمل المجتهد بما ظنه واجبا والكبرى ظاهرة واما الصغرى فلانه اذا ظن وجوب شيء او حرمته فقد ظن ترتب العقاب على ترك الاول و
فعل الثاني وهو مفاد ظن الضرر واورد عليه تارة بمنع الكبرى وتارة بدعوى الضرورة فيها غير ظاهرة غاية الامر ان يكون اولى رعاية للاحتياط لو سلم ذلك
فانما يسلم في الامور المتعلقة بالمعاش دون الامور المتعلقة بالمعاد اذ لا استقلال للعقل في ادراكها وتارة بمنع الصغرى فانما يترتب خوف الضرر على الترك
اذا لم يقل بوجوب نصب الدليل على ما يتوقف البناء من التكليف واما مع البناء على وجوبه فلا وجه لترتب الضرر مع انتفائه كما هو المفروض واخرى بالنقض بخبر
الفاسق بل الكافر اذا افاد الظن ولا يلتزم القول بالتزام التخصيص في ذلك نظرا الى خروج ما ذكر بالدليل فيبقى غيره تحت الاصل لما هو واضح من عدم نظرية التخصيص
في القواعد العقلية الثابتة بالادلة القطعية والجواب عن الاول ظاهر فان وجوب دفع الضرر المظنون بل ما دونه من الفطريات التي لا مجال لانكارها كيف وهو المبدأ
في اثبات النبوات والتجسس عن الحق ولولاه لزم افحام النبي في امره بالنظر الى معجزته والتفصيل المذكور بين المضار الدنيوية والاخروية من وهن الخيال لانه
لا يعقل الفرق بينهما في ذلك بل المضار الاخروية اعظم في نظر العقل السليم لشدة خطره وعظم الحال فيه مدة وامدا وعدم حيلة للمكلف في دفعه بعد خروج
الامر من يده وعدم استقلال العقل بخصوصياتها لا يقتضي عدم ادراكه لما يتعلق بها ولو على سبيل الاجمال واجاب بعض الافاضل عن الثاني بان مراد المستدل
انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة المكلف به في الظن وجب متابعته ولم يجز تركه اذ ما ظنه حراما او واجبا يظن ان الله يؤاخذه على مخالفته
وظن المؤاخذة قاض بوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من سند المنع مدفوع بان وجوب نصب الادلة القطعية بالخصوص على الشارع تم وهو اول
الكلام ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله سبحانه في نصب الامام عليه السلام لاجراء الاحكام واقامة الحدود ومع ذلك خفي لامور اخرى من جهة الظلمة فكما
ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه عليه السلام فكل ظن المجتهد بقولهم وشرعهم صار نائبا عن علمه بها وكما ان الامام
عليه السلام يجب ان يكون عالما بجميع الاحكام مما يحتاج الامة اليها وان لم يكونوا محتاجين فعلا فكذا يجب على المجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر طاقته
لرفع احتياج الامة عند احتياجهم ولا ريب انه لا يمكن تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مناب يقينه نعم لو فرض عدم حصول ظن المجتهد في مسئلة اصلا رجع فيها الى
اصل البراءة لا يوافقه على التقرير المذكور يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول لانا نقول ان مرجع الدليل الاول الى لزوم التكليف بما لا يطاق في معرفة الاحكام
لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم فما المناص في
العمل والتخلص من لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة فلم لم تعمل به من اول الامر قلت انما لا نعمل به او لا لان الثابت من الادلة كون جواز العمل به موقوفا
على الياس عن الادلة بعد الفحص كما يعتبر في الفحص الياس عن الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فالحال في الظنون الغير المعلوم حجيتها بالخصوص
اذا تعارضت وتفرقت حال الظنون المعلومة الحجية اذا تعارضت وتعادلت فما يبنى عليه هناك من التوقف في الفتوى والرجوع الى الاصل يبنى عليه هنا وكما لا
يرجع هناك الى الاصل مع وجود الدليل وانتفاء المعارض كذا لا يرجع اليه هنا واجاب عن الثالث تارة بان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام
واشتراط العدالة في الراوي معركة للاراء وقد نص الشيخ ره بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه والمشهور بينهم ايضا جواز العمل بالخبر الضعيف
المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن لحصول الظن والحاصل انا لا نجوز العمل بخبر الفاسق لاجل عدم حصول الظن ولحصول الظن بعدمه
من جهة كونه فاسقا وان حصل الظن به وبمثل ذلك نقول اذا ورد النقض بالقياس فيكون حرمة العمل به من جهة عدم حصول الظن منه وذلك علة منع الشك
من العمل به لا يعمل به على فرض حصول الظن وتارة بان ما دل الدليل على عدم حجيته كخبر الفاسق والقياس مما يستثنى من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن
منه مستثنى من مطلق الظن حتى يرد التخصيص على القاعدة العقلية ليرد الاشكال المذكور بل انما يرد التخصيص على متعلق القاعدة المذكورة فيكون
القاعدة العقلية متعلقة بالعام المخصوص وهي باقية على حالها كلية من غير ورود تخصيص عليها وذكر المجيب المذكور ان ما ذكر من الايراد وارد على
الدليل الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد سبيل العلم فلا وجه لاستثناء الظن الحاصل من القياس مثلا واجاب
عنه بوجوه احدها ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من الادلة المقتضية للعلم والظن المعلوم الحجية مع العلم ببقاء التكليف يوجب جواز العمل بما
يفيد الظن يعني في نفسه مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة انه يدل على حجية الادلة الظنية دون مطلق الظن النفس الامري وفي الاول امر بل لا
اذ يصح ان يقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظنا الا ان الفلاني وبعد اخراج ما لو خرج عن ذلك يكون باقي الادلة
المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك الادلة لزم الاخذ بما هو الاقوى وترك الاضعف منها فالمعتبر هو الظن الواقعي ويكون مفاد الاقوى ح
ظنا والاضعف وهما فياخذ بالظن ويترك غيره وثانيها ان في مورد القياس ونحوه لم ينسد باب العلم بالنسبة الى ترك مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب
حرمة العمل بمؤدى القياس فيقطع ان حكم الله غير مؤداه من حيث انه مؤداه وان لم نعلم انه ما هو فرجع في تعيينه الى سائر الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه

لمخالفته في الجملة ثالثها انه يمكن منع بداهة حرمة العمل بالقياس ونحوه في موضع لا سبيل الى الحكم الا به غاية ما يسلم قضاء الضرورة بعدم جواز الاخذ به
مع حصول طريق آخر الى الحكم ولو انحصر بالاستصحاب جميع ما ذكر محل نظر لا يكاد يصح شيء منها اما ما ذكره في جواب الايراد الثاني فقد عرفت المقدمتين المذكورتين
لو توجهتا الى الحجة المذكورة بحسب ما عرفت فالوجه المذكور لا يدفع الايراد بل يحققه ومع الغض عن ذلك فلو اتمت تامة في الاحتجاج وسلمها الخصم حصل منها
القطع بتكليفه بالظن وحصول المؤاخذة مع ترك العمل بالظن بالمرة اذ المفروض القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظن فاي حاجة اذن الى ضم المقدمة
المذكورة واي داع لاعتبار الظن بالضرر وحصول المؤاخذة مع المخالفة على ان ما ذكره من انحصار الطريق في الاخذ بالظن غير بين في المقام الا ان يؤخذ
منه ما ذكر في الدليل الاول من المقدمتين الاخيرتين من كون الطريق الاولى الى الواقع هو العلم وكون الظن هو الاقرب اليه فينحصر الطريق في الاخذ به بعد
انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف حسبما مر بيانه في الدليل الاول ويبقى الكلام في عموم حجية الظن لشمل جميع افراده عدا ما خرج بالدليل اذ اقصى ما
يفيده الوجه المذكور كون الظن دليلا في الجملة وترتب الضرر على مخالفته كذلك واما ترتبه على مخالفة اي ظن كان فغير بين ولا مبين والعقل يحكم بعدم
ترتب المضار الاخروية بتركات من دون قيام الحجة على عموم الحجية فظن ترتب الضرر على مخالفة مطلق الظن من دون قيام الحجة القاطعة لعذر المكلف لا وجه
له وانما يتم ذلك بعد ملاحظة عدم الترجيح بين الظنون حسبما مرت الاشارة اليه فيرجع ذلك الى الدليل المتقدم فظهر بذلك فساد ما جعله فارقا بين هذا
الدليل والدليل الاول من كون المناط في الانتقال الى الظن هناك بطلان تكليف ما لا يطاق وهنا دفع الضرر المظنون اذ قد عرفت ان مجرد الظن بالحكم لا
يقتضي ظن الضرر المظنون اذ قد عرفت ان مجرد الظن بالحكم لا يقتضي ظن الضرر بمخالفته مع عدم قيام دليل قاطع لعذر المكلف والكلام في المقام انما وقع في ذلك
الدليل ولو اريد اثباته بمجرد الظن بالحكم لزم الدور ولو اخذ فيه المقدمتان المذكورتان كان الانتقال الى الظن من جهتهما دون ظن الضرر كما اشرنا اليه على
ان الانتقال الى الظن في المقام لا يتصور مع قطع النظر عن لزوم تكليف ما لا يطاق كيف ولو قيل بجوازه لجاز حصول القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في
الظن مع كونه مكلفا بالعلم وعدم اكتفاء الشارع بغيره ومجرد الظن باداء التكليف بموافقة المظنون لا يكتفى به في الخروج عن عهدة التكليف الثابت بل لا
يكون مثبتا للتكاليف بالمظنون مع عدم كونه قاطعا لعذر المكلف في عدم ثبوت التكليف عنده او قيام الحجة عليه في ثبات التكليف اذ لا ملازمة بين الظن
بالحكم والظن بالضرر مع مخالفة المظنون بعد ما قام الدليل على عدم تعلق التكليف قبل قيام الحجة على المكلف وحصول الطريق له في الوصول الى المكلف
به وما ذكره جوابا عما اورد من امكان العمل باصل البراءة من اول الامر من انا انما لا نعمل به من اول الامر الى اخر ما ذكره مدفوع بان الحال وان كان على ما ذكره
من عدم الرجوع الى اصل البراءة الا مع الياس عن الادلة الاجتهادية والاضطرارية عندنا انه لا بد من ثبوت الادلة الاضطرارية ليمكن الرجوع اليها والاعتماد عليها
واما مع عدم ثبوتها فلا وجه للاعتداد بها بل لا بد من الرجوع الى اصل البراءة فالظنون التي لا يعلم حجيتها بالخصوص ان ثبت حجيتها على جهة العموم فلا كلام في تقديمها
على الاصل لكنها لم يثبت حجيتها بعد وانما يتوقف ثبوتها على عدم جواز الرجوع الى الاصل المذكور كما هو مبنى الاستدلال وحينئذ فحجيتها لا يقضي بالمنع
من الرجوع الى الاصل اذ لا يتم الحجة على المكلف بمجرد الاحتمال ولذا يدفع احتمال حصول التكليف بالاصل المذكور ولا يعقل فرق بين الاحتمال المتعلق بنفس
التكليف والاحتمال المتعلق باثبات التكليف بمجرد الظن فكما ينهض الاصل حجة دافعة للاول الى ان يقوم دليل على ثبوت التكليف فكذا بالنسبة الى
الثاني والقول بان حجية الاصل انما هي مع الياس عن الدليل ولا ياس مع وجود واحد من الظنون المفروضة مما يحتمل حجيته واضح الفساد فان المراد بالدليل
هو القاطع لعذر المكلف ومجرد احتمال كونه مثبتا للتكليف غير قاطع لعذره كما انه لا ينقطع عذره باحتمال ثبوت التكليف حسبما قررناه فمقتضى الاصل حجة
على دفع كل من الاحتمالين الى ان يقوم دليل على خلافه نعم لو قرر دفع الايراد بان البناء على اصل البراءة في غير معلوم الحجية بالخصوص من الظنون المفروضة يوجب هدم
الشريعة والخروج عن الدين لكان له وجه حسبما مر بيانه في تقرير الاستدلال الاول واما ما علل المنع به من قضاء الايجاد يمكن تصحيحه واما ما ذكره في الجواب عن الايراد
الثالث فيرد ان ما ذكره اولا من منع مادة الانتقاض فهو موهون جدا اذ عدم حجية جملة من الظنون في الشريعة ولو بالنسبة الى هذه الاعصار مما تقضي
به اجماع الفرقة بل ضرورة المذهب كظن القياس والاستحسان ونحوهما ودعوى عدم حصول الظن منها مكابرة للوجدان نعم انما يتم ما ذكره بالنسبة الى
خبر الفاسق مثلا بناء على الاكتفاء في حجية الخبر بظن الصدق كما لا يخفى هو الحجة او احتمال الاكتفاء به لا يتحقق معه النقض لوضوح ان مجرد الاحتمال غير كاف في دفع
الانتقاض وما دفعه ثانيا فهو ايضا كسابقه لبقاء الاشكال على حاله ولا ثمرة لاعتبار الاخراج عن الادلة المفيدة للظن اصلا وذلك لوضوح التزام خروجها
عما دل على حجية مطلق الظن ايضا فان مؤدى الادلة المذكورة حجية مطلق الظن بعد انسداد سبيل العلم والمفروض عدم حجية الظنون المفروضة فتكون خارجة
عن القاعدة المذكورة قطعا والقول بان الحجة مطلق الظن الحاصل مما سوى الادلة المفروضة فلا تخصيص في القاعدة لاختصاص الحكم بما عدا المذكور غير مفيد
في المقام اذ لو كان ذلك كافيا في دفع الايراد كان جاريا في نفس الظن ايضا بان يقال ان الحجة بعد انسداد سبيل العلم هو ما عدا الظنون التي علم عدم حجيتها اي
فائدة في الخروج عن ظاهر ما يقتضيه تقرير الدليل بناء على الوجه المذكور ومع الغض عن ذلك فمقتضى ما ذكره قيام الدليل على حجية الظن الحاصل
من الادلة المفيدة للظن وحيث نورد التخصيص على متعلق الظن المفروض تخصيص في القاعدة العقلية ايضا من غير فرق بينه وبين ورود التخصيص على حجية
مطلق الظن اصلا نعم يمكن الجواب عن الايراد المذكور بانه بعد ما قام الدليل على عدم حجية الظن الحاصل من القياس ونحوه لا يتحقق خوف من الضرر عند ترك
الاخذ بمقتضاه من جهة دفعه ذلك للعلم بعدم الاعتماد عليه في الشريعة بل منع الشارع عن الاخذ به فانما يترتب الضرر على التمسك به دون تركه
ويمكن الايراد عليه بان مدار الاحتجاج المذكور على كون الظن بالواقع قاضيا بظن الضرر مع مخالفة المظنون فاذا قيل بامكان التخلف وعدم حصول الظن
بالضرر مع حصول الظن بالحكم بطل الاحتجاج من اصله ويدفعه ان مدار الاحتجاج على كون الظن بالواقع مقتضيا لظن الضرر لولا قيام المانع منه فاذا قام
الدليل على عدم حجية بعض الظنون كان ذلك مانعا من الظن بالضرر ومع عدمه فالظن بالضرر حاصل عند حصول الظن بالتكليف
ومنه منع الحاد لا دليل على الدعوى المذكورة سيما بعد ملاحظة خلافه في عدة من الظنون وقيام بعض الوجوه المشككة في عدة منها بل ضرورة الوجدان

قاضية

قاضية بعدم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر مع عدم الاخذ به وقد مرت الاشارة الى ذلك بان تتمة الكلام فيه الان ان ذلك يرد ايضا على الدليل
المذكور ولا ربط له بالايراد المذكور وما ذكره من الجواب كاف في دفع هذا الايراد واما ما ذكره في الجواب عن تقرير الايراد المذكور على الدليل الاول فيرد على
ما ذكره اولا ان مفاد المقدمات المذكورة هو حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم دون الادلة الظنية ولو دل على حجيتها فانما هي من حيث افادتها الظن
فيعود الى الاول فكيف يصح القول بان مفادها حجية الادلة الظنية المفيدة للظن في نفسها مع قطع النظر عما يعارضها دون نفس المظنة الواقعية ومع الغض
عن ذلك فاي فرق فيما ذكره بين دلالتها على حجية كل من الادلة الظنية وكل من الظنون فانه بناء على ثبوت العموم بحكم العقل لا يصح ورود التخصيص عليه في شيء
من الصورتين على ما تقرر عندهم من عدم جواز التخصيص في القواعد العقلية اقول قد سقط عن قلم الناسخ ما امر من ذكر الايراد على الجواب الثاني وكنا
قد فصلناه ايضا سابقا قبل الخوض في ادلة الطرفين فكان عليه ان يكتفي باحد المقامين كما انه ربما اراد ذلك فانما وقع التكرار فيه من جهة اختلاف قصد
في ترتيب المطالب كما مرت الاشارة اليه في موضع اخر ايضا والامر فيه سهل وقد تقدم تفصيل الكلام في الجواب عن الايراد المذكور والايراد على الاجوبة
المذكورة عنه فلا حاجة الى اعادته فرغنا الكلام في بيان الدليل الثالث والحق انه انما ينطبق على ما ذكرناه من الظن بالطريق على طريقة المصنف طاب ثراه
فان المستدل انما فسر الضرر بالعقاب المترتب على المخالفة ومن المعلوم انه لا يترتب على مجرد مخالفة الواقع ولا بد ومداره قبل ثبوته في الظن لتطابق الادلة
الاربعة على عذر المكلف عدم ترتب المؤاخذة والعقاب عليه كما ثبت ذلك في محله على ما هو المجاهل البسيط او المركب عذرا وانما يترتب على العصيان المتوقف
على ورود البيان لما عرفت غير مرة من ان الثابت في نفس الامر وان كان شاملا لجميع المكلفين الى يوم القيمة الا انه حكم شأني لا تنجز له الا بعد وجود الطريق
اليه فالعقاب انما يترتب على مخالفة الطريق الشرعي الذي يدور صدق الطاعة والمعصية مداره ويتوقف فعلية الحكم وتنجز الخطاب عليه دون الامر الثابت
في الواقع الذي هو بمنزلة المشروط قبل تحقق شرطه والانصاف ان ذلك من الامور الضرورية ترتكب لو فرض فساده ودار العقاب مدار الواقع كان مجرد الظن بالواقع ظنا بترتب
العقاب على مخالفته والشك فيه شكا فيه لوضوح استلزام الاعتقاد باحد المتلازمين للاعتقاد بالاخر فيكون الحرمة الواقعية بمنزلة السم القاتل في تعلق
الخوف بها ولو بمجرد احتمال حصولها استقل العقل بوجوب الاحتراز عنها كما استقل الذي بوجوب التحرز عن السم المخوف بل ان هذا من ذلك فان ضرر
السم في جنب العقوبة الاخروية كالذرة في العالم الكبير واستغفر الله من هذا التنظير وهذا حكم عقلي يمتنع تخلفه في شيء من الموارد وفساده من الضروريات
فالحق ان مدار استحقاق العقوبة مدار الطرق الفعلية التي تعلق التكليف الفعلي بسلوكها وتنجز الخطاب بالعمل عليها فمتى حصل الظن بها بل الشك فيها
حكم العقل القاطع بمراعاة الاحتياط في سلوكها وتحتم الاحتراز عن الاقتحام في مخالفتها ولا شك ان المجتهد في كل مسألة من المسائل الشرعية مامور بالبناء
على مقتضى الطريق المرضي فيها والفتوى بمقتضاه عند الحاجة اليها ويترتب على التجاوز عنه جميع التهديدات الواردة في التعدي عن حدود الله والعقوبات المترتبة
على الحكم والفتوى بغير ما انزل الله وان كان الواقع معه مشكوكا او موهوما بل ولو كان احتمال مصادفة الواقع فيه بعيد الاحتمالات كما يظهر من النظر في
الطرق المقررة للموضوعات فان امكن تعيين الطريق المذكور بطريق اليقين فلا كلام والا كان العقل مستقلا بلزوم البناء على الظن به رضا الظن به بحكم
العقل القاطع طريقا ثانيا على اليقين فان تعذر الظن به ايضا ودار الطريق الفعلي بين امرين وامور محصورة تعين الحكم بالتخيير ومجرد كون بعضها الظن
بالواقع لا يقتضي بترجيحه بعد الشك في كون العمل به مرضيا عند الشارع بل يبقى معه احتمال التساوي مع غيره فيمتنع الترجيح من غير مرجح فيكون التخيير هو المفاد
المعلوم بحكم العقل نظرا الى امتناع الترجيح والتكليف بالمحال وهذا هو الذي اوردناه في التقرير الذي ذكرناه ولا يحتاج الى مقدمة اخرى سوى
المعلومتين المذكورتين فلا يتوقف على اثبات الانسداد الجاري في مسألة واحدة ولا على ابطال الاصلين البراءة والاحتياط لان فرض دوران الطريق الفعلي
بين غيرهما يستلزم القطع بعدم جواز العمل بهما فان دار بين جميع تعين الترجيح مع المرجح والتخيير بدونه وجميع ما استدل به القائل بالظن المطلق انما ينطبق
على هذا المعنى ولا يرتبط بمدعاه بوجه من الوجوه وهو الذي سيقرب عليه طريقة الامامية كما ان الظن المطلق من طريقة العامة التي قامت على بطلانها
الضرورة والرشد في خلافهم والحاصل ان مرادنا بالطريق الفعلي هو الذي يترتب استحقاق العقاب على ترك العمل به والتعدي عنه الى غيره فلا يعقل الواسطة
بينه وبين غيره فاذا تعذر العلم به في مسألة من المسائل وحصل الظن به كان في التجاوز عنه وترك العمل عليه ولو بالتوقف والتشكيك ظن العقوبة ولو امكن
التشكيك وجب فيما كان طريقا عليا للعمل وقد فرضنا تعذره والخوف من ضرره ولا يسترب ذو مسكة في وجوب التحرز عنه فتعين العمل عليه حيث ان الاخذ بكل
مسألة يتفق الابتلاء بها منحصر في البناء على احد الوجوه الممكنة والفتوى بمقتضاها للعامل به عند الحاجة اليه فلا محيص عن اطلاق العمل في ذلك واين ذلك
مما زعمه القائل بالظن المطلق اذ ليس فيه ظن العقوبة بل الاصل طريق الامن في ذلك الا انه يجري مثله في الموضوعات ايضا فينبغي ان يحكم بوجوب الاحتراز عن
موارد الظن بالمنع بل الشك ايضا لان ما ذكر في الاحكام يجري بعينه في الموضوعات ولئن امكن توجيه المنع من القياس وغيره بالوجوه التي ذكرها المستدل في
كيف يمكن توجيه المنع من العمل بالظن في الموضوعات الصرفة مع اطباق المسلمين على عدم العبرة به في الجملة مع ان الشك ايضا قاض بالخوف الموجب للاحتراز في
المقامين مع قيام الضرورة على عدم الحكم بالمنع بمجرده بخلاف الشك في الطريق المرضي لما عرفت من رجوعه الى التخيير لان العمل بغيره عدول عن الطريق المحتمل الى
الطريق المقطوع بفساده فتبين بما ذكر وجه التخلف الحاصل من الجماعة في هذا الباب فانه على الاستدلال بالوجه المذكور يحق من الايرادات الواردة على الوجه
السابق لتقريره اليه واختصاص بعض النفرة بينهما في علة المنع من العدول عن المظنون وانها هل هي قرب الظن الى العلم ورجحانه على الوهم او استلزامه للضرر
المظنون عند مخالفته مع اشتراك الوجوه كلها في سائر المقدمات مع تطرق المنع اليها من عدة من الجهات واختصاص مجراها في الطرق على نحو الموضوعات من
جملة ما يرد على الاستدلال بالضرر ان ثم فانما يدل على حجية الظن الموافق للاحتياط اما الظن بالبراءة عن التكليف الثابت والمتعلق بتعيين المكلف به
او بالاسباب الشرعية وبتعيين الحقوق الثابتة فليس في ترك العمل به مظنة الضرر وانما يخاف الضرر من ترك الاحتياط في تلك الموارد ودعوى الاجماع المركب
في الباب مدفوعة بان العمل في الاول انما هو بالاحتياط على الحقيقة لا بالظن من حيث هو وهذه الجهة هي التي تمنع من العمل به في الفروض المذكورة فالتحرز

عن الضرر انما يتحقق بمراعات الاحتياط مع الامكان لا بمجرد العمل بالظن فالدليل المذكور انما يدل على وجوب الاحتياط الا انه لما تعذر الاحتياط على الوجه الكلي لزم الاقتصار في سقوطه على القدر الثابت كما قرر في الدليل الاول واين ذلك مما قصدوه واما على التقرير الذي ذكرناه فهو دليل على لزوم العمل بالظن في كل مقام لحرمة التعدي في الفتوى والعمل عن الطريق الشرعي المقرر فالظن بذلك يترتب العقاب على تركه العمل به والحكم بمقتضاه وان كان مؤداه هو الحكم بالاباحة والبرائة او غير ذلك مما ينفي العقاب على مجرد العمل وهو غير مقصود في المقام للقطع بجواز الاحتياط باحراز جميع المحتملات الا على الفتوى به والحكم بمقتضاه كما هو الظاهر في هذا الباب مع الظن بكونه تعديا عن الدليل وحكما بغير ما انزل واعترض ايضا بانا لا نعلم بعد انسداد باب العلم بالاحكام بقاء التكليف بها في حقنا مطلقا بل بشرط مساعدة طريق اليه نعلم بحجيته ولو بملاحظة انسداد باب العلم فيتوقف ثبوت الضرر بمخالفة المظنون وجوبه او حرمته على ثبوت حجية الظن بذلك عندنا فاذا توقف هذا على ثبوت الضرر كان دورا وفيه ان المعتبر في الدليل هو الظن بالضرر اللازم من الظن بالحجية ونفس وجوب التحرز عنه لزوم العمل بالظن فيه فلا دور على انك قد عرفت ان الظن بالدليل لا يكفي في المقام انما المعتبر هو الظن بطريق العمل بالفعل ووجه الفرق بين المقامين ظاهر مما تقدم هذا كله ان اريد بالضرر العقاب المترتب على المخالفة وقد يراد به المفسدة الذاتية الثابتة في المحرمات او الفائتة في الاخلال بالواجبات الشرعية التي تستتبعها التكاليف حتمية فان كانت ثابتة في نفس الامر على وجه يتحتم الاحتراز عنها استقلالا كالضرر المترتب على السموم القاتلة والطرق المخوفة والاعمال المضادة التي لا يختلف الحال فيها باختلاف العلم بها والجهل تم الاستدلال به على وجوب العمل بالظن المتعلق بالحكم الواقعي اذا كان من الاحكام الالزامية ولا يعقل هنا التمسك بالبرائة وغيرها كما في الظن المتعلق بترتب الضرر في الموضوعات الخارجية فلا يجري فيها ادنى شيء من الاصول المقررة في باب الموضوعات الا ان المفاسد الواقعية لا تصلح علة تامة للمنع بنفسها لعدم الدليل على ذلك بل الدليل على خلافه اذ لا استلزام قصر الحجية في معرفة الحكم والموضوع على ما يؤدي الى الواقع في جميع المقامات وحصر الطريق فيما يستلزم الامن من ترتبهما من جميع الجهات وفي ملاحظة الطرق والاصول المقررة في معرفة الاحكام والموضوعات ووضوح التفرقة بين احتمال الضرر الموجب للخوف والحذر واحتمال النجاسة وغيرها من وجوه المحرمات اقوى شهادة على خلافه والا فكيف جاز للشارع ايقاع المكلفين في تلك المفاسد الذاتية بنصب الطرق المؤدية الى خلاف الواقع في غالب الموارد بل قد عرفت ندرة اصابة الواقع فيهما من جميع الجهات جدا ودعوى تجابر المخالفة في تلك الموارد بالمصلحة الحاصلة في العمل بالطرق الشرعية والاصول المقررة مدفوعة بانها على تقدير تسليمها ينافي ما ذكر من استتباع الاحكام الواقعية للمصالح والمفاسد الثابتة لما تقرر عند الامامية من ثبوت تلك الاحكام بحسب الواقع والحقيقة وشمول التكاليف الواقعية في حق العالم والجاهل بالسوية مع ما هو المفروض من زوال تلك المفاسد باتباع الاصول والطرق المعتبرة فانما يدور المصالح والمفاسد مدار الطرق الظاهرية مع ثبوت الاحكام بحسب الواقع على الوجه العام فلا يستلزم الظن بها الظن بتلك العلل الا ان يقال انها مقتضيات للاحكام ومصالح الطرق مانعة من تاثيرها فيلزم العمل بالمقتضي حتى يثبت المانع فالظن بالواقع ظن بالمقتضي من غير مانع ظاهر فيجب اتباع مقتضاه وفيه ان المقصود اثبات عدم استلزام الواقع للمفسدة الذاتية التي يتحقق بها الضرر ويستقل بوجوب التحرز عنها العقل فاذا ثبت ذلك فمن اين يعلم وجود المقتضي حتى يجب اتباعه قبل ثبوت المانع انما المسلم وجود الحكم الواقعية المقتضية لتشريع الاحكام في نفس الامر على كافة المكلفين اصابها من اصابها واخطاها من اخطاها واين ذلك من الضرر الذي يستقل العقل بوجوب التحرز عنه والتحفظ عن الوقوع فيه والاجتناب عن موارد الخوف منه ولئن تم الاحتجاج بذلك على الوجه الذي ذكرناه للقطع بان الضرر المترتب على مخالفة الواقع انما يترتب على الواقع المدلول عليه بالطريق الظاهري المرضي للشارع دون الواقع الذي لا يوصل اليه الطريق المعتبر عنده شرعيا كان او عقليا فمجرد الظن بالواقع لا يستلزم الظن بالضرر بعد الشك في طريقه لاستلزامه الشك في ترتب الضرر على مخالفته انما يتحقق الظن بالضرر مع الظن بالطريق سواء اجتمع مع الظن بالواقع او انفرد عنه فان حكم الطريق حاكم من الاحكام الحتمية التي يحرم التعدي عنها فيترتب المفسدة المذكورة على العدول عنه ايضا بل هو اولى لفعليته وتنجز الخطاب به وبقاء ما عداه على مجرد الشانية والقابلية التي لا يحكم العقل بمراعاتها فالمفسدة المفروضة انما يتحقق في مخالفة الاحكام الفعلية التي تدل عليها الطرق المعتبرة في نظر الشارع فالظن بالطريق على الوجه الذي ذكرناه يستلزم الظن بالمفسدة المذكورة فيجب الاحتراز عنها على ما ذكر والقول بان الظن بالواقع مع الشك في الطريق ايضا كاف في حصول الخوف الموجب للاحتراز مدفوع بانه ان امكن العلم بطريق الفتوى في المسألة المفروضة فلا شك في حصول الامن بالعمل بمقتضاه وان حصل الظن بكون ما عداه هو الطريق فلا يحصل الخوف به ومع الشك فيه وان الطريق بين امرين او امور فلا محيص عن الحكم بالتخيير فيكون طريقا للامن قطعا اذ لا معنى للجمع او الاصلح لاندراجها في الطريق المفروض ايضا على ما مر تفصيل القول فيه انما يمكن الاعتراض بذلك على طريقة صاحب الفصول وقد تقدم واعترض على الاحتجاج المذكور بوجوه الاول ان دفع الضرر المظنون اذا قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين احتياط مستحسن لا واجب حكي عن ابن الحاجب وهو غريب ان لم يكن بالعجيب من انكاره للاصل المذكور ورده المص طاب ثراه بلزوم افحام الانبياء عليهم السلام كما احتجوا به في اثبات الاصل وبان وجوب ذلك من المسلمات التي لا مجال لانكارها ولذا خصوا النزاع في حكم الاشياء قبل الشرع بخلوها عن امارات المفسدة وقطعوا بالمنع من المشتمل عليها بل صرح غير واحد من محققي اصحابنا باختيار المنع في محل الخلاف ايضا قاطعين بقبح الاقدام على ما لا يؤمن كونه قبيحا ايضا وقد احتجوا بالقاعدة المذكورة ايضا في مسألة وجوب شكر المنعم وقطع الفقهاء باستحقاق المحظور وترك الواجب بمجرد الخوف المذكور بتجويز الاقدام على موارده وهو من الوضوح بمكان ثم ان تفريع المسألة على الاصل المذكور ليس على ما ينبغي لتطابق الادلة الاربعة على انا لو اسقطنا حكم العقل في ذلك فلا مجال لانكار سائر الادلة عليه في قوله عز من قائل فامن الذين مكروا السيئات الاية شهادة على قبح الاقدام على ما لا يؤمن فيه الضرر في الجملة وكونه من ضروريات العقول وورود التصريح بالنهي عن القاء النفس في التهلكة والامر باتقاء موارده في مواضع كثيرة من الكتاب والسنة وظاهره وجوب الاحتراز عن الضرر المخوف وقد انعقد عليه اجماع المسلمين بل اجماع العقلاء كافة فالمناقشة المذكورة غير معقولة الثاني ان الحكم المذكور يختص بالامور الدنيوية فلا يجري

في غيرها كما عن الشيخ وابن زهرة وهو منهما اعجب شيء وكان غرضهما من ذلك جعل طريق الامن في الامور الاخروية نظرا الى ما دل على البرائة من العقل والنقل بخلاف الامور الدنيوية التابعة لموضوعاتها الواقعية من غير تعقل تاثير للعلم والجهل فيها وهو ان تم فانما يقدح في موضوع الحكم المذكور لا في اصله وان غرضهما من الضرر هاهنا ما عرفته من المفاسد الواقعية التي يستتبعها التكاليف الالزامية على مذهب العدلية وهي ولو كانت حاصلة في الدنيا بمخالفتها الا ان الكاشف عنها حكم الشارع بها وآثارها انما تظهر في الآخرة والغرض ان تلك المفاسد مع قطع النظر عن التكليف بالاحتراز عنها وترتب العقاب على الاقدام فيها ليست بامور يقطع العقل بوجوب الاحتراز عنها من حيث نفسها مع قطع النظر عن العلم والجهل بها على نحو المضار الدنيوية وانما يستقل بحسن التكليف بالاحتراز عنها وفي جريان اصل البرائة والاباحة في موارد الظن اقوى شهادة على ذلك لما في دعوى انجبارها بالمصالح الحاصلة في العمل بالطرق من التكلف والتعسف والمنع ما لا يخفى والحاصل ان تلك المفاسد الباعثة على نهي الشارع لا يستقل بنفسها في حكم العقل على فرض اطلاعه عليها بوجوب التحرز لولا نهيه عنها انما يحكم العقل به بعد تعلق الخطاب الشرعي بلزوم الاجتناب فلا يثبت قبل ثبوت الخطاب والا فلا يعقل توهم كون العقاب الاخروي اهون في حكم العقل من الضرر الدنيوي الذي نسبته اليه في كل واحد من الكمية والكيفية كنسبة الواحد الى غير المتناهي انتهى وهو كلام ان لم يحمل على ما ذكر فلا اجد لاعمالها التفاتا الى هذا المعنى وانما يلتفت اليه اكثر الناس لقصور فهمهم الفاتر وضعف يقينهم بالله سبحانه واليوم الآخر الثالث ان العدلية متفقون على وجوب نصب الدليل على التكاليف الشرعية فلا معنى لترتب الضرر مع انتفائه لتطابق الادلة الاربعة على ان ترتب العقاب موقوف على قيام الحجة وازاحة العلة وانقطاع العذر بالكلية ومجرد المنع من لزوم الدلالة القطعية كاللطف الحاصل في ظهور الامام لاجراء الاحكام لا يقضي باثبات التكليف بدون ذلك كيف وادلة اصل البرائة من العقل والنقل متظافرة نعم يكفي فيه عندنا مجرد العلم الاجمالي الحاصل في المحصور لكنه لا يكفي عند المجيب الا ان يستند في هذا المقام الى قيام الاجماع بالخصوص على ثبوت التكليف فيتوقف على انضمام مقدمات الدليل الآخر اليه وهو مع رجوعه الى الاول كما افاده المص ره في المقام قد تقدم فيه الكلام وقد عرفت ان محصله ان تم فهو قصر الاحتياط الواجب على المظنونات لا من جهة الظن بالضرر كما اعتبره المستدل في المقام فان شيئا منهما لا يمنع من جريانه في مطلق المجهولات على ما هو الاصل في محل الفرض فالمدار على وجود المانع من الحكم بوجوب مطلق الاحتياط فيقتصر في منعها على المتيقن مما خرج عن موارد الظن المطلق ان قلنا به ويعم الحكم لجميع الظنون على الاصل المذكور هذا وان لم يتوقف على ما ذكره المص طاب ثراه من نفي الترجيح بين المظنون الا ان العمل بالظن من باب الاحتياط كما عرفت فيما سبق لا ربط له بالقول بكونه حجة شرعية فلا بد للمستدل من اثبات ذلك بدليل آخر وليس في التحرز عن الضرر المظنون دلالة على ما يزيد على حكم الاحتياط الثابت بالاصل في محل الفرض فلا يوجب خلاف الدليل الى الاصل المذكور ايهم سبق على التحرز عن ضرر المخالفة نعم يتحقق ادنى اختلاف التقرير والامر فيه سهل انما الشان في اثبات المدعى فان امكن الاحتياط الاستدلال عليه بما ذكره المص ره من قرب الظن الى الحجية الاصلية اعني العلم متحد مع الدليل الاول وهو مع عدم نهوضه حجة على ذلك كما عرفت يجري فيه جميع ما فصلناه المص ره سابقا كالحلي في هذا المقام الرابع النقض بالظنون الممنوعة واما اجاب به المستدل عن بعضها من انكار المنع وحصول الظن منه مع ما فيه مما لا يخفى لا يجدي شيئا لبقاء النقض بغيره كالظن المتعلق بالموضوعات الواقعية للقطع بعدم اعتباره في الشريعة مع جريان ما ذكر فيه بعينه وكذا الظن المتعلق بالحكم في مسألة ولعله مع انفتاح باب العلم بغيرها والظن الحاصل للعامي بفتوى مجتهده او للمجتهد قبل استفراغ وسعه الى غير ذلك هكذا اجيب بان الشارع اذا نهى عنها تبين ان في العمل به ضررا اعظم من ضرر تركه ورد بان موافقة المظنون حذرا من ترتب الضرر على مخالفته مما لا يتصور فيه ضرر اصلا بل هو من الاحتياط الذي يستقل بحسنه العقل نعم متابعته من حيث التدين والالتزام تشريع محرم وربما كان ضرره اعظم من الضرر المظنون لكنه لا يختص بما علم المنع منه من الظنون بل يجري في كل ما لم يثبت حجيته فالاولى تبديل الجواب بامكان ان يكون في العمل بالامارات التي قد لا تصادف الواقع مصلحة يتدارك بها تلك المفسدة وتزيد عليها حتى يتحتم الامر بسلوكها وانت خبير بان تسليم استتباع الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الواقعية على ما ذكر يستلزم القول باختلاف الاحكام الواقعية بحسب اختلاف الامارات الشرعية في مصادفة الواقع وهو رجوع الى القول بالتصويب الباطل باجماع الفرقة فمتى قلنا بعدم اختلاف الواقع باختلاف الطريق في الابطال البرائة هنا القول بعدم المصالح والمفاسد الواقعية بحسب ذلك فهي باقية على حالها لا تتغير ولا تتبدل بالمصالح الحاصلة في الطرق الشرعية فان المصالح الحاصلة فيها من حيث كونها طرقا لا دخل لها بالمصالح الحاصلة في الافعال الواقعية من حيث نفسها والحكم الواقعي وان تفرع في الغالب على تلك المصالح الا ان الحكم الظاهري الذي هو مناط الثواب والعقاب انما يدور مدار تلك الطرق وقد تقدم الخامس ان اريد من الضرر المظنون العقاب فلم يثبت ترتبه على مخالفة الواقع حتى يلزم من الظن بها الظن به على صدق المعصية فينتفي في صورتي الجهل البسيط والمركب وان اريد المفسدة فمع احتمال تداركها بمصلحة فعل الغير لا يبقى الظن بالضرر حتى يحكم العقل بالاحتراز عنه ولا يجب ذلك باختيار الاول فان العقاب في الصورتين انما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك والظن بالعدم واما مع الظن به كما هو المفروض فلا يحكم العقل فيه بنفي العقاب ولا اجماع في موضع النزاع وناقشه بان ما ذكر من اقتضاء الظن بالضرر لوجوب الاجتناب كاف في استتباع استحقاق العقاب واحرى باختيار الثاني فان دفع اليد عن المقتضي بمجرد احتمال المعارض والمانع خارج عن طريقة العقلاء فالظن بوجود مقتضي المفسدة مع الشك في حصول المانع كاف في وجوب الدفع كما في صورة القطع بوجود المقتضي بل المدار في جميع غايات حركات العقلاء من المنافع المقصودة والمضار المدفوعة على المقتضيات لامتناع الاحاطة بالموانع والمزاحمات في جميع المقامات ويرد على الاول ان اللازم على المستدل اثبات ترتب العقاب على مخالفة الواقع واستلزامها له حتى يستلزم الظن به ولا يكفي في تحقق موضوع الضرر المظنون مجرد المنع والاحتمال فاذا لم يثبت ذلك بشرع ولا عقل لم يتحقق الظن بالضرر على ان ما دل من الكتاب والسنة بل الاجماع والعقل ايضا على نفي العقاب قبل تمام الحجة وقيام الدليل الموصل الى العلم بالحكم شامل لصورة الظن به ايضا اذ يصدق معه عدم العلم فيكون مرفوعا عن هذه الامة فكيف يحصل الظن بالضرر في المقام ومع الغض عن قيام الدليل القطعي على

القاعدة المذكورة فلا اقل من قيام الدليل الظني عليها وشمول الاخبار الواردة فيها للظن بالتكليف ايضا فينتفي الظن بالضرر فيه كما لا يخفى وعلى
الثاني انه اذا كان الملحوظ في الدليل المذكور تحقق الظن بالعقاب كان تمامه موقوفا على حصوله فلو توقف حصوله على الدليل المذكور لزم الدور نعم
لو قلنا بلزوم الاحتراز عن الضرر المشكوك فيه امكن القول به في المقام بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب في صورة الظن بالحكم فيمكن توجيه
العقاب ح وكل من الصغرى والكبرى منع ظاهر على انه قد يحصل الظن بالطريق الاخر فيرتفع الشك ايضا وعلى الثالث انه لما كان مدار الاستدلال
على الظن بالضرر فاذا انتفى موضوعه بما قررنا في الايراد السابق على ما له سيما مع حصول الظن بترخيص الشارع في ترك مراعاة الظن المفروض على انك قد
عرفت المنع من كونه الباعث على الحكم المفروض مجرد الضرر فقد يراد الشارع ان في نهي الشارع عن العمل بالظن الا ما خرج بالدليل ترخيصا في ترك
مراعاة الضرر المظنون بل دلالة على انتفاء موضوعه على نحو الظنون الممنوعة بالخصوص لوضوح عدم الفرق بين ثبوت المنع بالدليل العام او الخاص
واجيب بان النهي عن العمل بغير العلم بما دل على حرمته من حيث عدم اعتنائه عن الواقع لا في مقام احراز الواقع والحذر عن مخالفته من باب الاحتياط
فيه انه لا شك في تلك الادلة على المنع من الاعتناء بمجرد الظن وان صادف الواقع فيدل على ان المدار في موارده على سائر الطرق ويلزمه الغاء الواقع
حيث لا تؤدي اليه فمن اين يحصل الظن بالضرر الا ان يقال ان المنع عن العمل بغير العلم شامل لتلك الطرق ايضا اذ المفروض عدم حصول العلم في محل
المسئلة وحيث انه لا محيص عن البناء على بعض تلك الوجوه فلا بد مع تعذر العلم به من العمل بالظن به ومعه لا يظن بالضرر ودة ولا اشكال مطلقا وذلك
ما قررناه في الظن بالطريق والله سبحانه ولي التوفيق ولنختم الكلام في المقام برسم امور الاول ان ما قدمناه من حجية الظن على الوجه الذي فصلناه
كما يجري في حق المجتهد كذا يجري في حق المقلد والمتجزي كما سبق التنبيه عليه في تضاعيف الابحاث السابقة ولنذكر توضيح ذلك في حق كل واحد من
الفرق الثلث الفرقة الاولى المقلد ويمكن تصوير المسئلة في حقهم بوجوه منها انه لا شك في كون المقلد مكلفا بالتقليد فيما عدا القطعيات عنده من
الاحكام الشرعية بل هو من الامور الضرورية التي يشترك الخواص والعوام في العلم بها وليس من الاحكام النظرية المتوقفة على الاجتهاد حتى يلزم الرجوع فيه
الى المجتهد ليلزم الدور الا انه قد يشتبه على بعض العوام كما اشتبه على بعض فقهاء حلب فيما يحكى عنهم فان لم يتفق منهم التردد في حكم المسئلة المذكورة
او رجعوا فيه الى الفقهاء واخذوا بقولهم في ذلك من غير التفات منهم الى ما فيه من الدور وصح عملهم وليس عليهم في ذلك شيء واما لو اتفق منهم التردد والالتفات
الى امتناع التقليد فيه فان امكنهم تحصيل العلم بحكم تلك المسئلة ولو بتحصيل مقدماته او الرجوع الى اهل العلم به والفحص عن وجوه الاحتجاج فيه وجب
وتعين الالتزام به على نوع المكلفين لا يمنع من وجوبه في الفرض المذكور لانه لا يتفق الا نادرا في حق بعض من غلبت الشبهة عليه لم يمكن الخروج عنها نعم لو
لو ادى اجتهاده في ذلك الى العسر والحرج في حقه خاصة فقضية الادلة الحاكمة بالتعذر الا انه ليس من اهل العلم به لانه اخفى من اصله ولا يمكنه التقليد
فيه فلا محيص له عن تحمله حيث ينحصر طريق اليقين فيه اما اذا تعذر ذلك فاللازم عليه تحصيل البراءة المعلومة عن التكاليف المعلومة ولو بالجمع بين
الطرق الممكنة في حقه مهما كان له الى ذلك سبيل ذلك ان كل شيء يقطع بتقديم طريق اليقين على غيره فان تعذر عليه ذلك فلا محيص له عن
العمل بالظن في تعيين الطريق المطلوب منه في تلك الحال بعد بذل الجهد في تحصيله فان ظن بالتقليد فقد اصاب وان ظن بوجوب رجوعه الى الكتاب والسنة
بحسب سعته وطاقته او الى كتب الفقهاء الماضين يقلد فيه لو بسؤال العارف باللغة عن معناها او العالم بطرق الاستدلال عن موضع الدلالة منها او
غير ذلك من الوجوه الممكنة اذا تيسرت في حقه بل وان تعسرت اذا فرض لم يتيسر بوجوب تحمل هذا الحرج على نفسه فلا محيص معه عن العمل بذلك الظن وان كان خطاء
بالبديهة انما يجب على المطلع على حاله تنبيهه على خطائه وارشاده الى تكليفه ان امكن في نفسه ذلك لان ترك العمل بالظن المذكور يستلزم اقتحامه في الضرر المظنون
وترجيح التقليد مثلا عليه ترجيح للمرجوح عنده على الراجح وانسداد باب العلم وبقاء التكليف في حقه يوجب انتقاله الى الظن المذكور فالادلة المتقدمة على
ما قررناه وفصلناه ظاهرة التطابق والانطباق عليه فلا يصح في حكم العقل تكليفه باكثر من ذلك هذا اذا ادرك بعقله هذا المعنى ولو على وجه الظن
اما اذا جهله فلا محالة يرجع ظنه الى الشك فيتساوى عنده العمل بالتقليد والظن المذكور فيجب يتعين جمعه بينهما لا محيص له عن اختيار احدهما مخيرا
بينهما ما دام متساويين من جميع الجهات عنده فيكفيه ذلك ان علما وظنا به بل وان احتمله وكذا لو لم يحصل له ظن من اصله فيعمل باحد المحتملات المتساوية
غاية الممكن في حقه الا انه مخصوص بكل مسئلة لا سبيل له فيها الى غيره ولا يخفى ان البحث في هذه المسئلة قليل الفائدة لان من بلغ في الجهل هذا المبلغ
لا سبيل له الى فهمه الا باخذه عن غيره فيامره بالتقليد ومنها انه قد يشتبه على المقلد شرائط المفتي فان وجد في المجتهد موضع اليقين وامكنه تحصيل
العلم بما هو المعتبر منها على التعيين ولو بالتقليد الصحيح تعين عليه اختيار احدهما فاذا دار امره بين مجتهدين او اكثر وامكنه الجمع بين ارائهم كان ذلك
من طرق اليقين وكذا لو امكنه الاحتياط في المسئلة الفرعية من غير تقليد والمناقشة بوقوع الخلاف في جوازه مناقشة في موضوع الاحتياط اذ المراد به تحصيل
اليقين بالبراءة على ان الخلاف مخصوص بالعبادات دون المعاملات وترك المحرمات وازالة النجاسات وغيرها واما اذا تعذر عليه جميع طرق اليقين تعين عليه
العمل بما عرفت من الظن بالطريق بعد بذل وسعه فيه ان علمه والا فيما ترجح عنده الرجوع اليه فان الذي يترجح في نظره هو طريق المظنون وان كان خطاء
وانما يجب على المطلع على حاله ارشاده اليه ان امكن كما عرفت ومنها انه قد لا يمكنه تحصيل العلم بفتوى المجتهد ولو بالطرق المعتبرة اما لوجود المانع من الوصول
اليه او لضيق وقت العمل عنه فان امكن الاحتياط تعين والا دار امره بين تحصيل الظن بالواقع والظن بالفتوى والرجوع الى فتوى بعض العلماء الماضين في
امكنه التقليد الصحيح في هذه المسئلة كان ذلك بعض من طرق اليقين والا لزمه التحري في ترجيح احد الوجوه الثلثة بقدر الوسع والطاقة والاخذ بالارجح
منها في هذا الباب فان لم يوافق الصواب فان تساوت عنده تعذر الترجيح فتعين لزوم العمل في تلك الحال بالتخيير ولا يلزم الاحتياط المطلق لعموم البلوى
فيلزم في نوع هذا التكليف من العسر والحرج ما لا يخفى لكل المقلد فيما يتحير في تلك المسئلة ايضا فان امكنه التخلص ببعض طرق اليقين وجب والا تعين
عليه الاخذ بارجح الطرق في نظره بعد بذل وسعه حيث يتعين العمل كما لو تردد بين العلماء الماضين او بين عمله بظنه واخذه بفتواهم او بينهما لا الالتزام

بالحرج في الاحتياط او بين احدها ومنها ان اللازم تقليد الافضل بين المحصور وبتعذر العلم به والاحتياط فيه وفي المسئلة الفرعية معا فيلزم الاخذ بالظن بالطريق
حيث يتعين العمل على ما ذكر وكذا لو تردد بين الافضل والاورع حيث يختلفان ومنها انه لو قلد المجتهد فمات وتردد بين بقائه عليه وعدوله عنه
الى الحي لزم تقليده في تلك المسئلة فان كانت من المسائل التي قلد الاول فيها تعين عليه طرح تقليده السابق لاستلزام عمله به الدور ويلزمه تجديد
التقليد في هذه المسئلة فان وافق الاول فقد اصاب طريق اليقين وان خالفه كان في العدول عن الاول بالثاني ايضا من الدور ما لا يخفى فيلزمه مع تعذر
طريق اليقين وتعين العمل الاخذ بارجح الامرين في نظره ومع التساوي التخيير والوجه ان يقال انا وجب الاول البقاء والثاني العدول قدم الثاني اذ لا تعذر البناء
على الاول يوجب الحاقه بالعدم فلا محيص له عن الثاني فينتفي الدور وان اوجب الاول العدول او ذهب الى التخيير والثاني البقاء عليها وجب العدول عنها اما
ثم البقاء عليها على الوجه الثاني طريق اليقين نعم قد يتحير العامي في تلك المسئلة فلا يمكنه مع التحير شيء من العدول والبقاء الا بالترجيح المذكور وقد يشتبه
الحكم حيث يكون الاول افضل فلا يمكنه العدول الى المفضول بتقليده ولا البقاء على الافضل بتقليده فيلزمه مع تعذر الاحتياط وتعين العمل الاخذ بارجح
الامرين على ما ذكرناه ومنها انه لو قلد مجتهدا في تحريم العدول عن التقليد ولو الى الافضل ثم اتفق وجود الافضل ذاهبا الى وجوب العدول اليه فلا يمكنه
البقاء على التقليد الاول بنفسه ولا الاخذ بالثاني بنفسه فيلزمه الاخذ بارجح الامرين بشرائطه وكذا لو قلد الاول في وجوب العدول الى الافضل وذهب
الثاني الى تحريمه اما لو ذهب الى التخيير كان العمل بالاخير طريق الجمع وقد ظهر مما قررنا ان المرجع في المسائل المذكورة وما ضاهاها هو الظن بالطريق بشرائطه
وان كان ناشئا من النظر العامي نظرا الى كونه عقليا فلا يمكن تخصيصه ببعض موارده ولولا ذلك لم يعقل ان يكون ظن العوام بالاحكام معتبرا في الشرع
ومعه فانما نقول بعموم الحكم عند اجتماع شرائطه ولا نقول بخروج شيء من موارده عنه كما يلزمه القائل بالظن المطلق اذ من جملة الظنون الممنوعة
عنده هو ظن العامي لتخصيصه الحكم بظن المجتهد فكيف يصنع بالمسائل المذكورة بل ليس المرجع فيها هو مطلق الظن بالواقع بالبديهة الا اذا توجه لديه
العمل به وكونه طريقا له في تلك الحال على ما عرفت الفرقة الثانية اهل التجزي في الاجتهاد ان قلنا بامكانه كما هو الحق فان لم يمكنه الاجتهاد في نفس مسئلة
التجزي في الاجتهاد تعين عليه التقليد فيها ولا اشكال فيه وان امكنه ذلك لم يمكن اعتماده فيه على اجتهاده ولا رجوعه فيه الى التقليد لرجوع كل منهما الى الاخذ
في الحكم بحجية الشيء وجواز العمل عليه الى بعض افراده فيستلزم توقف الشيء على نفسه نعم ان حصل له القطع باحد الطريقين فليس وراءه شيء اما لو كان مترددا
في تلك المسئلة ولما نام باحد الجانبين فقضية الاصل في حقه الرجوع الى الاحتياط مع امكانه باحد وجوهه وعدم استلزامه الحرج في حقه او بالنسبة الى
غيره مما فيه الحرج لعدم لزوم الحرج في نوعه لاختصاصه بمكان مخصوص في حال مخصوص لتعدد طرق اليقين في حقه لتحققه تارة بمراعاة ما يحصل منه القطع
بالواقع وتارة بمراعاة التوافق بين ما ظنه وما ظنه المجتهد المطلق في مسئلة التجزي فان تطابقا على جوازه حصل له القطع باداء التكليف في الظاهر
بعمله باجتهاده فان وافق الواقع في تلك المسئلة فذاك والا كان مامورا بالعمل بفتوى المجتهد المطلق والمفروض تحقق التقليد له في مسئلة التجزي فكون
في نوعه مقلدا له ايضا على الوجه الكلي وكذا الحال لو تطابقا على وجوب التقليد عليه لتحقق اداء التكليف في الظاهر بتقليده على كلا التقديرين فان تعذر
ذلك كله اشكل الامر في حقه ويمكن الفرق بين صورتي المخالفة بانه ان ادى نظره الى وجوب التقليد عليه فرجع الى المجتهد القائل بوجوب عمله برايه كان عمله برايه
ح جمعا بين الوجهين ايضا الا ان كان جائزا في الواقع فقد اصاب تكليفه والا كان عمله بذلك مستندا الى ما كلف به من العمل بقول الغير ولو على الوجه الكلي
وان كان ذلك ضده ونقيضه لاندفاع المناقضة باعتبار الحيثية فانه انما ياخذ برايه في الفروع من حيث ان المجتهد يامره به لا من حيث انه رايه اما اذا
ادى نظره الى وجوب عمله برايه ولم يوافقه عليه احد من علماء عصره كان كل من الامرين محلا للشبهة في حقه الا انه لما دار امره بين الظن بها وتعذر عليه
العلم باحدهما والرجوع الى الطريق العلمي فيهما تعين عليه الاخذ بالمظنون منهما فاذا ادى اجتهاده في ذلك الى وجوب عمله عليه تم الرجوع اليه لا من باب الاستناد الى
نفسه لا من جهة حجية الظن المطلق بالواقع عند انسداد باب العلم بل بحكم العقل باعتبار الظن بالطريق في حقه كما في نظائره ولذا لو ادى ظنه الى المنع من
العمل وتعين التقليد لزمه التقليد امتنع حجية ظنه بالواقع في حقه فليس رجوعه الى التقليد ح مستندا الى شيء من الاجتهاد والتقليد لكونه ضد
الاول وعين الثاني بل الى ترجيح احد الطريقين المنحصرين على ما يحكم به العقل اما اذا تردد بين الطريقين وتعذر عليه ترجيح احد الجانبين رجع في ذلك عند
تعذر الاحتياط على الوجوه المذكورة الى التخيير فان كون احد الطريقين المنحصرين من جنس الظن لا يقتضي رجحان بنائه عليه وعمله بمقتضاه وهو ظاهر مما قيل
من تعين اخذه بظنه بعد انسداد سبيل العلم بالواقع واضعفه على ما مر اذ اللازم ح مراعاة ما هو الراجح عنده في ابراء التكليف دون ما يظن بالواقع
الواقع فلا وجه للترجيح مع تساوي الطريقين بالنسبة الى اداء التكليف ويظهر من المصنف طاب ثراه في بعض المباحث السابقة تعين العمل بالظن بالواقع
مع تعذر الظن بالطريق ومقتضاه فيما نحن فيه تقديم عمله برايه على التقليد مع تساويهما في الطريقية لكنه قد صرح في هذه المسئلة بالتخيير فكانه رده
عدل عما قرره هناك ويكون الاول جاريا على وجه المماشاة مع الخصم لا واقعا على وفق ما يختاره ثم نعود في هذا المقام الفرقة الثالثة اهل الاجتهاد المطلق
فلو دار امرهم بين العمل بالظن بالواقع او بالطريق نظرا الى الخلاف الواقع بيننا وبين القوم او بسائر الوجوه المحتملة في المسئلة فلا شك في لزوم ترجيح
احد الطرق المفروضة لقبح البناء على احدها بدونه فان ترجح الاول في نظرهم كان هو الطريق المظنون فيرجع الى الثاني وان رجحوا غيره جرى في العمل
بالاول جميع ما ذكره من الحذر ودرء ترك العمل بالظن من قبح ترجيح المرجوح والوقوع في الضرر المخوف واستلزام الانسداد للعمل بالظن فيتعين الثاني
على التقديرين وذلك ما اوردناه وبه يهون الخطب في هذه المسئلة وهناك موارد كثيرة يظهر فيها تعين العمل بالظن بالطريق دون الواقع وقد مرت
الاشارة الى جملة منها في تضاعيف المباحث السابقة وقس عليها سائرها لجريان الكلام المذكور بعينه في جميع نظائرها كما انه لو تعذر عليه العلم ببعض
الموضوعات الخارجية كتمييز الحيض عن الاستحاضة او غيرها او الحاق الولد باحد الواطئين او تعيين الحق من المتداعيين الى غير ذلك لم يجز التعويل على مطلق
الظن بما هو الواقع منها بل المعتبر بعد تعذر العلم هو الظن بما هو الطريق في ذلك للمكلف في مقام العمل من اصل وقاعدة او قرعة وكذا لو تعذر على

الجتهد استنباط الحكم لضيق وقت العمل عنه او لفقد اسبابه او عروض بعض الموانع عنه لم يجز عليه العمل بمطلق الظن بالواقع بل المعتبر بعد الاحتياط هو الظن بالطريق المرضي للشارع في تلك الموارد ظنا كان او اصلا من الاصول وقد يظن بوجوب السكوت في ترك التعرض او بوجوب الاقدام عليه او ترك السكوت فيهما ابعد من الظن بالطريق وقد ظهر من التامل فيما ذكرناه ما في كلام صاحب الفصول في قوله ان الحجة من الظن بالطريق هو الظن الذي لا دليل على المنع منه لا يرجع الظن بالمنع عليه ايضا فلا تغفل لتأتي ان الظن بالموضوعات المستنبطة راجع الى الظن بالحكم الشرعي فحكمه حكمه وكذا الحال في الظنون الرجالية المتعلقة بتعيين الطبقات وتمييز المشتركات وتحقيق احوال الرواة وتشخيص مدلول العبارات وساير الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ ونحو ذلك فان الغرض منها تحصيل الظن بالحكم الكلي او الطريق الشرعي فيرجع اليهما ويجري فيهما ما يجري فيهما واما الموضوعات الصرفة التي لا ربط لها بتشخيص الحكم الكلي والمجعول الشرعي وانما يتعلق بتطبيق العمل الخارجي على المفهوم وتشخيص الحكم الشخصي التابع للموضوع الخارجي فلا يجري فيها الكلام المذكور قطعا وان ذكرنا ان الحكم بوجوب مراعاة المصالح والمفاسد الواقعية يقضي بجواز العمل بالظن فيها ايضا وذلك ان الغرض منه النقض على القوم والايراد على احتجاجهم بذلك لانهم لا يلتزمون بحجية الظن فيها على الاطلاق بل هو خلاف الاتفاق بل ضرورة الدين فانه على خلاف ومن توهم جريان القول في ذلك فقد خبط خبط عشواء وخالف كافة العلماء وفا القول بانه اذا بني على الامتثال الظني للاحكام الواقعية فلا يجدي احراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم لان الامتثال يرجع بالاخرة الى الامتثال الظني فاسد فان حجية الظن في تعيين الحكم لا يستلزم حجيته في غيره كان الاذن في العمل بالظن في بعض شروط الصلوة او اجزائها لا يقضي بجوازه في سايرها على ان دليل الانسداد لا يجري في الامور الخارجية لانها غير منوطة بالبيان ولا مضبوطة حتى يدعى طرو الانسداد في اعلامها نعم يمكن جريان الكلام في عدة من الموضوعات التي يتعذر العلم بواقعها في اكثر المقامات مع ثبوت التكليف به في تلك الحالات منها الضرر الموجب لاباحة كثير من المحظورات او سقوط كثير من الواجبات وتحريم كثير من المباحات وحيث ان باب العلم به منسد غالبا الا بعد الوقوع فيه فاجراء اصل العدم فيها على القدر المتيقن منه يوجب كثرة الوقوع فيه وقد ثبت بالنص والاجماع ان الشارع لا يرضى بذلك ضرورة ترتب الاثر عليه ولو في حال الجهل البسيط او المركب بحصوله فدل على اعتبار الظن فيه بل الخوف منه بخلاف مثل ارتكاب النجس وان تكرر وقوعه في موارد اصل الطهارة ولذا علق المنع من الضرر في كثير من المقامات على الخوف منه المتحقق بالظن بل الاحتمال القوي ايضا بخلاف النجس وغيره من المحرمات التعبدية ومنها فوات الفريضة الموقتة وغير الموقتة او سقوط كثير من شرائط الصلوة واجزائها عند فواتها ووجوب المبادرة اليها في اخر وقتها كوجوب المبادرة بمطلق الواجبات في اخر زمان الامكان ومنها الغسل الواجب للصوم الواجب في الزمان المتصل بالفجر فان العلم باخر زمان العمل على الوجه الذي ينطبق عليه من غير زيادة ونقيصة مما لا يمكن حصوله الا نادرا فلو قلنا بابدال تلك الاحكام مدار العلم به لزم سقوطها او سقوط تلك الفرايض في مواردها فثبوتها ووجوب المحافظة عليها دليل على اناطة الحكم في مواردها بالظن لقيامه مقام العلم عند تعذره بل الخوف كاف في ذلك لان ضرر الاخلال بالواجب اعظم من الضرر الدنيوي فحكمه في ذلك حكمه ومنها العدالة الواقعية التي علق عليها احكام كثيرة مع تعذر حصول القطع بها الا نادرا فلو كانت منوطة بالقطع بحصولها لزم الحكم بانتفائها من راس ففي القطع بثبوت تلك الاحكام وشيوعها وعموم البلوى بها اوضح دلالة على الاكتفاء في الحكم بحصولها بالظن الا ان الشارع قد نص على الاكتفاء فيها بحسن الظاهر فهو طريق مخصوص حصل الظن منه او لم يحصل ومنها النسب الواقعي فانه قد علق عليه احكام كثيرة مع تعذر القطع بواقعه غالبا فثبوته يستلزم الاكتفاء فيه بغير العلم فان كان هناك طريق شرعي كالفراش فلا كلام والا فان ثبت سماع قول المدعي فيه عند عدم المعارض فلا كلام ايضا والا تعين العمل بالظن فيه لعدم وجود الاقرب منه لكن لو وجد فيه ايضا ما ذكرناه من الظن بطريق الشرعي والعلم ومنها الوقف الواقعي لامتناع قيام البينة غالبا على صدور الوقف في الاعصار المتقدمة سيما مع عدم سماع شاهد الفرع فلا محيص فيه عن العمل بغير العلم لاستلزام العمل باصالة عدمه في تلك الموارد لكثرة الوقوع في مخالفة الواقع لكن الاظهر الاكتفاء في ذلك بالطرق الشرعية من الاكتفاء بقول ذي اليد ونحوه للسلطنة لزوم الحد و دمعه نعم ان لم يكن هناك طريق شرعي لم يكن هناك اقرب من الظن في اثباته ومنها الحيض الواقعي لتعذر تميزه عن الاستحاضة غالبا فلا بد من اعتبار طريق علمي فيه الا انه ثبت فيه طرق مخصوصة يفيد الكفاية من الشارع فلا يحتاج الى التعدي عنها ولولاها لقلنا بالرجوع فيه الى الظن نظرا الى القطع بعدم سقوط احكامه في جميع الموارد المشتبهة وكون الظن اقرب الطرق الى الواقع ومنها تعيين جهة القبلة في الفلوات والدوش والجابات لتعذر تعيينها على وجه لا يختلف فانما يعتمد اهل الخبرة في ذلك على التخمين ويرجع ساير الناس اليهم كرجوع الجاهل الى العالم في كل مقام الى غير ذلك من المقامات التي يحصل العلم فيها بثبوت الاحكام مع الزيادة على القدر المعلوم فلا بد من النظر في كل مقام بخصوصه على ان هناك موارد كثيرة يقع الاشتباه فيها ايضا فلا بد من التامل في كل مورد بخصوصه وانه هل يقطع فيه بالمناط المذكور اولا وهل ورد في الشرع تعيين طريق يكتفى به في الفرد الثابت من احكامه اولا الثالث انه يظهر من المحقق المصير الى جملة من افاداته السابقة تقديم العمل بالظن المطلق عند فقد الطريق المظنون على العمل بغيره فقد تكرر في كلامه قدس سره الحكم بتثليث المراتب العلم بالواقع او الطريق ثم الظن بالطريق ثم الظن بالواقع فحصل المراد على مقتضاه ان الانتقال الى المرتبة الاخيرة انما هو بعد تعذر الظن بالطريق فاذا دار الامر بين العمل بمقتضى الظن بالواقع وبساير الطرق المشكوكة يتعين العمل بالاول فلا يجوز العدول عنه الى ساير الطرق الا بعد تعذره وفيه نظر فان الظن بالواقع حين كان مشكوك الاعتبار ساوى ساير الطرق المشكوكة فدائرة المكلف بين الامرين ولم يكن هناك مرجح في البين كان ترجيح الاول على غيره ترجيحا من غير مرجح اذ المفروض تساوي نسبة الطريقية اليهما فلا وجه لترجيح احدهما على الاخر بمجرد كونه من سنخ الظن بالواقع ودعوى كونه اقرب الى العلم الذي هو الاصل فيه مدفوعة بما مر من عدم اناطة الحجية بالاقربية انما هي حكم شرعي منوط بقيام الدليل الشرعي والامارة الشرعية عليه فاذا تساوى في ذلك مع ساير الطرق الممكنة كالاستصحاب او غيره لم يمكن ترجيحه عليه فاذا ظن بوجوب السورة في الصلوة وشك في جواز بنائه في ذلك على الظن او على اصالة البراءة عنه او الظن بعدم [illegible] في كونه الطريق الشرعي في حقه واصل الاحتياط فلا مجال لحكم العقل بترجيح الاول في ذلك اذا امكن الاحتياط وجب لانه طريق اليقين [illegible] التخيير

بين الطريقين

الطريقين المتساويين الا لمرجح خارجي في البين على ما مر تفصيل القول فيه وظني ان المصنف قدس سره انما اورد الكلام المذكور من باب التنزل ويقول انه اذا قلنا بحجية الظن بالواقع فهو انما نقول بها بعد تعذر الظن بالطريق لحكم العقل بتقديمه عليه على ما فصله والا فقد صرح طاب ثراه في نظاير المسئلة بانه لا بد من ترجيح احد الطريقين على الاخر وان كان احدهما ظنا مع فرض تساويهما في الحجية والاعتبار ومن جملتها ما صرح به في مسئلة المتجزي من التخيير بين عمله باجتهاده ورجوعه الى التقليد عند دوران امره بينهما وتساويهما في نظره وتعذر الاحتياط عليه وقد نص هناك على بطلان القول بترجيح عمله بظنه فليرجع الى كلامه فيه الرابع انك قد عرفت في ادلة الظنون المخصوصة حجية الظن المتعلق بسند الاخبار المعتبرة اذا افاد الوثوق وسكون النفس والظن المتعلق بدلالة الالفاظ من حيث اللغة والعرف والقرينة والانصراف مع حصول الطمأنينة والظن المتعلق بترجيح احد المتعارضين على الاخر فهذه اقسام ثلثة من الظنون المتعلقة بالواقع قد ثبت اعتبارها في الشريعة فكلما يوجب حصولها من الظنون الرجالية واللغوية والعرفية والامارات الخارجية حجة من حيث ايصالها اليها وحجة طرقا الوصل اليها ومنع من تحقق القدر المعتبر فيها خرج عن الاعتبار وان كان ناشئا من الظنون المطلقة وسنشير اليه نعم ومن الظنون التي يجوز العمل عليها في الجملة ما يتعلق منها بمسائل الاداب والسنن وما يرجع اليها بناء على ما تقرر في محله من جواز التسامح في ادلتها اذ لم نجد في القواعد الشرعية ما ينافيها سواء ثبت رجحان نوعها وتعلق الظن بخصوصياتها كالصلوة والصيام او لم يثبت بعد احراز مطلق الجواز في جنسها خصوصا اذا حصل الظن له من فتوى فقيه او خبر ضعيف بل وان لم يحصل الظن بل الشك ايضا لعموم من بلغه ثواب على عمل ولان الاتيان بما يحتمل مطلوبيته والاجتناب عما يحتمل المنع منه ادخل في الطاعة من المعلوم منهما اذا لم يعارضه احتمال العكس او ترجح عليه للقطع بحكم العقل والعقلاء بحسن الاتيان بكل فعل مرجو النفع مامون الضرر والاجتناب عن عكسه ويظهر الفرق بين حكم النص والعقل في المقام فيما لم يثبت شرعيته بالاصل ولا معارض له كوضوء المجدد والمحدث بالاكبر في غير محل الدليل والصوم في السفر والصلوة بغير الكيفية المعهودة حيث لا دليل على الجواز والمنع ولو عموما ونحو ذلك فان مجرد الاحتمال لا يكفي في تشريع تلك الاعمال ويكفي الخبر الضعيف اذا كان واردا من طرق اصحابنا او من يتصل بهم من ساير الفرق دون المروي في كتب العامة او من يجري مجراهم من ساير الفرق الضالة واما مجرد الاحتمال ولو ضعيفا فانما [illegible] في مقامين احدهما الترك والافعال التي لا تدخل في العبادات الخاصة كاداب الاكل والشرب واللبس والنوم وساير الافعال العادية والملكات المكتسبة وغيرها والاخر ما ثبت في الشرع شرعية نوعه كالصدقة والصلوة والصيام والقراءة والذكر والدعاء وغيرها فاذا احتمل الرجحان في بعض خصوصياتها كان مقتضى القيام بحق العبودية وزيادة العناية بالامور الدينية مراعاتها سوى الاحتمال الناشي عن الاوهام الضعيفة التي يقبح اعتبارها عند العقلاء في جلب منفعة او دفع مفسدة وقد جرت على ما ذكرناه طريقة اهل التقوى والورع اهل الطاعة من العبيد مع مواليهم وليس الاحتمال ولو بلغ حد الظن القوي حجة شرعية في المقام كافية في اثبات متعلقه لترتب عليه جميع اثاره وانما يندرج المسئلة في باب الاحتياط وكذا الحال في الخبر الضعيف فان الحجة انما قامت على وصول الثواب المنقول الى العامل وان خالف الواقع فضلا من الله جل ذكره هذا كله مع عدم المعارض فان عارضه مثله اخذ بالارجح منهما فان تساويا تخير بينهما في الخبرين لاندراج كل منهما تحت النص ودون الاحتمالين لعدم حكم العقل وان عارضه دليل معتبر فان كان من الاصول العملية لم يقدح فيما ذكرناه وان كان من الادلة الاجتهادية ولو من القواعد الشرعية لزم الحكم بمقتضاها فان الخبر الضعيف لا ينهض حجة في تخصيص القاعدة المستفادة من الادلة فلا يمكن الخروج عن مقتضاها ويمكن التفصيل بين التعارض لدليل الشرعية وعدم الشرعية وتعارض دليلي الجواز والمنع فيقال في الاول ان غاية الامر دلالة الدليل المفروض على كون الفعل المفروض تشريعا فاذا قصد المكلف بمجرد الاحتياط مراعاة الاحتمال دل التشريع على ان المعارض ليس بين الخبر الضعيف والمعتبر بل بينه وبين النص الصحيح الدال بعمومه على شرعية العمل بالضعيف وترتب الثواب عليه لشموله لمحل المسئلة فاذا دل الدليل الظني على عدم شرعية الصيام في السفر او الاحرام قبل الميقات او الزيادة على الركعتين في النافلة والخبر الضعيف على ترتب الثواب على بعض افرادها لم يصلح لتخصيصها لكن يقع المعارضة بين عموم من بلغ وعموم الدليل المفروض فيرجع الى الترجيح وعلى الوجهين فلا تشريع في مراعات الاحتياط وفيه اشكال وتمام الكلام في محل اخر الخامس انك قد عرفت في تضاعيف المباحث السابقة حكم الظن في مسائل اصول الفقه ومحصله ان قلنا بالظن المطلق ينبغي عدم التفرقة بين المتعلق منه بالفروع بلا واسطة وما يؤدي الى الظن بها بواسطة من مسائل الاصول والرجال والعلوم الادبية وغيرها لوضوح ان الظن بالحكم الظاهري ظن بالحكم الشرعي بل المسائل الاصولية بنفسها مسائل شرعية يتعلق بها احكام شرعية من حجية الادلة واعتبار الاصول العملية واحكام الاجتهاد والتقليد والبحث في المبادي اللغوية راجع الى تحصيل الظن في مباحث الالفاظ كتحصيله من العلوم الادبية وفي المبادي الاحكامية الى البحث عن الاحكام الشرعية فتوهم التفرقة بين مسائل الاصول والفروع لوجوه تقدم ذكرها ساقطة كما تبين بطلانه واما على ما ذكرناه فلا يعتبر الظن بشيء من مباحث الاصول كالفروع الا مع الظن بوجوب البناء على ذلك الظن والعمل بمقتضاه فان حصل الظن كان حجة بالشرايط السابقة لما عرفت من انها قاعدة عقلية عامة في جميع مواردها لا يشذ عنها شيء من افرادها عند استجماع شرايطها واما صاحب الفصول ره فقد عرفت انه حصر الحجية بجملة من مباحث الاصول واستثنى منه الظنون المتعلقة في الشرع والتي يرجح الظن بعدم حجيتها عليها وقد سلف السادس انه في اعتبار الظن في مسائل اصول الدين قولان اعتبار اليقين فيها من الدليل كما هو المعروف بينهم المنقول عليه اجماعهم ثم تعميم [illegible] الحاصل من التقليد لضعف الاكثر عن استعمال النظر كما عن بعضهم ثم الاكتفاء بمطلق الظن كما عن المحقق الطوسي والاردبيلي وتلميذه صاحب المدارك وربما يظهر من شيخنا البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني ثم اعتبار الظن [illegible] من النظر والاستدلال دون التقليد ثم الظن الحاصل من اخبار الاحاد خاصة كما حكاه العلامة عن الاخباريين وعزاه الشيخ الى بعض غفلة اصحاب الحديث وكانه مخصوص عنده بالقائل به في بعض مسائل الاصول لوضوح امتناعه في بعضها ثم الاكتفاء بالظن التقليدي الا ان النظر واجب [illegible] قال لكنه معفو عنه قال العلامة قده اجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل

لا بالتقليد في مقتضى الاجماع على بطلان التقليد المفيد للجزم ايضا كما يظهر من اطلاق الاكثر وبه صرح المحقق والشهيد في جماعة معللين بانه جزم في
غير محله وعلله آخرون كالشيخ في العدة والعضدي وغيرهما بان المعرفة لا يحصل به ونص شيخنا البهائي ره وجماعة على ان الخلاف في جوازه راجع الى
الخلاف في اشتراط القطع وعدمه ولو اوثبابه مشكل والظاهر ما ذكرنا من الاكتفاء بالتقليد المفيد للجزم بالحق على ما هو الحال في اكثر العوام لحصول
الجزم لهم بذلك لقصور انظارهم عن تصور الشبهات وعدم التفاتهم الى مقتضى الاختلافات بل ربما كان جزمهم اقوى من جزم المستدل الذي يمر به شيء يكون
الكلام في التقليد المحض وقد نص الشيخ بعد الحكم ببطلانه بالادلة العقلية والشرعية من الكتاب والسنة بان المقلد للحق وان كان مخطئا في تقليده
لكنه غير مؤاخذ به معفو عنه وعلله بانه لم يجد احدا من الطائفة ولا من الائمة عليهم السلام قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان
لم يستند في ذلك الى الحجة من عقل او شرع ثم نقل بانه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمقلد طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له
قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال وقال في موضع آخر ان الصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان
كان مخطئا معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق ومقتضاه القول بالعفو في الصورة الاولى بشرط الاصابة فمع انتفاء القدرة لا يكلف به من اصله
اصاب واخطأ وحكي في المسئلة قول آخر بتحريم النظر وتعين التقليد نظرا الى استمرار سيرة النبي ص مع الناس على الاكتفاء منهم بذلك وعدم
نقل الاستدلال عن الصحابة فيكون بدعة وورود النهي عن الكلام في مسئلة القدر وشبهه والامر بالاخذ بدين العجائز وان النظر في الادلة مظنة التورط في الشبهات
مظنة الوقوع في الضلالة وان قول من يوثق به ادفع منها في النفس منها وان كان ذلك عند القائل به مخصوصا بالعوام الذين لا قدرة لهم على الاستدلال
ويخاف في حقهم من النظر الوقوع في الضلالة واما سائر الناس فغاية الامر بجواز التقليد في حقهم وعلله القائل به بان ايجاب النظر يستلزم الدور فان
وجوبه ان استند الى الشرع توقف على المعرفة بالاصل المتوقف على النظر فيتوقف على نفسه وان استند الى النظر توقف على نظر آخر فيتوقف على وجوبه
ولا يخفى جريان الكلام المذكور في ايجاب التقليد ايضا بذلك لو ثبت امر النبي صلى الله عليه وآله به ولم يجر اكتفاؤه منهم بكلمة الشهادة بلا تكلف
من المعلوم خلافه وبان الاصول اغمض دلة من الفروع فهو اولى بالاكتفاء فيها بالتقليد بان ادلة التقليد من الكتاب والسنة شاملة للمقامين و
الجواب ان وجوب النظر انما يستند الى لزوم دفع الضرر وهو امر فطري لا يتوقف على النظر مركوز في عقل البشر بل في نفوس الحيوانات ايضا فلا دور
وان الاكتفاء بالشهادتين مبني على الاكتفاء بالظن في الكشف عن الباطن كما في سائر المقامات وعلى الاعتماد على شهادة العقول بهما بمجرد الالتفات
والنظر في الآيات البينات ومشاهدة المعجزات القاهرات والاكتفاء بفطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها وكيف يتوهم عدم ورود الاستدلال
في الشرع وكونه بدعة مع ان الكتاب الكريم مشحون من الاستدلال عليها بما لا يحصى من الآيات الباهرات والدلالات الظاهرات فضلا عما اشتمل
عليه متواتر الروايات انما الممنوع اثارة الشبهات على اولي البصائر الضعيفة التي تعجز عن حلها لا تنبيه الجاهل على الآيات الآفاقية والانفسية
الواضحة والمعجزات الظاهرة ومن العجب القول بان الاصول اغمض ادلة من الفروع مع ان الفروع لا مجال فيها لادراك العقول واكثر الاصول من فطريات
العقول تدرك بالضرورة بادنى الالتفات الى بابها واما ادلة التقليد فان سلمنا اطلاقها وجب تقييدها بما تواتر من وجوب تحصيل العلم والمعرفة
والايمان واليقين والتفقه في الدين والاخذ بدين العجائز مبني على الاكتفاء بالفطريات وترك الخوض في الشبهات وظن الوقوع في الضلال
مختص باثارة الشبهات الخفية وتوضيح المسئلة على الاجمال ان المكلف في باب العقائد الاسلامية اما ان يكون غافلا قاصرا محضا لم يتحقق منه الالتفات
اليها والشعور بها ولم يخطر بباله ذلك اصلا او يكون شاعرا بها ملتفتا اليها وان قصر في الاعتناء بها حتى حصل له الغفلة عنها وعلى الوجهين فاما
ان يكون من العقائد التي يجب تحصيلها لذاتها والتدين بها من حيث نفسها كالاصول الخمسة ولوازمها او لا يكون كذلك وانما يجب الاذعان بها
بعد حصولها كتفاصيل المعارف المعروفة وثبات ما جاءت به الشريعة والامر في الثاني ظاهر وعلى الاول فاما ان يكون فيها معتقدا او شاكا
مترددا وعلى الاول فاما ان يكون جازما لا يحتمل خلافها او ظانا وعلى الوجهين فاما ان يكون اعتقاده مستندا الى الاستدلال او الى التقليد
وعلى التقديرين فاما ان يكون مصيبا في اعتقاده او مخطئا وعلى الثاني من كل واحد من الوجوه الاربعة فاما ان يكون قادرا على تحصيل الواقع بالدليل
ولو بتحصيل اسبابه ومقدماته او عاجزا لم يحصل له القدرة على اكثر مما حصله فهذه وجوه عديدة يختلف الحال فيها بحسب الحكم التكليفي والوضعي
واستحقاق الثواب والعقاب اما على الاول والاخير فلا اشكال في عدم جواز التكليف الفعلي بتحصيلها في حق المكلف المفروض بالمرة لكونه من التكليف
بالمحال في جميع الاقسام الخمسة اذا لم يقع منه التقصير في المقدمات الواجبة فلا يترتب على ذلك استحقاق العقوبة في الآخرة لكن المكلف في القسم الاول وكذا
والخامس منها خارج عن الاسلام والايمان بالنسبة الى العقائد المعتبرة في احدهما فيترتب عليه جميع ما يستلزمه الخروج عن احدهما من الاحكام الوضعية
وما يتفرع عليها من التكليفية كالحكم بنجاسته وجواز استرقاقه واستباحة امواله بل عرضه ودمه في بعض المقامات وتحريم مناكحته وذبيحته ونفي ارثه
من المسلمين الى غير ذلك من بطلان عباداته والمنع من مناكحته ورد شهادته فضلا عن قضائه وافتائه او نحو ذلك نعم قد يقدح في المقام بالمنع من تحقق
موضوع تلك الاقسام لظاهر الآيات والاخبار المشتملة على حصر الناس في المؤمنين والكفار والمتقين والفجار واهل الجنة والنار وحيث ثبت خروجها
عن القسم الاول تعين اندراجها في الثاني فلا يجتمع مع الحكم بالاعذار فانا انما نعلم من انفسنا احوالها ولا يمكننا اليقين بحال غيرنا وهذا خروج عن
الانصاف وقد ورد التنبيه على حالهم في بعض الآيات الشريفة والاخبار الكثيرة فلا مجال للمنع المذكور بل يمكن دعوى القطع باندراج اكثر من في الدنيا
في المستضعفين الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا كبعض النساء والبله والمرضى واهل البوادي والقرى والبلاد النائية عن الاسلام من العصر
الاول الى زمان ظهور دولة الحق على صاحبها افضل الصلوة والسلام واما القسم الثالث والرابع منها فيمكن القول بتحقق الاسلام والايمان
منهما اذا قام المكلف مع ذلك بلوازمهما لان ذلك غاية الممكن في حقه وقد اصاب الحق وتدين بمقتضاه والتزم به فلا يكلف بما زاد عليه ويترتب

عليه

عليه سائر الاحكام واما الجازم بالحق الذي لا يحتمل في نفسه سوى ذلك فلا ينبغي التامل في الحكم بايمانه وترتب جميع احكامه في الدنيا والآخرة وان كان عن تقليد
فان منع الاكثر عنه انما هو لعدم حصول الجزم به بعد الاطلاع على الخلاف والاطلاع على المعارضة والالتفات الى المعارضة بالمثل ومن علله بانه جزم في
غير محله الظاهر انه لا يريد المنع من الاكتفاء به في الحكم بترتب احكام الايمان ولوازمه عليه كيف واكثر العوام سيما النساء واهل القرى والبوادي انما يعتمدون
على ما عهدوه وتعلموه من اهل القرى الاسلام وربما يجزمون بذلك جزما اقوى من قطع اهل الاستدلال فكانه يريد لزوم تعلم الدليل عليه ليكون
فارقا بينه وبين المقلد من اهل الباطل وليامن بذلك من زواله بتطرق الشبهات والالتفات الى الاحتمالات والظاهر النص والاجماع على لزوم التفقه
في الدين وتحصيله بالدليل ومع ذلك فيكفي في الفرق بين الفريقين اصابة الحق ولو من باب الاتفاق ودعوى قبح التفرقة بينهما في الثواب والعقاب
مع اشتراكهما في الاسباب ليست ببينة ولا مبينة كيف وقد استمرت الطريقة من النبي والائمة عليهم السلام واتباعهم على اجراء احكام الاسلام والكفر
على كل من سلك سبيلهما مع وضوح اشتراك كل من الفريقين على المقلد واما من لم يقطع بالحق واحتمل في نفسه خلافه وامكنه تحصيل اليقين
فلا ينبغي التامل في وجوب التعلم عليه فان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة والاوامر الواردة بلزوم التفقه والتعلم والتعليم والبصيرة ولا
وطلب اليقين ونحوها متجاوزة عن حد التواتر وفي حكم العقل بتحصيل الامن والتحرز عن الضرر العظيم الابدي المترتب على التدين بالباطل كفاية
للمتامل فان لم يفعل كان اثما والقول بالعفو لم يثبت بعدم قطع الموادة انما يسلم مع الجزم وعدم الخلاف احتمال ولم يثبت خلافه في حق الاكثر فان
امور الناس محمولة على الصحة وقد ورد ان من شك وظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وامثال هذا المضمون كثيرة
ومنع من الظن في الفروع ادل دليل على المنع منه في الاصول سيما مع ملاحظة انفتاح سبيل العلم منها لكل من نظر بعين البصيرة فان اصول المعارف
مستندة الى وجوه واضحة وادلة ظاهرة لا يخفى على من له ادنى مسكة وهل يعامل مع الظان بالحق على وجه التقليد والاستدلال معاملة اهل
الاسلام والايمان الوجه هو التفصيل بينهما بان يقال ان اقر بالمعارف على وجه التسليم والانقياد وتدين بها والتزم بلوازمها كان مسلما فيجري عليه
احكامه لكن لا يتحقق حقيقة الايمان الا بعد الجزم والاذعان واما ما يتعلق باصول المعارف مما يجب تسليمها وقبولها والاذعان بمقتضاها بعد العلم
بها لا بدونه فالامر فيها سهل اذ المفروض عدم تعلق التكليف بتحصيلها من اول الامر وهل يكفي في الحكم بها اخبار الآحاد قيل لا لعدم حصول التكليف قبل
الاعتقاد فلا يثبت بخبر الواحد والصواب خلافه لشمول ما دل على حجية اخبار المثل لذلك وكانه مراد العلامة في قوله ره ان الاخباريين من اصحابنا لم
يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الآحاد لشمول ذلك وكانه مراد العلامة في قوله ره ان الاخباريين من اصحابنا لم يعولوا في اصول الدين و
فروعه الا على اخبار الآحاد ضرورة امتناع الاكتفاء بها في اكثر الاصول وتفصيل هذه المسائل موكولة الى مظانها اتباع بانه لا اشكال في ان
المعتبر من الظن باطلاق على الوجه الذي حققناه في اضطراب ثاه هو الظن الفعلي الحاصل بعد استفراغ الوسع في استنباط ما يجب البناء عليه من ذلك
فلا عبرة بمجرد الامارات التي لها شانية افادة الظن والامور المقتضية لحصوله لولا المانع لوضوح ان اصالة عدم المانع لا يتعين على حصول الظن بالفعل مع
الشك في وجود المانع عن عين المانع من حصوله فلا يجوز في حكم العقل البناء على ترجيح امر لا يترجح عنده على غيره وان تعين العمل على احد الطريقين لمنشأ
لم يحكم العقل بترجيح ما دلت عليه الامارة المقتضية لحصول الظن اذا لم يحصل المانع على المشكوك من اول الامر وكذا لا عبرة بالظن الحاصل قبل بذل
المكلف جهده في تحصيل الطريق المعتبر على حسب سعته ومبلغ طاقته كائنا من كان لان اعتبار ما نشأ من اقتضاء الضرورة فيدور مدارها ويكفي الملزم
للحرج المنفي في الشريعة وكذا لا عبرة بالظن الحاصل فيما لا يتحتم على المكلف قدامه عليه بفعله السكوت عنه لانتفاء الضرورة فيه وقد يتحقق الضرورة في
حال دون حال فيدور مدارها كما اذا اتفق للمصلي امر شك في تكليفه معه فان امكنه ازالة الشك عن نفسه بالتامل او مراعات الاحتياط وجب والا كان
حال الصلوة في مقام الضرورة لدوران امره بين اتمام الصلوة وابطالها وعدم قدرته على الفحص في حالها فان ترجح في نظره تحتم احد الامرين عليه في تلك
الحال لزمه البناء عليه وحرم ترجيح المرجوح الذي لا يامن من ترتب العقاب عليه لوقوعه في مظنة الاثم والعصيان في حقه وان تساويا في نظره تخير بينهما فاذا
فرغ من الصلوة لزمه الفحص عن حكمها وان تبين له موافقتها للواقع بنى على صحتها وان قلنا بفساد عبادة الجاهل لاختصاصها بما اذا لم يعمل على حسب تكليفه
الظاهري فلا يجري مع توافق الواقع والظاهر بالنسبة اليه وان ظهر مخالفتها للواقع ولو في بعض اجزائها وشروطها الواقعية اعادها وفي العلمية ينوي
على موارد ثبوتها وسقوطها فان قلت اذا كان الحكم دائرا مع الضرورة وجب المنع من الافتاء في غير مواردها وقد جرت طريقة الفقهاء على الافتاء
في عامة المسائل التي لا اضطرار لهم الى اكثرها بل لا يتفق وقوعها الا نادرا كاحكام الخنثى وذي الرأسين ونحوهما اذ لا مانع من السكوت عن الافتاء
في تلك المسائل حتى يتفق الحاجة اليها قلت معنى الافتاء في تلك المسائل بيان طريق العمل عند الحاجة اليها وفرض الابتلاء بها فالغرض انه اذا وقعت
واقعة كذا لزم البناء على كذا ولا شك انه مع وقوعها يضطر المكلف في مقام العمل الى البناء على وجه معين فلا بد من تعيينه بالعلم او الظن او الاحتمال
على الترتيب بحسب قدرة المكلف وعجزه فان قلت سلمنا حصول الاضطرار في الاحكام الالزامية فكيف في غيرها من احكام الاباحة والاستحباب والكراهة
وما يؤدي اليها من احكام الوضع قلت اذا جاز البناء على الطريق المظنون في الحكم بالوجوب والتحريم وما يرجع اليهما من الاحكام الوضعية جاز ذلك في
احكام الآداب والسنن بالاولوية القطعية فضلا عن ادلة المسامحة وقد ظهر مما اسلفناه ان الظن بالطريق على الوجه المذكور لا ينفك عن الحجية من
اي سبب حصل لاي مكلف اتفق باي حكم تعلق في اي حال وقع واما الظن بالحكم الواقعي فلا يعتبر عندنا في شيء من الاحوال وان فرضنا والعياذ
بالله سبحانه انسداد جميع الطرق الشرعية في زمان مخصوص وبالنسبة الى مكلف مخصوص سواء تعلق بالحكم الفرعي كما زعمه القائل بالظن المطلق
او بشيء من مسائل الاصول كما زعمه صاحب الفصول الا مع اندراجها فيما ذكرناه نعم قد ذكرنا حجية الظن بالواقع في الجملة في المباحث المتعلقة بالادلة
ودلالتها وفي صدور الروايات وصحتها وفي المسائل الرجالية والحسية وفي مقام الترجيح بين الادلة المتعارضة وفي احكام الآداب والسنن في

الجملة

الجملة وفي جملة من الموضوعات المشتبهة وشيء من ذلك لا دخل له بحجية الظن بالحكم الشرعي الواقعي فان صادفه في الاغلب فلا عبرة به من حيث هو واما على القول بالظن المطلق فينبغي ان الحجية بنفس المظنة فيكون الحجة في كل مسئلة شيئاً واحداً اذ هو العلم مع امكانه والظن مع تعذره فلا يتصور التعارض بين الدليلين الا حيث لا يعتبر فيهما او في احدهما حصول الظن الفعلي كما اذا كانا من الظنون المخصوصة او اختلف فيه مقتضى الظن بالواقع مع الظن بالواقع مع الظن بالطريق على القول بحجية الظن فيهما معاً واما الامارات التي لها شأنية الافادة للظن فليس في شيء من ادلة القوم ما يفيد اعتبارها اذا منع مانع من حصول الظن منها نعم يمكن الاستناد في حجيتها الى طريقة العقلاء وهي التي مر الاحتجاج بها في اثبات الظنون المخصوصة اما مع ملاحظة دليل الانسداد او تسليم المقدمات المأخوذة فيه فليس في طريقتهم ما يفيد التجاوز عن الظن الفعلي اما مجرد الشأنية فلا تأثير له في حكم العقل والعقلاء ومما يظهر من بعض كلمات الجماعة من الاكتفاء بالشأنية في الحكم بالحجية مما لا وجه له وح فكل امارة منعت من حصول الظن الفعلي من سائر الامارات فانها تقضي بسقوطها عن الحجية بالمرة وان كانت من الامارات الممنوعة التي ثبت تحريم العمل عليها في الشريعة لانتفاء موضوع الحجة ح وتوهم ان تحريم العمل بها وعدم جواز التصرف بها في دين الله تع يقتضي البناء على عدمها فيبقى الامارات المفروضة على مقتضاها وهم فاحش اذ المنع الشرعي لا يوجب تحقق الظن الذي هو من الموضوع الخارجي بل يمكن ان يقال على القول المذكور ان القدر المسلم من تحريمها انما هو الاستدلال بها على الاستقلال اما لو انضمت الى سائر الامارات بحيث حصل الظن المعتبر من مجموعها فلا دليل على المنع عنها فيصلح جابرة لضعف بعض الامارات المعتبرة موهنة لقوة اخرى منها ام حجة لبعض الادلة المتعارضة على بعض هذا الكلام يجري ايضا على القول بالظنون المخصوصة عند القائل به وان مدار الظن الفعلي بالحكم الواقعي بل وكذا عند القائل به وانه مدار عدم الظن بالخلاف ولا يخفى بعد الكلام المذكور عن طريقة الامامية فيصلح موهنا لكل من الاقوال المذكورة مؤيدا للتحقيق من عدم ان المدار الظنون المخصوصة بما ذكر على ما تقدم بيانه في اوائل الرسالة وح فلا يقدح الامارات الممنوعة في حجيتها وان منعت من افادة الظن بها ولا تصلح لتقويتها وان افادت حصول الظن بمقتضاها نعم كثيراً ما يتوقف العمل بالظنون المخصوصة على جابر بغير مخصوص ما من حيث السند او الدلالة وكثيراً ما يتطرق اليها بعض الموهنات فيمنع من بقائها على الحجية لكنا نقول بعدم تحقق شيء من الامرين بالظنون التي ثبت المنع عنها بخصوصها في الشرع كالقياس والاستحسان ونحوهما مع الظواهر اللفظية لثبوت المنع من الاعتناء بها مع استعمالها في الشريعة واستمرار سيرة الاصحاب على الاعراض عنها في المسائل الفقهية وعدم الاعتناء بها في الكتب الاصولية ولو كان لها تأثير في شيء من ذلك لكان عليهم التنبيه على احكامها في الاصول واجرائها في الفروع اذ الفحص عن الجابر والموهن بمنزلة البحث عن الدليل والمعارض ومن المعلوم استقامة الطريقة على خلاف ذلك ولجريان طريقة العقلاء على عدم تعطيل الظواهر المعتبرة بمخالفتها لما ثبت منع المولى عنه وعدم الاعتناء بمثله في استفادة احكامه من خطاباته لان وجوده وعدمه ح في نظره سيان والظاهر المنع من الترجيح بين المتعارضين بمثل ذلك ايضا للاصل والاطلاق وسيرة العلماء وان حكي في المعارج جوازه عن بعض الاصحاب معللاً بان فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح فيكون الراجح كالعمل بالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بالقياس وفيه ان ترك الخبر المرجوح بمجرد القياس راجع الى العمل به اذ لولاه لكان الخبر معمولاً عليه فيكون الحكم بتعين الخبر الآخر مستنداً الى القياس مبنياً عليه ويكون الحكم بمؤداه مستنداً الى المجموع ويكون كل منهما جزء للمقتضي وقد ثبت كونه محظوراً في الشرع لا يعبأ به في الشرعيات فوجوده كعدمه ولذا جرت طريقة الاصحاب على هجره وعدم الاعتناء بما يحصل لهم من الظن القياسي وشبهه ولولا ذلك لكان عليهم ان يتوقفوا في الترجيح والتخيير حتى يقع الفحص عن القياس والبحث عن موارده فلا نغفل الثامن ان الظنون المطلقة بعد القول بعدم حجيتها والمنع من العمل عليها هل تجري مجرى الظنون المحرمة بخصوصها في عدم ترتب حكم الجبر والوهن والترجيح عليها على ما ذكرناه او ليست بتلك المثابة بل لها تأثير في الاحكام الثلاثة الوجه هو الثاني لكن على تفصيل في ذلك يظهر من التأمل في شرائط الادلة الشرعية وعلاج المتعارضين منها فكل ظن اثر في شيء من شرائطها اثباتاً او نفياً او في رجحان احد المتعارضين على الآخر كان معتبراً كما مرت الاشارة اليه وتوضيح المقام انك قد عرفت ان ظواهر الكتاب والسنة من جملة الظنون المخصوصة وان المدار فيها على حصول الوثوق بدلالتها وبصدور السنة عن اهلها وانه لا يشترط فيها حصول الظن بالحكم الواقعي منها بل ولا عدم حصول الظن بخلافها للواقع بل يجب العمل عليها وان حصل الظن بخلافها على تفصيل في ذلك مذكور في محله ثم ان الوثوق المعتبر في هذا الباب قد يحصل من نفس السند والمتن وقد يحصل من امور خارجة عنهما والظن المطلق بالحكم قد يوجب حصول الوثوق باحدهما وقد لا يوجب ذلك وانما يفيد الوثوق بمطابقة المضمون للواقع وقد يوجب ضعف الظن الحاصل باحدهما وقد لا يوجب ذلك وانما ظن بمخالفة المضمون للواقع مع بقاء الوثوق الحاصل بالصدور والدلالة اما الاول فلا كلام فيه واما الكلام في الثاني فان افاد الظن المذكور الوثوق بصدور الخبر ودلالته كالشهرة المستندة اليه عند عدم حصول الوثوق باحدهما من حيث نفسه فهو القدر المتيقن من الاعتبار وان افاد الوهن فيه مع صحة سنده ووضوح دلالته كاعراض الاكثر عنه مثلا منع عن الاعتبار وان افاد الوثوق بصحة المضمون كما في الشهرة المطلقة التي لم يظهر مستندها او ضعفه كما في الاخبار النادرة التي لم يعلم اعراض القوم عنها او عدم عثورهم عليها فالمعروف من طريقة الاصحاب ايضا الاكتفاء به في كل من الامرين المذكورين ويدل عليه من الكتاب اطلاق آية التبين في الاول للقطع بعدم التفرقة في صدق التبين بين تبين شخصه ومضمونه فاذا حصل الوثوق بصحة المطلق عليه في العادة لفظ التبين وزال عنه خوف الوقوع في الندامة من مثل اصابة القوم بالجهالة والعلة المنصوصة في الثاني اذ مع زوال الوثوق بصحة المضمون يتحقق الجهالة وخوف الندامة فلا يجوز الاقدام عليه من السنة المقبولة المشهورة بشخصها ومضمونها الدالة على الاخذ بالمشهور وترك غيره كالمرفوعة وهي وان وردت في المتعارضين لكنها تدل على المقام ايضا لان اعتبار الشهرة في مقام التعارض يوجب اعتباره بدونه بالاولوية القطعية لان المفروض فيها انما هو حصول المعارضة بين الاخبار المعتبرة في نفسها مع قطع النظر عن الشهرة وغيرها من المرجحات على انها ظاهرة في شهرة الرواية دون الفتوى بل لان العلة المذكورة فيها

من نفي الريب عن الاول والملازم لبين عليه ثبات الريب بمقتضى المفهوم في الثاني واطلاق المشكل والشبهة عليه على ما عرفت سابقاً في تفسيرها بما يجري في المقام ايضاً بكلا قسميه لما عرفت من ان المشهور الذي لا ريب فيه ليس بمعنى المقطوع به اذ لا وجه لفرض المعارض له ولا بين القطعي وغيره ولا بين القطعيين في قول الراوي بعد ذلك انهما معاً مشهوران اه ولا لاطلاق المشكل والشبهة على ما يقابل القطعي الا على بعض الوجوه الخارجة عن مساق الرواية ويعضده تعليل المنصوص في الاخذ بما خالف العامة وترك ما وافقهم من ان الرشد في خلافهم وما اشبه ذلك مما تقدمت الاشارة اليه على ان اطلاق الاجتناب عن المشكل والشبهة في قوله عليه السلام وانما الامور ثلثة اه وشموله للقسم الثاني مما لا اشكال فيه واندراج القسم الاول في عمومات قبول الروايات ايضا على نحو اندراج الموثوق وخبر الفاسق المتحرز عن الكذب مما لا شبهة تعتريه فاذا تأملت ما ذكرناه بما نشاهده من طريقة الفقهاء في المقامين زال الاشكال في البين نعم يمكن المناقشة في بحث الاخبار العامية بالشهرة نظراً الى الامر بهجرها والاخذ بخلافها وذلك امر هين كلي في الظن المتعلق بصحة مضمون الخبر الذي لا يوثق بصدوره او بعد وروده والخبر الموثوق بصدوره لبيان الواقع بل لداعي التقية وشبهها اما الظن المتعلق بالحكم الشرعي مع عدم دلالة النص عليه لاجماله مثلاً فلا دليل على اعتباره اذ الظن بالحكم لا يستلزم الظن بارادته من اللفظ فلا يخرج عن الظن المطلق ولو فرضنا قيام القرينة الخارجية على ارادة بيان الحكم الواقعي فانما يفيد الظن بالمراد من باب الاتفاق بخلاف الامارة الظنية القائمة على تشخيص المراد من اللفظ كما يشهد به من بين الاصحاب لحصول الوثوق به لا الترجيح ولذا اشتهر بينهم الحكم باعتبار ضعف الدلالة بفهم الاصحاب الظاهر من كلامهم وعملهم في هذه الصورة خاصة دون الصورة الاولى لانتفاء الدلالة فيها ومعها وجودها كعدمها وكذا الظن المطلق بعد ارادة مدلول النص منه لا يمنع من التمسك به فيما يدل عليه من عموم او اطلاق وغيرهما من الظواهر للقطع بعدم جواز تخصيص العمومات والمطلقات بالظن الغير المعتبر بل هو من ... تصحيح المتفق عليه انما يمنع منه الظن بعدم دلالته او يشك فيه ولو من جهة فهم المشهور منه غير ذلك فهنا فرق تام بين قيام الشهرة على عدم دلالة اللفظ على المعنى المفروض وقيامه على عدم مطابقة مدلوله للواقع على تفصيل فيه ايضا الظاهر كون الاول موهنا للدلالة فلا يحصل الوثوق المعتبر بحصولها وبقاء الدلالة المعتبرة على الثاني فلا يجوز الخروج عنها الا بدليل انما اعتبرنا في المسائل المذكورة حصول الوثوق احترازاً عن الظن الضعيف فانه لا اعتبار به انما المدار على ما يوجب سكون النفس واطمئنان القلب فاذا زال ذلك ببعض الموهنات المذكورة خرج عن الحجية وفي منطوق آية النبأ والعلة المذكورة فيها دلالة عليه فان مورد المنع فيها خبر الفاسق المفيد للرجحان الضعيف غالبا لعدم وقوع العمل بالخبر المشكوك فيه غالبا انما يعمل في الاغلب بما يفيد الرجحان في الجملة فمورد النهي عنه قبل التبين وقد عرفت شمول التبين لما ذكرناه كيف وليس الفارق بين نبأ العادل والفاسق في جريان العلة المذكورة غالبا الا الى ذلك فلو حصل الوثوق المعتبر في خبر الفاسق وزال عن خبر العدل انعكس الامر والقول بانه يؤدي الى حجية مطلق الظن الموجب لسكون النفس على ما يقوله بعض القائلين بالظن المطلق ثم لاختصاص مورده بالخبر وعدم التعرض فيه لذكر علة القبول في نبأ العدل انما المذكور فيه علة الرد في نبأ الفاسق ولا مانع من الاخذ بعمومها فالتمسك في الاول قياس لا نقول به غايته الامر شمول لفظ التبين بقول ما يوثق به وعدم تعلق التكليف بما يزيد على ظهوره وهذا الاشمال لا يكفي في الاستدلال واما الترجيح بالظن المطلق بين الادلة المتعارضة فقد تقدم في بحث الظنون المخصوصة تفصيل الكلام فيه فلا حاجة الى اعادته ولا يجري شيء مما ذكرنا في الظنون المطلقة التي اجرينا العمل عليها في الظنون المخصوصة عند تعذر حصولها وان شاركت الكل في النهي العام للزوم الخروج عنه بما ذكرنا واما المخصوصة بالمنع فاجنبية عن الشرع خارجة عن طريقة الامامية المتلقاة عن الائمة عليهم السلام وهذه جملة كافية فيما قصدنا في هذه الرسالة وتفصيل الكلام في هذه المباحث موكول الى مباحث الاخبار وما فيها من تفاصيل شرائط الاعتبار وحيث ننتهي ما قصدنا في شرح الرسالة الشريفة فلنقطع الكلام حامداً لله سبحانه والصلاة على محمد وآله